هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قدس سره ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقايق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالنظرية غايتها اعتقاد راى ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راى هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الراى انتهى اعلم ان النظري والعملي يستعملان بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة مواضع احدها في تقسيم العلوم مطلقا فيقال العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة في العملي المذكور هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفا وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا و عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما مال اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية اذ ليس يبحث الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اى تتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** بحصول العقل بالفعل ينبغي ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بانه يكون بالفعل وثانيهما بانه تكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لاثارها مدبرة لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصير به الانسان من ضرب الملئكة العلويين وما يقابله كما فصل في موضعه واعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد به الشيء بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها هي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة متكاملة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة الى الكمال الاول للقوة النفسانية العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول راى واعتقاد لان هذه الغاية ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة باعتبار العقل الهيولاني **قوله** في ان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية اه كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين احدهما ان كل ما يعلم العمل

يكون غايته نفس العمل وغاية غايته حصول ملكة العدالة للنفس وهي امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا يتراحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها لتستعملها على ما يوافق المصلحة على طريقة الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العالي لاجل السافل خدمة له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي **قوله** وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور التي تخالط الحركة اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين فانها اما ان يكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي ولا يفارق ذلك النظر النظر اليها من حيث هي مجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء لا من حيث هي في مادة اذ هي من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح ان يتوهم الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي الجوهر العقلي من حيث هو نفس اى مبدأ حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله وتستبان من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم اما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا وقواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان يتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم الاول من العلوم هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذا الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوايد في ذكر الاعتبارات والحيثيات لاعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض وتتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو العدد وهو امر واحد مشترك فيهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للمادي بما هو العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه ليس من حيث العروض بل من حيث التجرد في الوهم والماخوذ من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث صاحب المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب هو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى مادة فان المفارقات ذوات عدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة وكذا لا يمكن توهمه الا في جسم فوجب دخوله في ضابطة العلم الكلي اعني عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك على التجرد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان تقسم هكذا العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود اولا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او توهمه صلوح مادة معينة متخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي انتهى والحاصل انه جعل الحساب

ذكر الشيخ في الفصل

واما ان لا يكون صحتها صحة الوجوب

ما ان يشترط في ... العلم الكلي

داخلا في العلم الاعلى واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريقة حسنة واقول كان صاحب الاشراق نظر في المقسم المذكور في صدر كتاب الالهيات ولم ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع فيما وقع واعلم ان اقسام الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي واربعة عند ارسطو واشيعته بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود ولا حرج فيه فهو داخل عند الاوايل في الالهي لعدم لا افتقار لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا تخلو اما ان يكون امورا يجب ان لا يفتقر وجودها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يفتقر فالاول هو العلم الالهي والعلم الاعلى كذات الباري تعالى والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط شيء منها للمواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الكليات وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء هو الوجود المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما الذي يجب افتقاره بالمادة فلا يخلو اما ان يتمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه موجودا الى خصوص مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه فهي تفتقر الى المادة في وجودها الا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم التعاليم اربعة لانها موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية ولا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب **قوله** ومن جهة ما هي متحركة او ساكنة اه الاولى ان يقال من جهة استعداد الحركة والسكون لان اثبات الحركة او السكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة والارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن احوال ذلك الموضوع **قوله** الاشارة جرت في كتاب البرهان اه هذه الاشارة قد جرت في الفصل السابع من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من الجملة الاولى التي هي المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان لجميع الموضوعات فيجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما ثم علم اخر ولان ما ليس مبدءا لوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو مبدء لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان يكون بنفسه موضوع العلم الجزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولانا قد وضعنا ان من مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يتبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي لا محالة الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم يصح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم يبرهن على قضايا ما شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدايرة موجودة فالمثلث الفلاني كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى يتبين وجود المقدم فيبرهن ان المبدع كالدايرة موجودة فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود فكان ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على غير شرطي انتهى كلامه **قوله** وفيه لك ان في ساير العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع اه اعلم ان لكل واحد من الصناعات وخصوصا النظرية مبادي وموضوعات ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها في تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في الهندسة والجسم من جهة صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وهي المشكوك عنها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسايل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والغرض فيما عليه البرهان الاعراض الذاتية **قوله** ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم فان بعض مقدماتها ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد واقل ذلك التصديق بوجود موضوعها فان موضوعات ساير العلوم انما يتبين وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما ان معلومها افضل المعلومات لان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وملائكته المقربون وعباده المرسلون نفوسا وقدسه وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في ساير العلوم ليس الا اعراضا وكميات وكيفيات وحركات واستحالات وما يجري مجراها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلائله او بغناء غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع فقد علمت واما الدلائل فاوثقها واحكمها هي البراهين المستعملة في العلم لان مقدماتها ضرورية ازلية دائمة فهي المعطية لليقين الدائم من غير تقييد بما دام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما الغاية والثمرة فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير به العقل الهيولاني في

عقلا بالفعل وان يصير النوع الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الادمية عالما معقولا مضاهيا للعالم المحسوس **قوله** وانه اي الحكمة المطلقة هذا العلم علم حر مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها انما يثبت في هذا العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا العلم او يبرهن ما يتوقف هي عليها فيه فكان موضوعات هذا العلم مبادي لمسائل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة العيال والخدام للعالم الالهي لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادي علومهم وازالة المعوية عنه **قوله** لان العلوم اما خلقية او سياسية هذا ان العلمان من الحكمة العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم الاراء التي ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير المنزل واما ان يتعلق بما ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية التي بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى وخلافة الله في الارض والسماء والاخرة والاولى ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السياسة سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان في ان المنظور اليه فيهما هو المعاملة مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور فيه المعاملة مع النفس واصلاح الداخليات من القوى الشهوية والغضبية والوهمية **قوله** واما منطقية وليس في العلوم الحكمية علم خارج عن هذه فظهر من هذا الكلام ان علم الميزان عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون داخلا في الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم المذكورين وان كان متعلقا بكيفية عمل وغايته ايضا ليست نفس الراي والعلم بل الاصابة في الفكر والعصمة من الخطاء وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم نظريا وبين كونه متعلقا بكيفية عمل كما لا منافاة ايضا بين كونه متعلقا بكيفية عمل وكونه عمليا فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية في الموضوع المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية المشتركة وهي نفس العمل سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي بقدرتنا واختيارنا من حيث هي كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست بقدرتنا واختيارنا ومن رام ادخاله في العمليات فعليه ان يغير منشا تقسيم العلم الى العلمي والعملي وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع فيقول الحكمة النظرية ما غايتها حصول علم وراي والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل وكيفية عمل لكن الاحسن والاولى ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات خارجة عنها ولا شك ان التعريف والتقسيم باعتبار الجزء اولى منهما باعتبار الخارج **قوله** ولا في شيء منها بحث عن اثبات الاله تعالى فيه نظر لان الطبيعيين يبحثون عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة وانه لا بد ان ينتهي المتحركات والمحركات الى محرك غير متحرك غير متناهي القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما يبحث الطبيعي عن اثبات مبدء للحركة غير متناهي قوة التاثير ليس بجسم ولا جسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدء لحركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده تعالى في نفسه بل وجوده المحركة والمحرك من حيث هو متحرك فاين هذا المطلب من ذلك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه وهذا في الاعتذار اولى من الذي سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا هذا العلم **قوله** ولا يجوز ان يكون ذلك اه قوله ذلك خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب والمبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات الاله والغرض انه كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول كررت عليك وهي ان المطلوبات العرض الذاتي لموضوعه وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له او لنوع منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب ماهيته او وجوده لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وان ما هو المبدء لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه بعلم جزئي ولا ايضا ان يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه يقتضي نسبة الى كل موجود فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم **قوله** اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات فيه اشارة الى ان اثبات المبدء الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث انها مبدء حركة جزء من العلم الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذات فانه متعلق بالعلم الناظر في احوال

لموضوعات ساير العلوم وكذلك مسائل هذا العلم مبادي لـ...

المفارقات لكن النظر فى مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر فى العلم
الذى موضوعه المفارقات وهو العلم الذى ينظر فى الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذى عمومه عموم الموجود والواحد لا يجوز
ان يكون العلم بالاشياء التى تحته جزء من علمه لانها ليست ذاتية له من احد وجهى الذاتى المذكور فى كتاب البرهان ولا العام يؤخذ فى حد
الخاص بل يجب ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فى الموجود بما هو موجود و
الواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم الاخر وكونه تحته لان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز علم الناظر فيهما تحت علم
اخر ولا جزء له **قوله** كان غريبا من الطبيعيات الاولى فى الاعتذار ماذكرناه كما لا انذا نظر فى اثبات المطالب الغريبة عن علم فى ذلك العلم لم
ينضبط اجزاء العلوم ويختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة الحركات العقلية فى علم السماء والعالم من الطبيعى واثبات النفس المجردة
للانسان فى علم المركبات العنصرية منه والوجه فى الجميع ماذكرناه **قوله** كلها اربعة الاول مجرور والثانى مرفوع والكلية نعت
لما عدا المضاف من افراد المضاف اليه كما فى قوله تعالى خالق كل شئ والله على كل شئ قدير وقولنا الارض تحت جميع العناصر والمحدد فوق
جميع الافلاك **قوله** الا واحدا منها وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا وفى بعض
النسخ لا واحد منها اى السبب الفاعلى بخصوصه كما مر اوى واحد من الاربعة والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى
بكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره **قوله** ليس من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هى اسباب اه المراد ان مثل الكلى والجزئى و
القوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هى اسباب الا انها ليست مختصة بها لانها كما يوصف بها الاسباب القصوى
بما هى اسباب يوصف بها غير تلك الاسباب كالمعقولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان محمولات المسائل يجب ان يكون من الاعراض
المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هى اسباب لان تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هى موجودة مطلقة
او واحدة مطلقة او ما يجرى مجراهما فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هى اسباب بل من حيث هى موجودة كان البحث فيها عن احوال
الموجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هى **قوله** ثم من البين الواضح ان هذه الامور اه هذا ثانى الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور فى كلامه اما الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما
فعلى الاول نقول ان موضوع العلم يجب ان يكون مسلما فى العلم الذى يبحث عن احواله الخاصة وهذه الاسباب وجوداتها وكونها اسبابا
من الامور التى يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هى من الاعراض الخاصة لموضوعات ساير العلوم الطبيعية والتعليمية وغيرهما فيجب
ان يبحث عنها فى هذا العلم فكيف يكون موضوعا هيهنا وعلى الثانى نقول بين من البين الواضح ان مثل الكلى والجزئى والقوة والفعل والقديم
والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب وغيرها فى انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التى لا بد
من البحث عنها فى شئ من العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شئ من العلوم مما يقع فيه البحث عن هذه
الامور على وجه العموم الا هذا العلم فينكشف ان البحث الواقع عنها فى هذا العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة
القاصية والا وجب استيناف البحث عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا فى هذا العلم **قوله** وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة اه هذا ثالث الوجوه وحاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى بما هى اسباب مطلقة فرع ثبوتها
واثباتها على الاطلاق تتوقف على معرفة ان فى الوجود موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية لتصح
البحث عنها من حيث انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدرك شئ من الحواس فى باب
العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهى لا يوجب العلاقة الذاتية اذ ربما كانت موافاة اتفاقية وصحابة غير تعلقية واما حكم
النفس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق والزنجبيل للسخونة من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما فى
التجربيات فذلك لا يتم الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهى ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سببية ذاتية فيتوقف اثبات
هذه السببية التى يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة ثابتة بين الاشياء قبل اثبات
هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هى امر مشهور وليس كل مشهور حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات
اسبابا مطلقة اى فاعلا او غاية ومادة وصورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلى وموضع اثباتها ليس الا فى العلم الاعلى و

كون

كون ذلك قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء به عن البرهان اذ كل ما لا يكون بينا بنفسه سواء كان قريبا من الوضوح او لا فهو عند الحكيم
محتاج الى البرهان اذ لا تعويل الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر
لا برهان له الا ترى ان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه فى كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من
المثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها يريد ابطال شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا فى
فرض البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث
انه سبب مطلق بان ذلك ايضا قد بين مما ذكره فى شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هى اسباب
مطلقة يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا فى هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها
يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا فى هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع
علم فى نفس العلم الذى يبحث عن احوال ذلك الموضوع ولفظة بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين
قوله ولا ايضا من جهة ما هى جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذى وقع رابع الاحتمالات الذى
فى الذكر اولا **قوله** لست اقول جملى وكلى لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذى مر ابطاله اولا وقد علم الفرق فى المنطق بين الكل والكلى
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملى وفى بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملى والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظى **قوله**
وان لم يكن كلك فى جزئيات الكلى اى العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلى فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلى ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئى علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلى اعتبار صيغة
بحسبها نفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات اولا ككون الكلى جنسا او نوعا فان كون الكلى كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقى يتوقف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقايق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله فى الجزئيات الا مع تعقل مضافا
فى الكلى وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله على تعقل الكلى من جهة هذا الاعتبار هى ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق فى مقامه
قوله واما ان كان النظر فى الاسباب من جهة ما هى موجودة هذا رابع الاحتمالات فى كون الموضوع فى هذا العلم هو الاسباب
القصوى وقد وقع فى الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ فى البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب
الاربعة بما هى موجودة فى هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا لاستعداد
طبيعيا او تعليميا فحرى بذلك البحث ان يكون فى هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعى من هذه
الجهات الثلث اعنى الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع فى العلم الالهى والعلم الاعلى لا فى الطبيعى والعلم
الاسفل لان البحث عن وجود الشئ وعن مقومات وجوده ومقومات مهيته فى ضمان العلم الذى هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض
الذاتية لذلك الشئ فالبحث عن وجود الجسم الطبيعى فى ضمان العلم الاعلى الذى موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه
الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشئ بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم مهيته وكذا
البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى
فياخذه صاحب تلك الصناعة من يدى الفلسفى الذى قد تم صنعته العلمى فيه فيشرع هذا الصانع الاخر فى صنعته المختص به
وهو تحت الصنع الاول لان هذا فى اللواحق وذلك فى المقومات **قوله** والعلوم التى تحت العلم الطبيعى اه علوم الطبيعى بعضها
اصول هى فوق وبعضها فروع هى تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و
الثانى يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة فى صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه
احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهى فى انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات فى نشوها و
جوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة
ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كائنات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و
الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتاب النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانسانى واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث استعداده
للصحة والمرض واسبابهما وعلاماتهما ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها فى درج
البروج على احوال هذا العالم وهو تخمينى ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات
والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب فى هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج
القوى التى فى الاجسام الارضية ليصدر فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها
وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهرين ثمينين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات
اى وكذلك العلوم السياسية والخلقية فى ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شئ اخر تحته وان موضوعها يثبت
فى علم هو فوقهما **قوله** واما العلم الرياضى فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا آه قد علمت ان اصول العلم الرياضى
اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا فى الذهن
اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا فى الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا
عن المادة اشارة الى موضوع الحساب وقوله اما عددا فى المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث
منهما آه قد علمت ان البحث عن وجود الشئ وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهى فالبحث عن كون الشئ مقدارا متصلا
وكون الخمسة او الستة عددا وهكذا ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا فى العلم الاعلى وانما يقع البحث
فى العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التى تحت الرياضيات آه
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم
ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المبهجة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما
يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود آه لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث
عن وجودها ووجود ذاتياتها فى تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها فى علم اخر ليتبين
ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروعا فى منهج اخر فى تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والمنهج الذى سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير
العلوم الحكمية وهى الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت فى علم اخر هو فوقها
وهذا المنهج من جهة ان ههنا امورا لا بد من اثبات وجودها ومهيتها ولا يقع بيان وجودها ومهياتها الا فى علم هو غير تلك
العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهى الذى موضوعه الموجود المطلق بما هو
موجود مطلق **قوله** او هى فى مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذى هو امر بالفعل يصلح ان يعقل هى قسمان
قسم يفتقر فى قوام وجوده الخارجى الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر فى
قوام وجوده الفعلى الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والنفس
موضوعها وهى مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهى الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات آه اى ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه
الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا فى العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التى لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة
لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا فى العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة لا بحسب الذهن لان هذه الامور
مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما ستنبيه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين
اعنى الطبيعى والرياضى وانما لم يذكر الخلقى فى نفى كون العلم بها منه لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل واما المنطق فيجئ ذكره

فى نفى ذلك عنه **قوله** اما الجوهر فبين ان وجوده آه خلاصة تقرير هذا المنهج على النظم الطبيعى هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها ومهيتها بحث عن الامور التى لا تفتقر فى وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهى
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها بابطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر آه
قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع فى العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففى العلم الكلى منه واما على الوجه الثانى ففى علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك آه لفظ المقدار كلفظ المتصل
بالمعنى الذى ليس بمضاف يطلق بالاشتراك الصناعى عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسى مشترك بين الامور الثلثة اعنى الخط
والسطح والجسم التعليمى وللمتصل الكمى فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثانى على الجسم الطبيعى ويجعلون بعض افراد الكم المقدارى جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقدارى
هو الجسم الطبيعى والعرض هو السطح والخط **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق فى الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثانى من المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفى طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشتركة لتقاطعها على قوايم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التى فى الجسم الاخر فانه لا يخالفه فى انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هى موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر سواء كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التى هى صورتها الجوهرية التى لا يزيد فيها جسم على جسم فهى من جملة
القسم الاول وهى صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعين المعرض للتقدير فى الابعاد الثلثة بتقدير محدودا او غير محدود
فهو العرض الذى من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدائية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشئ لانها شريكة فاعل الهيولى وهى علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لمهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشئ من المواد المحسوسة كيف
قد تضاعفت له جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض للمادة آه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمى بالمعنى الثانى من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادهما على المادة المعينة
وهى هى بعينها كما اذا اشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان تحقق عرضية الاشياء هو جواز
تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فبتبدل الاشكال على جسم واحد جوهرى يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر الا ترى ان الجسم الكرى
اذا تكعب فان مقداره المساحى مساو للذى قد كان اولا الا انا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هى فى قوة المتساوية
وما بالقوة غير موجود ويبعد وانما المتساوية فى الاجسام من الاجسام هى ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا الهيا
اى كان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحثا عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثانى
بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجودات الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات آه الاولى تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون داخلا فى
الوجه الاول الذى مبناه على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها فى علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد به بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهى المعقولات الثانية من جملة الاشياء

[حاشية: ... على الاطلاق وفى بعض النسخ ثلثة ابعاد ... صح]

التي وقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر مرارا ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي اه لما ثبت ان البحث قد يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقدار والعدد وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور على الوجه المذكور لا يقع الا في علم يتناول ما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس واحد من هذه الابحاث موضوع لعلم غير جسماني وعلم اخر عال بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع واحد واذا كان كل فموضوعها المشترك الذي يكون تلك الاشياء بوجوداتها وماهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امر عام محقق وليس ذلك الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء والممكن العام والامتنع والامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات في شيء **قوله** وكل قد يوجد ايضا اه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان المبحوث عنه المذكور فيما كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس تحدسها وتحققها بان تنتزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجودا بها وجودا لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ لا مهية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الاحتياج الى استعمالها في بيان بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو بحث عنها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقق مهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات اه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهم اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحثه عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت عرضيتها ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي يكون اه اي ليست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام و نحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز ان يختص بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مختصة

بشئ والامور من العوارض لاشياء كثيرة خاصة لكن لا على وجه الاختصاص لها بشيء من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشيء فيكون موضوعها في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولانه غني عن تعلم مهيته وعن اثباته اه هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق الذات غنيا عن التعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلثة في شيء من المعاني الا في الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود اه كل ما يلحق الشيء لذاته ولا يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التناقض حيث ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشا هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص او توهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع اه قد علمت ان فصول الجنس وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور التي تعرض للمهيات في الذهن والوجود ليس بمهية لشيء ولا ذا مهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقايق والماكانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله** وبعض هذه له كالعوارض اه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع مع كون الجميع مما يصدق عليه الموجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست بعوارض فلما سبق من انها ليست من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هي مندرجة تحت شيء من المقولات وعوالي الامهات بالذات بل بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول اه منشا هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولا تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي اه هذا هو الجواب الحقيقي المبني على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض له فلامكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدأ وكون الموجود المطلق ذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث المهية واما كونها من العوارض المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شيء مما اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا لحوقا اوليا او يلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص فان كون الوجود فاعلا او غاية وغيرهما من المبادى على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق
الشى لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتى له والبحث عنه مطلوب فى العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادى بحث عن الاعراض الذاتية
للموجود المط المطلوبة فى العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدء للموجود كله آه هذا جواب اخر عن ذلك
السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الموجود المط ذا مباد وبين كون الموجود المط من حيث كونه موجودا مط
ذا مباد وهذا التخصيص لا يخ عن تكلف فان البحث عن مبادى الموجودات الواقع فى العلم الكلى انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد
يكونها مبادى لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المط على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون
الموجود المط موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادى له من عوارضه اذ المبادى فى الحقيقة مباد للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة
وكما ان افراد الوجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادى الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذى
لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هى هى حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدء وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التس الى غير
النهاية لكان البحث عن مبادى الوجود بحثا عن عوارضه والتى يمتنع البحث عنها فى العلوم من مبادى الموضوع هى مبادى مهيته من حيث
هى هى لا مبادى افراده وهيهنا لم يقع البحث عن مباد مهية الوجود المط اذ لا مبدء له ولا مهية لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدء للوجود
كله لكان مبدء لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد وانت تعلم ان المبحوث عنه فى العلم الكلى من المبادى ليس على هذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل وجود مبدء لم يلزم منه الا التس لا كون الشئ مبدء لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال و
هو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التس انه على تقدير انحصار الموجودات فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود
ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد
وقال ايضا فى وجه اخر ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات ثم
واعترض عليه بعض معاصريه فى الوجه الاول انه على التقدير المذكور يلزم التس لا الدور واقول ان الدور الذى يستلزم الفرض المذكور
دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشئ بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشئ لاستلزامه كون شئ واحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشئ الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة فى جانب الموضوع
هى الوحدة الشخصية لا غير والا لا استحالة فى صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدته بالمعنى لا بالعدد الا ترى ان قولك ان الحيوان
يتوقف على المنى والمنى يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدور الا فى اللفظ وكذا قولك ان الحيوان
يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المنى المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير
صحيحين وقوله ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير
مايلزم من فرض ان كل موجود له مبدء ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير
صحيح اذ للوجود المطلق منقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المط يصدق على الوجود المع وان لم
يصدق عليه ولا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الوجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان نعيده وكان
كلام المستدل المذكور ماخوذ من هيهنا **قوله** انما المبدء للوجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الوجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا
التقييد والتخصيص فى هذا المقام فان المبدء لبعض الوجود مبدء للموجود المط وان لم يكن مبدء له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله
فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى الوجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادى الوجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه
مطلقا فان الموجود مطلقا او الممتنع لذاته عن كونه ذا مبدء لما يتحقق موجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود
لا طبيعة الوجود مطلقا **قوله** كساير العلوم الجزئية آه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع عن مبادى بعض افراد الموضوع لا عن مبادى
المشتركة لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادى المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا وللموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث
حقيقته المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مباد مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان يتولد اما عن مثله
او غير مثله وكل حيوان له مبدء محرك ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزء ولا مبدء مطلقا للحيوان من حيث هو

حيوان فلا يلزم عن مبادى الموضوع من حيث هو موضوع فى العلم الذى يبحث عن احواله البحث **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء آه
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التى بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسئلة يرد عليه
من غير تجشم وتكلف فيق للموصوف بها انه حكيم او منطقى او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بمجموع المسائل المدونة فيه او نفس تلك
المسايل المعلومة وليس المراد هيهنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد هو المعنى الثانى لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثانى ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم وتغير
هيهنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثانى اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هى العلوم والمسائل التى تحتوى ذلك العلم عليها وجزئياتها
هى العلوم التى موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هى العلوم التى موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكمم فقط يعنى لو خصص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهى وفى بعض النسخ بدل قوله لانها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلة والمعلولية وقد علمت ان كونهما من العوارض
للموجود باى وجه يصح وفى اى مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادى العلوم الجزئية مبادى العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التى يتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب لما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجوداتها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادى العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محة عن تلك المبادى ايضا فيكون تلك المبادى من جملة المسائل المطلوبة
فى هذا العلم وقوله لان مبادى كل علم اخص آه هذا وجه اخر والذى ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان هو البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود آه يريد تبيينا ان البحث عن
مبادى العلوم الجزئية باى وجه يكون وعلى اى كيفية يقع فى هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتى يبحث
عنها فى هذا العلم احوال للموجود المطلق الذى هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادى تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكونا مورا هى كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع و
بمعنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس مهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة لسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية ان لا يحتاج
المقسم فى انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والا
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج فى بعضها اعم وفى بعضها مساو وفى بعضها اخص مما خرج من القسم الاولى وكانت القسمة فى الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوفاة كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافى كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المط ومن جملة احواله اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص اخر التخصيصات والتقسيمات التى لا يجوز بعده تخصيص
ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحدث معه موضوع الطبيعى ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكمم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا فى العلم الاعلى والثانى كالكم المط فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم وهو موضوع العلم الرياضى لكن يجوز بعده تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المط من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المط الى كم متصل وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمى وغيره فالجسم التعليمى
مع كونه اخص من الكم المط بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المط من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعله جسما لا يتوقف

على جعله مقدارا او كذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا جعله كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما يتحقق بجعل
واحد هو موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود
موضوعه وحد مهيته والا كان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا يبحث عن وجود الكم المتصل ومهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا فافهمه وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عنه خبر المبتدأ يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر مهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر مهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم اه المباحث الموردة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها منحصرة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والمدة والعجز والتقدم والتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين المهية والوجود فهي كالوجود زايد على المهية خارجة محمولة
عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث المهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه
بحثها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا مهياتها فالبحث
عن المهية واحوالها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور اه ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان المعلوم به مما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجود
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوتى في التسمية ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذه العلوم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
به فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم اه قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا انما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا للمعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن لهذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما تكون في اليقينيات
الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي محصورة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدأ المبادي ومسبب الاسباب من غير سبب **قوله** ولهذا حد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود و
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا له لما تحقق فرد منه
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد فيما هي مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الا
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يخرج قسم مما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة مهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية كالكون كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث لحوقها العام لكونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف فاذا ما من شيء الا وله جهة الهية
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او نجارا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي يجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي يجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الهنا في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما ستتضح لك بسبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجودها
المادي بل من جهة وجودها المط ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** وكما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيهما نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم رب ارني الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشاركه الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر للجدل والسوفسطائي قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذ عند الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كانت

مقدماته مشهورة او مسلمة والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه اخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو في المغالطات المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يترائى بالحكمة ويدعي انه مبرهن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يرائي بانه جدلي وانه انما ياتي في محاورته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغيره نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تميز بين الحق والباطل حتى انا قال قال صدقا فهذا هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا وتشبيه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما اظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والثابتين عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورثيين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا الجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن هيهنا يبحث
عن المغالطة التي يكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اه منفعة فهو
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود وكل ما وجوده اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شئ او عدم كمال الشئ وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر البتة مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كمالية فقد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضرر والمضرة عبارة عما
به يقع التادية الى الشر للسبب المودي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشئ سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشئ سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشئ يكون مضرة لشئ اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية ينكشف بها شئ من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبدة وغيرهما فكونهما مذمومة ليس من جهة كونهما علما بل من جهات اخرى لا ينفك عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم في اقتنائها منتهيا الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون في بعضها اعانة على تحصيل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون منزلة من العلم الذي
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنتفع فيه من العلوم اجل رتبة واعلى منزلة من المنتفع فيها فلا يقال ان الحكمة نافعة في غيرها من العلوم

ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذا ان الاعتباران اى الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس
بحسب الاعتبار العامي انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية تنتفع من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والاسفل
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالي في السافل وللسافل في العالي وللمساوي في المساوي والمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها في ذلك الاطلاق معناها قريبة في معنى الخدمة والذي يفيده العالي للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجري مجراها وكذا في هذا الاطلاق الاعم اذا اريد ان يدل على خصوص هذا النوع في المنفعة فان الاقسام الثلثة من
الاسباب الموصلة للخير الذي يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسي او لا تقرر هذا
هذا وثبت ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التي
يخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستخداما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التي بين وجههما من انها
على سبيل الاستعلاء هي في افادة اليقين بمبادى ساير العلوم التي تحتها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقائق الامور
العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادي لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس في افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة معداته لان تستعد النفس لان تفيض عليهما من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم في افادة العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم به والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود في هذا العلم
فيه معرفة مبادى الاشياء سيما مبدء المبادي وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات والارض فكما ان وجود
ذاك مبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق مبدء لتحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم اه
هذا القسم من التاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره **قوله** واما الرياضي
فلان الغرض الاقصى اه لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة البادي جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن ما دام الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل شئ لا بوسيلة الحكمة فبقي الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هي مطالعة الحضرة الالهية وهي صنع الله بصنعه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشئ بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوى يعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة
المشرقية ان بعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن بصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحد وهذا كلامه
ثم اني اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية في الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه وكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه و
ملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبدء للعلم اه اجاب عن هذا السوال
بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التي لها مبادي من العلم الطبيعي غير المسائل هنا التي هي مبادى في ذلك العلم المسائل من
العلم الطبيعي التي هي مبادى في هذا العلم غير مسائله التي لها مبادى في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل اخ ثاني الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التي يستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هناك مع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون مبدء العلم مبدء بالحقيقة اه ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود
وعلته واطلاق المبدء فيه على الحقيقة وفي الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشئ دون حقيقته وعلته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا متشابهة ومبدأ هذا البرهان من الحس وهو ليس عبدا حقيقيا واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئته فهيئة سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علة المقومة له ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهي معلومة المتقوم به ومبدائية المعلول انما يعطى العلم لعلة ما ومبدائية العلة انما يعطى العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد ثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان وفي علم اخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول في بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه الدور ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في اجزائها في ما هو بصدده من دفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل له مقدمة اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله وخصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لبيان من علمين مختلفين احدهما تحت الاخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كانت للحظ مبدأ ان قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته القريبة مثاله ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في تشابه الحركة الاولى وثباتها لكن الطبيعي ياخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف ياخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا انيا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطى البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل وان اعطى من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مبادئ بينة بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق **قوله** فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما اه لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق لمقصوده كرر عليها اجمالا زيادة في التوضيح والتاكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا اه لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على ساير العلوم وان هذا التاخر له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لا حق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها وتارة من النظر في الحركة وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا حتى لا ينتهي الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وان له مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد يخرج من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية فهي ذلك المطالب طريق اخر لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر والتغير وكذا في الهيئة ومبدائيته للكل ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف فالاشرف كل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوايد ثلثة احدها استحقاق هذا العلم للتقدم على ساير العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى الجواب الخر عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء المتالهين في خلق السموات والارض المتدبرين في الافاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم اياتنا

في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يبرهنون على وحدانيته وساير صفاته فهو البرهان على كل شيء صدر عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شيء على الترتيب العقلي والمعلولي فبراهين هذا المسلك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا انها ضروريات بحسب وقت ما او ما دامت ذات ما ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا النهج عن ساير العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهي في اللوازم والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي من قبيل استثناء الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية قاصرة عن سلوك هذا النهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومباديها وتقسيماتها والاحاطة باطرافها فيا حذ في استيناف موضوع اخر تحت حظ الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات والمنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك طريق اللم في معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من اقسام الوجود كالجسم الطبيعي المطلق في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين بل يحتاج في معرفة ساير الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يعجز الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع الاخص من تحيره عن النظر في احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي يرجع الى حال ذلك الموضوع الجزئي الواقع الى حال موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر **قوله** ويعني بالطبيعة اه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد ههنا لانها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض وقوله فقد قيل الخ تائيد واستشهاد على صحة المراد **قوله** ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود في نفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها في انفسها فالاول هي المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدي من المحسوسات فاذا تمت خلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدأ الفياض انوار الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى النفس العاقلة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا في سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدو من مبدأ الوجود فلا جرم كان حدوث وجوده والعلم بالشيء ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد الطبيعة **قوله** ولقائل ان يقول الامور الرياضية المحضة اه المراد من الرياضية المحضة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوام حقيقته كالفلك في علم الهيئة والهواء المكيف بالنغمات والايقاعات الصوتية في الموسيقى وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة ومنشأ السؤال وان كان امر لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا يتعلق بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على ان غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا مما يبحث عما لا تعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التي لا تعلق لوجودها ولا لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهية والحد فظاهر وكل بحسب الوجود الوهمي واما تجردها في الوجود الخارجي فكما عند بعضهم من يرى ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فبتحقيق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه
المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان الوهم يجردها والقول بتجردها عن المادة في الوجود الخارجي باطل عنده كما سيجي
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لاية نسب
واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجعولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك منا ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها لشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات
الفرق الذي ذكره في ذينك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يتخالف فيها جسم وجسم
بهذا المعنى ولا الجسم بل النسبة من النسب كالتضعيف والتنصيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن يسمى المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اثبته وذكره في نفس المقدار اثبته وذكره في انواعه الثلثة ايضا فبما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار نفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه كذا
وذلك لان من افراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية والبعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحوج قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يندفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان هيهنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او مائة

او الفا او غير ذلك او ككونه زوجا او فردا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير
ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليميات الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التي هي مبدء
العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد يكون مؤلفا من تكرر احاده امتماثلة كما هو التحقيق عندنا
فالعدد الذي من باب الكم هو يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها
قوله فالحساب ليس نظرا في ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار
الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي وكذا معنيي السطح والخط ايضا فلا تغفل **قوله** في جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان
يتعرضوا في صدر كتاب شرعوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا ليحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف وهو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه
من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها
القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله لتطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب
يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سيذكرها في كل فصل من مقالاته
وهو الغرض من القسمة وقد ذكر انفا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع لهذا العلم
فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري لان واضعه هو الله بالوحي والالهام لانبيائه عليهم السلم وانما اخذ السابقون من
الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاشبه ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه
التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله بيد الناس مودوعا من الاقدمين صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها
ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لا يقال لم يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فانتشر بعده في العالم ولم يبلغ احد شاوه من الاخرين اشركنا الله
في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع و
النوع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل
الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الحق
على الحق فهذه عمدة انحاء التعاليم **قوله** ان يعرف حال نسبة الشيء والموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل فانه
يذكر فيه ان معناهما يرتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى الماهيات نسبة لازم لا مقوم وان مفهوم وجود العام الاثباتي غير
وجود الخاص بكل شيء الذي هو عين مهيته في الخارج وان مفهوم الموجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر لا بالتساوي
فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد **قوله** وحال الوجوب في الوجود الضروري اي يعرف حال الوجوب في الواجب والامكان للممكن
وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعاني الثلثة ايضا يرتسم في النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور ويذكر في الفصل
الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدء لغيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا امكان له في الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته وبغيره
الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وان ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في الفصل الذي بعد الفصل الثاني لهذا الفصل وفي الذي يتلوه
قوله وفي الحق والباطل ذكرهما في الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدء المبادي في العلم وهو ان الايجاب والسلب
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير وفيه ان ذلك على الفيلسوف لا على المنطقي ولا على غيره من اهل العلوم
الجزئية **قوله** في حال الجوهر وكم اقساما هو اه وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** فان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا يحتاج الموضوع يعني الموجود

في ان يكون

فی ان یکون جوهرا مطلقا الی ان یصیر طبیعیا او تعلیمیا کذلک لا یحتاج فی ان یکون اقساما اولیة له الی ذلک کوجوده ذا ابعاد ثلاثة وکذا فی اقسام اقسام ککونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل فی ان یکون نوعا من انواع شیء من هذه الامور الخمسة ککونه نفس فلک من الافلاک او کوکب من الکواکب او جسمه او صورته او صورة لشیء من العناصر او العنصریات او نفسه او مادته فهذه الاجناس والانواع کلها یصلح لان یبحث عنها فی هذا العلم وبالجملة کل ما لا یحتاج فی وجوده الی سبق استعداد او حرکة وکیفیة لاحقة فی غریبة من الاحوال الذاتیة للموجود بما هو موجود حری بان یکون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان تجرد الاحصه عن الموضوع لا یوجب ان یکون العارض من الاحوال الغریبة له **قوله** فیجب ان یعرف حال الجوهر الذی هو کالهیولی اه ای انها موجودة وانها جزء الجسم الطبیعی وانها موضوعة للاتصال الجوهری ومقابله وانها بسیطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلک کلها فی الفصل الثانی من المقالة الثانیة **قوله** وهل هو مفارق الی قوله وما نسبته الی الصور وذلک فی الفصل الثالث منها وذکر فیه ایضا ابطال کون مبادی الاجسام اجساما غیر منقسمة کما نسب الی ذیمقراطیس وتجویز تولد المقادیر علی مادة واحدة بالتخلخل والتکاثف الحقیقیین او غیرهما واثبات صورة طبیعیة غیر الصورة الجرمیة **قوله** وان الجوهر الصوری کیف هو الی قوله والمحدودات ذکر هذه الامور فی الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة علی المادة وبیان کیفیة التلازم بینهما وان لکل منهما علیة ومعلولیة للاخر علی وجه لا یلزم منه دور مستحیل وبیان حد حقیقیة کل منهما متمیزا عن الاخر مع کون کل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر **قوله** فینبغی ان یتعرف فی هذا العلم طبیعة العرض اه ذکر فی فصول المقالة الثالثة الاشارة الی حال المقولات التسع التی ذکرها بهیاتها وحدودها فی اوایل المنطق واثبت وجودها وعرضیتها وابطل اولا القول بجوهریة الکم بقسمیه وبین حال الواحد وانه مقول بالتشکیک علی معان ثم ذکر حال الکثیر وابان عن عرضیة العدد ثم بین ان الکیات المتصلة اعراض ثم عطف علی العدد بتحقیق مهیته وتحدید انواعه وبیان اوائله ثم بین ان التقابل بین الواحد والکثیر من ای قسم من التقابل ثم اثبت کون الکیفیات اعراضا وبین ان العلم الذی هو من جملة الکیفیات النفسانیة عرض ثم تکلم فی الکیفیات التی تختص بالکمیات واثبت وجودها وعرضیتها ثم ذکر القول فی المضاف وحقق مهیته وانها موجودة فی الاعیان ودفع وقوع التسلسل فیه **قوله** وتعریف مراتب الجوهر اه اشارة الی ما ذکره فی فصول المقالة الرابعة فانه ذکر اولا اقسام التقدم والتاخر والحدوث ثم بین معنی القوة والفعل والقدرة والعجز واثبت حال الامکانات وموضوعاتها وبین ان امکان المفارقات لیس قبل وجودها ولا امکانها موضوع الانفس بهیاتها وان کل متکون مسبوق بمادة هی حاملة امکان وان امکان الاعراض فی موضوعاتها وبین ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف التام والناقص والمکتفی وما فوق التمام وعرف الکل والجمیع والجزء **قوله** ویلیق بهذا الموضع ان یتعرف حال الکلی والجزئی اه اشارة الی المذکور فی المقالة الخامسة فانه ذکر فی الفصل الاول منها تعریف الکلیات الطبیعیة وکیفیة وجودها فی الاعیان ووجودها فی النفس وفی الفصل الثانی منها کیفیة لحوق الکلیة للطبایع العامة والفرق بین الکل والکلی والجزء والجزئی وفی الثالث منها تعریف الجنس وذکر معانیه والفرق بین الجنس والمادة وانه کیف یتصور الجنس فی المرکبات وفی الرابع منها کیفیة دخول المعانی الخارجة عن الجنس الطبیعی فی الجنس وفی الخامس منها تعریف النوع وفی السادس تعریف الحد والفرق بین الاشتقاق والمحمول علیه ودفع الشکوک فیه وفی السابع منها حال الحد واختلافه فی الاشیاء وان فی بعض الحدود زیادة علی المحدود وانه قد یکون اجزاء الحد لاجزاء المحدود وقد لا یکون اجزاء الحد اکثر مما یحد المحدود **قوله** ولان الموجود لا یحتاج فی کونه علة اه اشارة الی المذکور فی فصول المقالة السادسة من البحث عن الاحوال العلل الاربع والاعراض الذاتیة لواحدة واحدة منها فان اعراض کل منها ایضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان کون الموجود مادة او صورة او غیر ذلک لکونه علة مطلقة لا یفتقر الی صیرورته طبیعیا او تعلیمیا فذکر فی الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها علی الاجمال وفی الثانی بین مذهب اهل الحق فی ان کل علة مع معلولها وحقق القول فی العلة الفاعلیة والفرق بینها وبین ما یسمونه الجمهور من اهل الکلام فاعلا وفی الثالث منها ذکر المناسبة بین الفواعل ومعلولاتها وفی الرابع منها ذکر حال العلل الاخری من العنصریة والصوریة والغائیة واقسام کل منها وفی الخامس منها ذکر اثبات الغایة ودفع الشکوک فیها والفرق بینها وبین الضروری وهو غایة بالعرض وبیان الوجه الذی به یتقدم علی سایر العلل والوجه الذی به یتاخر عنها جمیعا وبیان الفرق بین الغایة بحسب القوة الفکریة والتی بحسب القوة الخیالیة التی فی العبث والجزاف وذکر فیه

ان مبادی

ان مبادی الشر داخلة بحسب الضروری الذی من جملة الغایات بالعرض واثبت ایضا لکل من هذه العلل ابتداء ومبدأ وانها لا یذهب الی غیر النهایة **قوله** ثم الکلام فی التقدم والتاخر اه وما یلوه الی قوله فهذه وما یجری مجراها الواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالیة الی جمیع ما ذکره فی المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذکورة فیها نسبتها الی الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال للشیء کان الامور المبحوث عنها المذکورة فی المقالات السابقة علیها نسبتها الیه نسبة الانواع والاضافات للشیء والامور التی یبحث عنها فی المقالة الثالثة والسابعة هی من احوال الموجود بما هو واحد وهی احوال الوحدة ومقابلها من الکثرة واعلم ان الوحدة عندنا عین الوجود بالذات وغیره بحسب المفهوم وعند الشیخ زایدة علیه وهی لحصة الاعتبار من الوجود عنده وعلی ای التقدیرین فالبحث عن احوالها ایضا یرجع الی البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا یتوهم ان الموضوع فی هذا العلم غیر واحد **قوله** ولان الواحد مساوق للوجود اه اشارة الی المذکور فی المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان کثیرا من هذه المباحث اعنی احوال الواحد والکثیر والتقابل بینهما ونسبة العدد الی الموجودات ونسبة الکم المتصل الیها واثبات عرضیته واقسامه وابطال القول بجوهریتها واثبات عوارض العدد وعوارض الکم المتصل من الاشکال وغیرها مما ذکرها فی المقالة الثالثة واما المذکور فی السابعة ففی الفصل الاول منها ذکر من لواحق الوحدة الهوهو واقسامها من التشابه والتساوی والتوافق والتشاکل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات عارضة للکثیر بما هو واحد ولواحق الکثرة من اصناف الغیریة والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقیقی والمشهوری فان هذه عارضة للکثیر بما هو کثیر وفی الثانی منها ابطل مذهب افلاطون ومن قبله فی الصور المفارقة وفی الثالث منها ابطل القول بالتعلیمیات المفارقة عن المادة **قوله** ثم بعد ذلک ینتقل الی مبادی الموجودات اه اشارة الی المذکور فی المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدأ الاول ووحدانیته وصفاته الاولی وانه تام وفوق التمام وکیفیة تعقله للکلیات وللجزئیات ونسبة المعقولات الیه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمی وهذه فی المقالة الثامنة ثم کیفیة مبدئیته للاشیاء وخصوص دوامها عنه واثبات المفارقات العقلیة وکیفیة تحریکها للافلاک وانها محرکات فاعلیة بعیدة لها بوجه وانها محرکات غائیة بوجه اخر واثبات النفوس الفلکیة وانها محرکات فاعلیة قریبة لها وکیفیة صدور الاجسام وغیرها من المبادی العالیة لیعلم انها من المتشوقات العقلیة و کیفیة ترتیب وجود العقول والنفوس السماویة والاجرام العلویة من المبدأ الاول وحال تکون الاسطقسات من العلل الاولی واثبات العنایة الالهیة وکیفیة دخول الشر فی قضاء الاله وکیفیة معاد الاشیاء الیه علی عکس ترتیب البدایة عنه وهذه کلها فی المقالة التاسعة **قوله** ویدل فیما بین ذلک علی جلالة قدر النبوة اه اشارة الی المذکور فی المقالة العاشرة فذکر فی الفصل الاول منها بعد الاشارة الی المبدأ والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماویة واحوال النبوة وکیفیة دعوة النبی علیه واله السلم الی الله ان الابتداء منه والمعاد الیه وذکر فی الثالث منها العبادات ومنافعها فی الدنیا والاخرة وفی الرابع منها عقد المدینة وعقد البیت من النکاح والسنن الکلیة فی ذلک وفی الخامس منها حال الخلیفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الی السیاسات والاخلاق والمعاملات وبه ختم کتاب الشفا **قوله** مما یکون فیه تنبیه علی الغرض وهو تعیین موضوع هذا العلم وانیته لا من جهة الاکتساب بقول شارح او حجة **قوله** وان لم یکن التعریف الذی یحاول اه اعلم ان التعریف علی وجهین احدهما ان یکون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثانی ان یکون الغرض فیه التنبیه علی الشیء وتعیین مفهومه واخطاره بالبال من جهة المفهومات المعلومة للنفس لشیء وان کان ذلک الشیء اخفی من المعرف فی نفس الامر فتعریف الوجود علی الوجه الثانی جایز وعلی الوجه الاول غیر جایز **قوله** لو کان کل تصور اه اعلم انه لیس یجب ان یکون کل تصور مکتسبا والا لزم التسلسل اما فی موضوعات متناهیة وهو الدور او فی موضوعات غیر متناهیة وهو المسمی بالتسلسل المطلق **قوله** واولی الاشیاء بان یکون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاکتساب الی ما یکون اولی التصور وذلک الشیء لا محالة اعرف الاشیاء وابسطها واعمها ومن هذا القبیل الوجود وما یجری مجراه لکونه غایة فی العموم اولی التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ینبغی الاکتفاء ههنا علی هذا القدر بل یجب علی الحکیم فی هذا المقام ان یبین امورا ثلثة الاول ان الوجود اولی التصور الثانی انه یمتنع تعریفه الثالث انه اول الاوایل فی التصورات وهذه المباحث متغایرة وان کانت متقاربة اما بیان الاول فذکروا فیه وجهین الاول ان العلم بان الامر لا یخلو عن النفی والاثبات علم بدیهی اولی والتصدیق مسبوق بالتصور فهذا

بما هو کثیر

العلم

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق فی التصور علی الاولی اولی بان یکون اولیا فتصور الوجود بدیهی اولی الثانی ان علم کل
انسان بوجود ذاته غیر مکتسب وهو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المط سابق علی العلم بوجوده السابق علی الاولی اولی بان یکون
اولیا فتصور الوجود بدیهی اولی ولنا فی هذا المقام خوض فی عرفان الوجود لیس هنا موضع بیانه واما بیان الثانی وهو امتناع تعریف
الوجود فبانه لو امکن تعریفه فهو اما ان یکون بنفسه او بامر داخل فیه او بامر خارج عنه والاول ظ البطلان وهو کون الشیء معلوما
قبل کونه معلوما وکذا الثانی لان اجزاءه ان کانت کلها وجودات او معلومات او بعضها کان الوجود الواحد وجودات وکان الفرد جزء
من الطبیعة ویلزم ایضا احتیاج الشیء الی مثله وان لم یکن وجودیة فعند اجتماعها اما ان یحدث صفة الوجود او لا یحدث فان لم یحدث
کان الوجود عبارة عن الامور العدمیة وان حدثت لها صفة الوجود فیکون ذلک المجموع مقدما علیه اما فاعلا له او قابلا له فیکون التعریف
بالذاتی تعریفا بالخارجی هف واما التعریف بلوازمه الخارجة فهو ایضا بط لانا ما لم نعرف وجود ذلک اللازم واتصاف الوجود به لم یکن ذلک
معرفا له والاتصاف ایضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف لشیء فیلزم تعریف المط بالمقید بل تعریف الوجود بالموجود واما بیان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوایل فی التصور وذلک لانه اعرف الاشیاء فان معرفة کل شیء عبارة عن حصوله لنا وفی ضمنه مطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول کذا وحصول ذلک والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجدانی والمنازع ههنا مکابر **قوله**
ولذلک من حاول اه اعلم ان قوما کانوا یحدون جمیع الاشیاء فحدوا الوجود ایضا لما التزموا ذلک وقد علمت بطلان ذلک ووجوب
انتهاء المبادی فی العلوم الی الاولیات وانه لا یتبین الشیء بما هو اخفی او یساویه فی المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعریف للوجود
علی الوجه المطلق من حیث ان کل ما یوصف به الوجود یوجب کونه او وصفه موجودا فی نفسه وموجودا للوجود فذلک تعریف للشیء
بما لا یعرف الا به فان الموجود من حیث انه موجود لا یعرف الا بالوجود فکیف یعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذی ینقسم الی
القدیم والحادث وهما لا یعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان کان ولا بد الخ مراده لو سلم
انهما قسمان ذاتیان للوجود لا زمان له بان لا یخلو عنهما البتة فهما من اقسام الوجود وللوجود اعرف منهما اذ کثیرا ما یتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم یتضح لی ذلک الا بقیاس اه ومن سخیف الکلام ما اورده بعض الناس علی الشیخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طریق الحس من غیر حاجة الی قیاس ولم یتفکر هذا القائل ان الفاعلیة لیست من الامور التی ینالها الحس ولم یتفکر ایضا
انها اذا کانت محسوسة فهی من ای جنس من المحسوسات وبایة حاسة یقع ادراکها واعجب من هذا ان الشیخ قد نبه فی الفصل الاول
من هذا العلم علی فساد زعمه حیث قال واما الحس فلا یودی الا الی الموافاة ولیس اذا توافی شیئان وجب ان یکون احدهما سببا للاخر فاذا
لم یمکن ادراک مطلق السبب والمسبب بالحس فبان لا یمکن ادراک الفاعل والمنفعل به کان اولی اذ العام من کل معنی اعرف من الخاص منه
عند الحس ایضا کما عند العقل کما حققه الشیخ فی اوائل الطبیعیات **قوله** ونقول ان معنی الوجود ومعنی الشیء اه لما فرغ من بیان
ان کلا من مفهومی الموجود والشیء بدیهی مستغن عن التعریف وان کان لکل منهما الفاظ مترادفة حاول بیان انهما متغایران فی المعنی ومتساوقان
فی التحقق لیس احدهما اعم مطلقا ولا من الاخر اما بیان الاول فبقوله فان لکل امر حقیقة هو بها ما هو الی اخره واما بیان الثانی فبقوله ولا
یفارق معنی الوجود ایاه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بینهما انه یصح ان یقال حقیقة کذا موجودة ولا یصح ان یقال حقیقة کذا شیء وفی
هذا التعلیل نظر فان للمنازع ان یمنع عدم صحة ان یقال حقیقة کذا شیء او یمنع الفرق بینهما فی الصحة وعدمها وعکس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقیقة لا یقال حقیقة الا عند اقتران الوجود بها فیکون قولنا حقیقة کذا موجودة کانه یقال المهیة المقترنة بالوجود لها وجود واما التعلیل فی
عدم صحة ان یقال حقیقة کذا شیء لانه غیر مجهول فلیس بتام لانه لیس من شرط ما یصح ان یکون مجهولا فالبدیهیات التی هی مبادی الاول صحیحة
ان کانت غیر مجهولة **قوله** وهو الذی سمیناه الوجود اه اعلم ان المفهوم من کلام الشیخ فی هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترک بین
امرین فقد یطلق ویراد به المفهوم العام البدیهی وقد یطلق ویراد به المهیة المخصوصة کمهیة المثلث ومهیة الانسان والحیوان لکل من الوجود
والشیئیة مفهوم عام مشترک وامور مخصوصة فی الاعیان والاذهان یطلق علیها ذلک المفهوم لا باشتراک الاسم فقط نعم الوجود مقول
بالتشکیک علی افراده بوجوه من التشکیک ففی بعضها اقوی وفی بعضها اضعف وفی بعضها اقدم وفی بعضها لیس کذلک والمهیات لیست کذلک
وایضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامی شرح اسمائها انه انسان او فلک او مثلث او غیر ذلک ثم یلزم الجمیع فی الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الی اقسامه کنسبة الشیء الی اقسامه ولکن اقسام الشیء معلومة الاسامی والخواص والحدود ولیس کذلک اقسام الوجود والسبب فی
ذلک ان انحاء الوجودات هویات عینیة لا صورة لها کلیة فی الذهن حتی یوضع لها اسام بخلاف اقسام الشیء فانها قد یکون مهیات ومعان کلیة
فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومزال الافهام ثم الفرق بین الوجود والشیئیة مما لا حاجة فیه الی ما تکلفه الشیخ فی بیانه فان افراد الوجود
هویات بسیطة لا جنس لها ولا فصل ولا هی ایضا مفهومات کلیة ذاتیة او عرضیة بخلاف اقسام الشیئیة کما مر فکان الفرق حاصل بین
مهیة المثلث ووجودها الخاص به فکذا الفرق حاصل بین مطلق الشیئیة ومطلق الوجود **قوله** ولا یفارق لزوم معنی الوجود اه
شروع فی بیان المساوقة بین الوجود والشیئیة واعلم ان بعض الناس ذهب الی ان الشیء اعم من الوجود واحتج علی ذلک بان الذی یمتنع
وجوده او یمکن ولکنه معدوم هو شیء لا محالة لان له صورة عقلیة ولیس له وجود فی الاعیان وحاصل ما ابطل به الشیخ احتجاجهم و
بین خطائهم فی هذا التعلیل ان کل ما هو شیء فی عین او ذهن فهو ایضا موجود فیه وکل ما لیس بموجود فی الاعیان فهو ایضا
لیس بشیء فی الاعیان وکما انه شیء باعتبار معقولیته فهو موجود فی الذهن بهذا الاعتبار فلا انفکاک بینهما بل الوجود المط من دون
شرط یوازیه شیئیة مطلقة دون قید الذهنی یوازی الذهنی والعینی یوازی العینی والتعلیل المذکور لا حاصل له ومنهم من احتج
علی کون الشیئیة اعم بان الشیئیة یعم الوجود والمهیة التی یعرض لها الوجود فهی اعم منها وقد عورض بان الوجود یقع علی المهیة
المحضة وعلی اعتبار الشیئیة اللاحقة لان لها وجودا ولو فی الذهن فهو اعم منها فالحق ان کلا منهما اعم باعتبار من الاخر
بوجه لیس شیء منهما اعم مطلقا ولا من الاخر وانما الکلام فی المقام الثانی **قوله** وان ما یقال ان الشیء هو الذی یخبر عنه اه اعلم ان عمدة الاستدلال
القائلین بشیئیة المعدوم ومساوقته هو ان المعدوم مما یخبر عنه وکل ما یخبر عنه فهو شیء فالمعدوم شیء والشیخ صحح کبری هذا القیاس و
فصل القول فی الصغری بانه ان کان المراد من المعدوم المذکور فیها المعدوم فی الخارج فهی مسلمة ولا یلزم من ذلک صحة دعواهم بجواز الاخبار
عن المعدوم الخارجی الذی له صورة ذهنیة من جهة وجوده الذهنی فبالحقیقة وقع الاخبار عن الموجود وان کان المراد من المعدوم
المط فهی باطلة اذ المعدوم المط لیس عنه خبر اصلا ولا له صورة یشار بها الی خارج سواء کان الخبر عنه بالایجاب کما فی الموجبة المحصلة
او بالسلب کما فی الموجبة السالبة المحمول لان مقتضی الرابطة المعبر عنها بهو سواء کانت ملفوظة او لا وجود للموضوع اذ مفادها هو الرابطة
هی الاشارة الی وجود شیء لشیء والاشارة الی المعدوم الذی لا صورة له ذهنا وخارجا محال ثم هی عبارة عن ایجاب شیء علی شیء اخر وکیف یوجب
شیء علی معدوم لانه مرجع قولنا المعدوم کذا ان وصف کذا موجود لما هو معدوم وهو بدیهی البطلان ویحتمل ان یکون قوله واذا اخبر
عنه بالسلب ایضا فقد جعل له وجود اشارة الی الحکم السلبی اذ تقرر فی مقامه ان القضیة السالبة یشارک الموجبة فی استدعاء الموضوع
والذی یقال من ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بینهما فی استدعاء الوجود من جهات
کان بخصوص الحکم الایجابی اقتضاء اخر لوجود الموضوع لا یکون هذا الاقتضاء فی الحکم السلبی اذ سلب الشیء عن المعدوم جایز واما ایجاب الشیء
للمعدوم فهو مح من هذه الجهة یقتضی الایجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحکم فکلاهما مشترکان فی استدعاء وجود
الموضوع وفی المحصورات خاصة یقتضیان جمیعا ذلک من جهة عقد الوضع فیها الذی هو بمنزلة حکم ایجابی بخلاف الشخصیات والطبیعیات
قوله والمعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب اه لذلک نقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فیه بعدم الاخبار عنه وهو کشبهة
المجهول المط المشهورة وجوابه بعینه کجوابها والقوم ذکروا وجوها کثیرة فی حلها لکن لیس شیء منها مما یسمن او یغنی ونحن بفضل الله وجوده فککنا
العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزید علیه ولا ترتیب فیه وملخص جوابنا ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالایجاب کلام موجب صادق
لا تناقض فیه بنفسه اذ لم یقع الخبر عن افراد المعدوم المط کما فی القضایا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبیعة المعدوم
المط کما فی القضیة الطبیعیة اذ لا طبیعة له بل حکم فیه علی عنوان لا مرباط الذات وذلک العنوان من افراد الموجود ولیس فردا لنفسه ولکن یحمل
علی نفسه بالحمل الذاتی فهو من حیث کونه موجودا یوجب صحة الخبر عنه ومن حیث انه عنوان المعدوم المط وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه
فاذن فی هذا الموضوع من حیث مفهومه ومن حیث وقوعه مخبرا عنه اعتباران متناقضان فی الصدق علی شیء لکنهما اجتمعا فیه بوجه اخر فان
الموجود والمعدوم متناقضان فی الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا ارید باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بینهما فمفهوم المعدوم
المط جاز ان یکون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعینه فرد من الموجود المط لاختلاف الحملین فی هذا الخبر والحکم ایضا اعتبار

مناقضان ولكن اجتمعا الامن جهة التناقض فان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يق من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما
ان موجودية للموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه **قوله** وعند القوم الذين يرون
هذا الراى اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم خيالات عجيبة فقالوا ان المعدوم الممكن شئ هو ثابت وسلموا ان الممتنع
منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت صادقا على الموجود والمعدوم وعلى امر ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه حالا او على بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشئ لظنهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذي هو المنفي المحض عنده وهو مما لا شيئية له وقالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها في الاذهان
شئ كما نبه عليه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه اه في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وساير هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شئ ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب له والسلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذا بان يحكم الاخبار عنه ممتنع كاذب **قوله** بان هذا
المعنى يصح اي معنى القيمة يتحقق في معقول اخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس فههنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن يكون
فالمعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بانه معقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغني ان قوما يقولون اه
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة للشئ واسطة بين الموجود
والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشئ واعلم ان من جملة ما يفضحون به هو ان يق لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشئ من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشئ يجوز ان يوصف بها الشئ
فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو مح فان منعوا اتصاف الشئ بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شئ فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشئ بامر ثابت له فليس بشئ
وقد قالوا انها شئ وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هف
وسياتي ايضا ان يق اجمالا المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجوده الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولو لا تضييع الوقت لنقلنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** فهؤلاء ليسوا من المميزين الظ ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل و
البراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقتهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
مناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ومجادعة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اه
اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه مشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود ثم قال الشيخ تعالى هذا الاحتجاج ليس بمغن فان فصول الجواهر وهي مع ذلك فصول جواهر واما كيفية الصورة في هذا فهي بصناعة
اخرى لا يفي به المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
في مباحث المهية والحق ان يق في نفي كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان الوجود

لوكان

لوكان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما للمهية وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقويم معناه بل في تحصيل
وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنسا لاحتاج الى فصل
مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقررا لمعناه ومقوما للمهية فلزم كون المقسم
مقوما هف وبمثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل
في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرير المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا
لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس
بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصور الاشياء محصلة الوجود والا
فهو ايضا مهية كلية والوجود زايد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصى **قوله** فانه معنى متفق فيه اه
معنى ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم ببيانه
بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن للموجودات
مقاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد
في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين
القبيلين كالمناسبة بين الموجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات
فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شئ لو كان بخلاف الوجود في الاخر لم يكن ههنا شئ واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه
بل يكون ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك
فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله**
على التقديم والتاخير اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في
بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى
من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلا مقدم على
الهيولى بالطبع او كل واحد من الهيولى والصورة مقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شئ من هذه الامور
متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه بتقدم وتاخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود
هذه ووجود الجسم موخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكونا بنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان
وفيه وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب
على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر النفسي فان ما فيه التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي
بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون
بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شئ اخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود
فكذا اذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وبه وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر
الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء و
المهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا يتبين البرهان على ان للموجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام المنتسب
بل له افراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي بعدة بنفس ما اضيف اليه
من الامور كسائر الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن
انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود
فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم

الاذ

الادنى عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى فى معنى الجوهرية لا فى الوجود لانه اعتبارى وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى فى باب الحيوانية من بعض الاخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس المتحرك فالذى حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذى حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف فى نفس المعنى المشترك فيه وبه و كل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون له علم واحد اه هذا هو الذى اشار اليه فى عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلاجرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احواله ولحوال اقسامه الذاتية وكان ان هذا الموضوع شامل لجميع الاشيا وفيه ما هو مبدء لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا لجميع العلوم على اختلافها وفيه ايضا مبدء ساير العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل فى تعريف هذه قد تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعنى الواجب والممكن والممتنع الاعلى وجه العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضرورى وجوده وعدمه او الذى اذا فرض موجودا او معدوما لم يعرض فيه مح ثم نقول الضرورى هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او الذى اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضرورى الذى لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذى ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور ظ واعلم ان فى بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه مح والواجب نفس ما عدمه مح وليس لاحل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يق ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده مح فان المح نفس الممتنع وهو تعريف الشئ بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها مح لامور اخرى فاذن ينبغى ان يوجد هذه الاشياء من الامور المبنية فلا يعرف شئ منها وان كان لابد من التعريف فليوخذ بعضها بينا بنفسه ولكن اولى هذه الثلثة ان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا تاكد شئ منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بغيره فالحال اعرف من حال العدم والحال الوجودى اعرف من حال العدمى **قوله** فقد رايت فى انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة فى لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان اقسامها تسعة فنون فى كل منها كتابا صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يونانى الاول كتاب ايساغوجى صنفه فرفوريوس يبين فيه معانى الالفاظ الخمسة للكليات الثانى قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية يبين فيه المعانى المفردة الذاتية الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث بارير ميناس يبين فيه تركيب المعانى المفردة بالايجاب والسلب ليصير قضايا الرابع انولوطيقا يبين فيه تركيب القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيد العلم الخامس افودوطيقى ويقال له انولوطيقا الثانى ايضا يعرف فيه شرايط القياس ومقدماتها التى بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا تبين فيه شرايط القياس النافع فى مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبيين البرهان فى كل شئ السابع سوفسطيقى وهو تعريف المغالطات الواقعة فى الحجج والقياسات الثامن ريطوريقى يبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسية التاسع فوايطيقى يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر فى الفصل الرابع من المقالة الاولى من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعنى الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامى والخاصى والذاتى والوقوعى والاستقبالى والاستعدادى وغير ذلك واقسام الامتناع كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهمنا هذه الاشياء المذكورة فى هذا الفصل التى من جملتها بيان المساواة بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشئ ولا يوصف بشئ ولا يخبر عنه بشئ وان هذه الاضافات الواقعة فى مثل قولنا العنقاء معدوم او شريك البارى ممتنع ترجع الى مفهومات عينها العقل فيصفها بامور عقلية والا فعروض العدم للشئ ليس الا بطلانه راسا

تيضح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اى قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودى وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فان المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هى بعينها الهوية المبتدئة على ما هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما تشبثوا به الكتب من الادلة التى ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسنه الخطيب الرازى حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه الاول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثانى للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك ان المعدوم اذا اعيد اه تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله فى المهية وجميع العوارض لان حكم الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم بط لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما فى المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذى كان معدوما والمثل الاخر ليس الذى كان معدوما رجع الى ان هذا فى حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز فى نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز الم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما فى المهية واما فى العوارض الشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب فى بيان نفسه لان الكلام فى انه مع تجويز الاعادة لشئ و فرض مثاله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثانى فبان فرض الشيئين من جميع الوجوه حيثما كان وان كان دفعا للامتياز الواقعى لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعى بمجرد وضع الاعادة **قوله** وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر فى استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع لوازم شخصية وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان فى الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراى لكن اللازم بط لافضائه الى كون الشئ مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود فى وقته ففيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو فى الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود فى الوقت الثانى لا الموجود فى الوقت الاول ودفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتداء والامتياز بينهما ضرورى وهذا الوجه لا يبتنى على كون الزمان من المشخصات بل يكفى كونه من الامور التى هى امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التى لها امثال من نوعها واقعة فى الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد فى الوقت الاول يكون مبتداء وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يق لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا فى زمان سابق وهذا فى زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول فى دفعها انه لا يحتجب عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعانى الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق فى مقامه وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا انتسابه كل جزء الى غيره من بواقى الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس فى الغد كان مع كونه فى الغد امس

لان كونه امسا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول البرهان المبتدأ كونه مبتدأ عين هويته فلو فرض كونه معاداً لانسلخ عن هويته ويكون
حينئذ مع كونه معاداً بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الاشكال وانهدم الجوابان واعلم ان البرهان عند المتكلمين ليس
بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لحادث غريب يجعلونه ارتخا وهو ماخوذ من العرف ولهذا ارده الشيخ ليكون البيان شاملا
لمذهبهم الزاما لهم قوله ونعود الى ما كنا فيه آه لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين هما اعرف الاشياء تصوراً و وجوداً واشار
الى ان لا مفهوم بعدهما اعرف ولا اقدم من الضروري والاضروري قال اذا نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوباً واذا نسبت الى العدم كان امتناعاً و
اذا نسبت الاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منها بحسب المعنى والمفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها قوله ان الامور التي تدخل في الوجود اعلم ان
القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا الا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما
احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون المهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا
اولا معنى الواجب على نحو ذلك فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى اخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يحمل عليه الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الموجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل المقسم الموجود فلنسميه ممكنا سواء كان مهيته او انيته
فالممكن ما يفتقر في كونه موجوداً الى شيء وراء نفس ذاته وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى
شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فوجودية المهيات بانضمامها بالوجود او اتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
عن الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق حمل الموجود العام ومبدأ انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به مهية من المهيات او ارتباطية
تعليقية اذا اريد نحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات الخارجة عن مفهوماتها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وروابط
الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة
في انفسها وان لم تكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة يكتنفها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم تتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات تنبيها فيه على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة قوله ان الواجب الوجود بذاته لا علة له آه ذكر من خواص الواجب بذاته خمسة امور اصلية يتفرع
عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له في الحقيقة فنبه على هذه الامور بانه لا تعلق له بغيره لكونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا
من عدة اشياء او متغيرا في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حال له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك له في وجوده الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط الحقيقة قوله واما ان الواجب الوجود
لا علة له لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته فثبت ان كل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته قوله ان كل ما هو ممكن الوجود بذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع واما عن مرتبته فلا فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها به وحصوله عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم
فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق قوله
يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذاك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى اذ يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد انه واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان حاله كالحالة
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير فالشيخ فرد ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخ اما ان يحصل الوجوب والايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة للموجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اولى بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل مبدأ خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتاخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه قوله وبالقياس اليهما آه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة وزوال ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبتها الى
الضرورة نسبة التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه لانه
اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير يابى
ذاته الا ان يكون لذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعاء معلولها بحسب ان وجوبها بها ان يكون هي مما وجب وجودها سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بتماميتها متابية الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى الاشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب به او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن بالقياس
الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته قوله ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا آه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول واجب به
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر
ويابى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

يوجبه او كلاهما يحيثيه ثالث يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شئ ثالث يوقع العلاقة بينهما بان اوجب لذلك الثالث كلا منهما بالاخر ومع الاخر فلا لزوم بينهما فى الوجود ولا العقل يابى فى النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجئ تحقيقه فى مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لابد فى التكافى بين الواجبين ان يكون كل منهما او واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافيين فى لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب وجوده او لا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا او لا يجب والاول بط كما علمت والثانى يوجب خلاف ما فرضنا حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعنى ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب لهذا وهو فى حد الامكان او يفيده وهو فى حد الوجوب فان افاده وهو فى حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لان ذلك الوجوب للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما فى التلازم الذى بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذى يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو فى حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذلك امكانا ذاتيا لا غير مستفادا من ذات هذا فلم يكونا متكافيين لما علمت من معنى التكافى وايضا لو كان ذلك بحسب امكانه الذاتى علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه وهذا ايضا ينافى التكافؤ فى الوجود وايضا يلزم ان يكونا بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمى بالقوة فاذن ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافيين فى الوجود اذ لابد فى التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما معا معلولى علة خارجة وجميع ذلك ينافى كون المتلازمين واجبى الوجود فان قلت كيف ابدع الشيخ فى هذا الدليل احتمالات بعضها ينافى الاصل الوضع فى هذه المسئلة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة فى نفى كون الواجبين متكافيين فى وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده فى اول النظر ان يكون فى الوجود شيئان ذاتاهما يكفى فى لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما زائد على ذاتيهما فكونهما واجبى الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافى عدم استقلال شئ منهما فى الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافى له افتقارهما معا او افتقار شئ منهما الى ثالث **قوله** او يكون هناك سبب خارج يوجبهما آه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لابد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما او بين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس لاحدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادى والامام الرازى وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمتضائفين وذلك ظن بط اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذى بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم فى الوجود الخارجى كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم غير مستقل وشئ متعلق بالاخر به يتم وجوده فالعلة الخارجة يوجبهما ويوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم فى التعقل كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضائفين ببيان حالهما فى الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما بقوله والمضافان ليس احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر انفيفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث هو العلة لهما او الى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا فى ذاته من حيث هى هى بل فى صفته التى بها يسمى مضافا حقيقيا الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج فى ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو ايضا ليس بدور ومحال وان كان المراد المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا فى كله بل فى جزئه الى الاخر لا فى جملته بل فى بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان ظن لاختلاف الجهة فى الافتقار فاذن ليس التلازم بين المتضائفين على اى وجه اخذ وعلى وجه لاحتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لانه لا يخلو آه اشارة

الى ماسبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئى الوجود آه اى اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر المفارقة وكيف يكون علة الشئ الذى يكافيه فى الوجود بل هى متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكونان بالعلاقة بينهما من الطرفين كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثانى فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضائفين الذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالملاح مع السفينة وصاحب الدار مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقه صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا فان الوجود الذى يخصه آه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذى يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص به يحتمل قسمين احدهما ان يكون احد المعينين علة للاخر والاخر ان لا يكون كذلك فعلى الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئ ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذى يخصه كالاب والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين فى حاصل الوجود بل فى صفة لاحقة لهما هى معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية ومع ذلك يكون سبب المعية الطارية والعلاقة الذاتية العقلية هو تلك العلة بوجودها الخاص المتقدم ومن فى الثانى وهو ان لا يكون فيه احدهما علة للاخر ونكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة انه لابد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجدا للذات وبتوسطهما للعلاقة الاضافية كما سبق فلا تكافى بين هذين القسمين من الشق الثانى الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذى كلامنا فيه هو المتكافيان بالذات وفى نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لابد فى المتكافئين بالعرض كالمتضائفين من علة سواء كانت العلة فى احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافى معلولين فثبت ان التكافى العرضى ايضا بين الواجبين لو فرضنا وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافى الوجوب الذاتى فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة فى هذا المقام انه استدل بعض المشتهرين بالفضل على توحيد على توحيد الواجب انه لو وجد واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم عقلى والتلازم يقتضى معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب مح والغلط انما نشأ فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتى والامكان بالقياس الى الغير والمنافى للوجوب الذاتى انما هو المعنى الاول دون الثانى كما علمت **قوله** ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفى الشركة فى وجوب الوجود بالذات ولنقرر دليله على وجه التلخيص ثم نرجع الى حل الفاظه فنقول لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون المعنى المتفق فيه لهما تمام حقيقة لاحدهما حتى لا مخالفة له عن الاخر فى اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق هذا الاخر فى اصل الحقيقة وخالفه فى انه هذا وهو ذاك فلابد ههنا من امر يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيهما الذى به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة من قبيل العوارض اللاحقة الغير المتقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضى معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك المقارن الذى يتميز هذا الواحد عن الاخر هى نفس تلك الحقيقة فلا تعدد فى لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا هذا الواحد وان كانت العلة امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره والحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود واحدا فيلزم ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب الوجود وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الاخر فى المعنى والحقيقة بعدما وافقه فى المعنى المتفق فيه فما به الاختلاف ان كان شرطا فى وجوب الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود منفردا دونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ الكتاب فقوله كل واحد منهما فى المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر اراد بذلك الذى هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التى لا اختلاف بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية او النوع ليشمل اشتراك الوجود منهما والوجود كما علمت ليس بماهية نوعية ولا نوعا **قوله** قد قارنه شئ او به صار هذا او فى هذا او قارنه نفس انه هذا او فى هذا يحتمل ان يكون مراده من احد

الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ
لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني او خارجي لافراده التي تركب كل منها ومن مخصص غيره فهو موجود فيهما ذهنا
او خارجا وليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا اشرط بالقياس الى افراده البسيطة في الخارج او المركبة لكونه محمولا
عليهما بهذا الاعتبار فلا يتوهم ان اللون في السواد ويتوهم في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و
الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق بنفس كونه انسانا
او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية به لحوق امر به صار انسانا ونسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل
ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاجزاء لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد هذا المقارن
الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه نفس انه هذا بل قارنه مخصص اجزاء او تخصيص اجزاء قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر
او قارنه نفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر هيهنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب
في قوله ذاك في الموضعين وكان وجه انه بحسب ما ذكره اولا ان يقول بل به صار ذلك ذاك او نفس انه ذاك لكن المال واحد فان المعنى
المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين **قوله** هي الاعراض
واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية هيهنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم
ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود خلافا لصاحب
المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لا رسا خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها
ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود
عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على المهية المتعينة وخامسها ان ما به الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا
للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اتقانها
والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد
والكد فيها في تحقيقها حسبما وفقنا الله وتيسر لنا فنحمد الله ونشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يعترض عليها تارة باحتمال
ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام المهية ولا في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو
وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان
في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجري مجريهما من الامر
المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللواحق
فاما ان يعرض لحقيقة الشيء المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول
ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد
لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه
واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده
بالفصول او معنى نوعيا يختلف افراده بالعوارض وبني ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها
لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها
بالفصول وذلك محال بوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق
ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرر حقيقته بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجوب هيهنا
نفس المعنى الجنسي فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره
واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتاكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده
فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لافراده فهو باطل لوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات ونسبة المشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون
واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر
المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها يوجب الانحصار في واحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافي وجوب الوجود بالذات **قوله**
وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الاختصار اه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار
للوجه الاول لاختلافهما في الماخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء المراد بالصفة هيهنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او
جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق **قوله** فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد
هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في شخص معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضائه
والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها اما ان يقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف او لا يقتضي فان
اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في
هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة التشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان يزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا
الشيء ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف وقد يرد عليه ان هذا خلط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل
ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته
الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته ان يكون انسانا واما اندفاعه بما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود
لو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فاه كانه يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره
جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها
فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب
ويرد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى نقول اه هذه الحجة قريبة الماخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك
هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها وبزيادة شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من
الترديد الثاني ومندرج تحته فجاز انطوائه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن لقائل ان يقول نختار الشق
الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته اي لذات
هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان
يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد
بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحد بالكلمة
وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشيء ومعناه
وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله واحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد
بالعدد الواحد بالشخص ومن هيهنا نشات الشبهة المشهورة التي تشوشت بها طبائع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الشركة بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار
الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه
ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية اخرى اية حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني

فلانه يلزم كونه ممكنا اذ لا يعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض او مبدء خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى المهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها تنتزع من نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى او اعتبار امر اخر فالضرورة قاضية بان الانسان مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه انسان وكذا مثل الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقة وجوب الوجود ذاته نفس واجب الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر وتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها مهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات النجاة ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لمهية تلك المهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول للشيء انه مبدء فيكون لذلك الشيء ذات ومهية ثم يكون المبدء لازما لتلك الذات كما ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة للمهيات فان تلك المهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في مهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في مهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في المهية او مهية فان كان مهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا في المهية فتلك المهية اما ان يكون بعينها الكلية فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما مهية فان اشتراكا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما الا في موضوع وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب في ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة يتم به مهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وسياتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا شبه ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما للانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله استصعبوا تلك الشبهة وتبلدوا واغتر فيها اعاذنا الله من القصور والتقصير في درك هذا المثال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه عصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته وانتظامه عن الخلل والقصور والانثلام مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدء والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وقد علمت ان الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا مهية كان وجوب الوجود نفس مهيته وما لا مهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه له فقط وهذا معنى قوله انه واحد بالكلية وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست مهية كلية ولا معنى كلي اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب تعالى انه ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذا هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه ثم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية في الممكنات افراده وبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وما هو ظاهر ولا مهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود فتعين انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج بما هو كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك في تكثر الموجودات التي هي

افرادها

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحدد مفهومه في العقل دون العين فالعام يفتقر الى الخاص في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في المهية والمعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب ففيه غلط منشاؤها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان

قوله واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء المهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده ما بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان هيهنا شبهة مذكورة في بعض المسفورات الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين ممتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق هيهنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع فاين ممكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة اذ ان اريد من الوجود والعدم التحيث بهما بمعنى الحيثية التقييدية شيء اخر وهو عدم اعتبار شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى هي حيثية المهية المطلقة وكذلك بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت قلنا انا نختار كلا من الشقين ونقول في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كانت مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع ويقال الضرورة بشرط المحمول واما بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب مهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود لما اخرجه من الامكان الى الوجوب فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما احتاج الى علة الوجود واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره واجب او ممتنع واي السببين تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس للممكن في حد نفسه وجوب وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول دائما فان كان سبب وجوده ووجوبه دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تريد بيان خاصية اخرى للممكن كما بلها للواجب بالذات فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ المهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الواجبية تنوع بحسبها المهيات وتترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل فان كل هوية امكانية تنتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه فى الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هى فى نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهى من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفايضة عنه فهى مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه منه بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شئ غير واجب الوجود مبرئ الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففى كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة واخر يشبه الصورة فان البساطة الحقة مختصة بعالم الوجوب الذاتى ممتنعة التحقق فى عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا مما يستاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته مفهوم كلى لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجوبات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واكثر شركاء فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهى ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشئ كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقى يجب ان يكون كل الموجودات لا يخرج عنه شئ من الحقايق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** فى معنى الحق والصدق والذب عن اول الاوائل فى المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العينى مطلقا اى سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول والعقد اى القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا على حال الشئ الخارجى مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق فى المدلول لكن يقال صادق باعتبار نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق فى جميع هذه المعانى فالذى يقرب هذا فاحق الاشياء فى ان يكون حقا هو الذى يدوم وجوده ولحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذى يجب وجوده لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل فى نفسه حق بالواجب كما فى قول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل واما الحق من جهة الاقاويل الحقة الصادقة فهو ما كان صدقه ضروريا او اوليا واحق ذلك ما ينتهى اليه كل عقد فى تصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا فى كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشئ لا يخلو عن النفى والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان عليه والاخر انه اول الاوائل وهو فى كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذى يستدل به على شئ فهو الذى يستدل بثبوته على ثبوت شئ وبانتفائه على انتفاء شئ فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن فى ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير خلوه عنهما لا يبقى دلالته على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدورى وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد وان نعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته فمع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود واذا كانت الادلة الدالة على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثانى وهو كون ساير القضايا حتى البديهيات متفرعا عليها فلان العلم بان الوجود لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذى هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذى هو الوجوب وهذا هو العلم مقيد بقيد خاص وكذا العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدوما كانت موجودة لامتناع ارتفاع النقيضين واذ هى موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية مبنية على تلك القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشئ الواحد لا يكون فى مكانين فان الشئ الواحد لو حصل فى مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين فى مكانين واذا لم يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثانى كعدمه فيكون ذلك الثانى اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين فى قوة قولنا النفى والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان فى قوة قولنا النفى والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل فى التصديقات كما ان معنى الوجود اول الاوائل فى التصورات ومفادها وهو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفى ليس من الاعراض الذاتية بشئ الا

للوجود بما هو موجود لعمومه فى كل موجود **قوله** والسوفسطائى اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه قد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن افة فى عقله او مرض فى قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذى ينازع هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا غرضه المماداة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك من الاغراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثانى وهو المختص باسم السوفسطائى فعلاجه الضرب والحرق واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة تبكيت السوفسطائى الذى غرضه المماداة والمتحير الذى يريد التخليص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان فى حال من احوال الموجود بما هو موجود **قوله** فى كل حال معناه انه سواء كان القياس الذى يؤتى به فى الذب عن هذه القضية قياسا فى نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا القول بالقياس فى نفسه بل الحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة فى الواقع وصورته صورة منتجة فى الواقع فهو القياس البرهانى والثانى هو قياس مادته مقدمات صحيحة صادقة فى الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة فى الواقع وهو القياس الجدلى ومعنى القياس المطلق شامل لهما اذ معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول اخر فيكون ذلك من هذه الحيثية وليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول اخر بعينه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت او سلمت يلزم منه شئ فهو اعم من القسمين اللذين فى نفسه وهو مقدماته مسلمة صحيحة سواء سلمت لم لا او اقدم واعرف من النتيجة والذى هو بالقياس قياس وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائى الذى غرضه المماداة اه وذلك لان كل صاحب غرض اذا تكلم فى غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد ان يعترف بثبوت شئ ونفى مقابله وباثبات شئ ينتج غرضه وبان الاثبات ينافى اللاثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة مضطر الى السكوت والاعراض عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهته وظاهر ان الشبهة التى يستدعى حيرة مثل هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التى ذكرها الشيخ احدها تناقض اراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كراى ارسطوطاليس اذا خالف راى افلاطن فى كثير من المسائل وكل منهما قرين الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر فصودا يوجب تجويز مثل هذه المخالفات بينهما فلا يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذى نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل بحسب اوائل فطرته عن الاكابر المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة فى الراى وحسن السيرة والصدق فى الكلام كقول من قال ان الشئ الواحد لا يمكن ان يرى مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشئ فى نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثير فى اقوال الحكماء واكثر منها فى كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفى فيه العقول الاولية فكونها موجبا التحير الشادى غير مستبعد وسياتى حل هذه الرموز وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسه متناقضة النتايج متضادة الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس مغالطى دال على ان لا وثوق لنا بشئ من المدارك فيلزم من ذلك الشك فى الحقايق كلها وعدم الجزم بشئ منها فلهم ان يقولوا نحن انما جزمنا بثبوت هذه الحقايق لما نجد من انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ بالملذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء نعلم فى وقت اخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع الامان عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان فى السفينة الجارية ويرى الصغير كبيرا اذا حال بين الرائى والمرئى بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا ... يرى القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صور الا ارتياب فى ثبوتها وهى غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى فى الرؤيا امورا يجزم بها ولا ارتياب فى كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يكون ههنا نشاة نسبتها الى النشاة اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيعرف فيها ان كل ما تخيلناه او احسنا به كان باطلا واما العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التى تسمى وهميه

ثم انه اذا عرف كونه في الوهميات فزال عن حكمه في العقليات واذا لم يتوقع اعتماد عقلية في البديهيات ففي الفطريات او المخلوط فلتم هذا اعترافا بان ههنا حسا اوخيالا اوعقلا اونوما ويقظة وخطاء وصوابا بكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لاشك ان ذلك بنفسه يوجب الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم لا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لابد من التوقف فلئن حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان غالطا او مغالطا لان تلك الاجوبة لاشك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لايمكن اثباتها الا بتلك الاوليات فكان البيان دوريا وهو باطل فهذا غاية ما يمكن نبراصحاب الحيرة اورده بعض الافاضل من قبلهم **قوله** فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هولاء اه يعني على الفيلسوف هو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ماهي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض الموجودات بماهي موجودات ان يتدارك ما اعترى لهولاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء فهو جايز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشا الافة والجهل فوقوع منهم احيانا لا يوجب الظن في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المتخالفين في الراي ليس يجب ان يكونوا في درجة واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لايدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء اكثر تحقيقا واصابة في طايفة اخرى من العلوم والمسايل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر فيهم في شئ منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد علم الميزان لكنه كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار والعصمة عن الخطاء مالم تزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابة جموحة من غير كف عنان لها اوجذب خطامها فخرج لامحالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجل اذا استحثثته ليعدو والكف بالكبح يجئ بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويؤدي بالفاظ ظواهرها مستبعدة تشمئز منها الافهام اوتخالف الحق وبواطنها صحيحة حقة وله في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لوكان يصرح بمعناها فاتت المصلحة اولزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يوتوا من جهة غلط اوسهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وشيمتهم فان كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه وآله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض النسخ غلطا اوسهوا بالنصب فبهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء وهو يخالفهم في الاقوال والاراء وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلثة المذكورة فالمراد من الاول ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعمه الناس ليس على الحقيقة عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا اغمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف ان زيدا رأي مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضة عن المبدأ متمثلة عند النفس فاعلم ان الصور التي هي المدركة بالذات لايمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفتت النفس حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشئ الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان الشئ الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بيناه والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من الاضافة هو المضاف المشهوري دما من شئ الا وقد عرضت له الاضافة واقلها كونه علة او معلولا فقوله لا وجود لشئ في نفسه اي لا وجود له منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الموجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو بعينه مبدائيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم الشئ غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه فوجوده نفس قيوميته للاشياء والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشئ من الموجودات الا باضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شئ

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شئ من اجناس المقولات انما هو المهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا مهية له فلا يقع تحت جنس اصلا واما حل شبههم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة قياسه المنتج له والاخر باطل بفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما حل شبههم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش وجهه فنحن نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولى بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نتخذ الحجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولي بالكسبي حتى يلزم ان يقبح البيان الدوري **قوله** ثم يعرفهم اه قد مر ان تدارك حال المتحيرين لوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا واسطة بين المتناقضين فههنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقول لهم هل اذا تكلمت بكلام يقصد نحو شئ معين من الاشياء اولا يقصد فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لانه ناقض الحال في نفسه لان منشأ تحيره اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محة كان قاصدا المدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو اخر لا على النمط العلمي التعلمي وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لايشاركها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان مثلا فهو مباين للاانسان فالانسان لايدل عليه اللاانسان بوجه فالذي يدل عليه الانسان ليس الذي يدل عليه اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لايخلوا اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول هكذا او يلزم ان يكون كل شئ كل شئ اولا يكون ولا شئ من الاشياء نفسه عادالى انه لايكون للكلام مفهوم ثم لايخلوا اما ان يكون الامر في كل لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لاكلام ولا شبهة ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث يتميز فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم ان يكون المدلول بالابيض مناقضا ايضا للمدلول عليه باللاابيض اذ لوكان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شئ الذي هو اللاابيض ابيض وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسهما لاابيض فهي عين الانسان الذي في نفسه لاابيض اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شئ واحد فعرض مرة اخرى ان كان كل شئ كل شئ فبمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة افة المتحيرين الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرف لهم ان الايجاب والسلب لايجتمعان في شئ ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا والفرق بين هذين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال وجود في والثاني بحسب الحمل المواطي ويقال حمل على فاجتماع البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذا ان ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لوجاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شئ الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللالاانسان وهما ايضا متقابلان وقد نبه على بطلان اجتماعهما فكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب صدقهما معا **قوله** فبهذه الاشياء وما يشبهها اي بهذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتايج للمتحيرين يمكن للفيلسوف هدايتهم وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام ان هذه الامور واعدامها واحدة عنده فلو تحاشى منها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي ينبغي اه المقدمة الاولية التي دفعنا عنه قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من يعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها وانما قال ومبادي البراهين ينفع في البراهين معا انها جزوها التي لابد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات اه صحة هذا الاستثناء بان شان

البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي يعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية يعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن سائر
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض الى موضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم فكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينه لما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا انما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود ونوع للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصورات يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى يجعلها تصوريا وحديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى يجعل براهينها ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا عن براهينها بل عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
[illegible] والعلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال ربما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن مهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
ففي هذه المقالة بين مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي في المنطق من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلب فيه هناك مطلب ما الشارحة وههنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقية
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه ينحصر في ذكر خواص له لكونه مقصودا بالاثبات
وكون الواحد منه موضوعا للاضداد دون نفس خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعن بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون لذاته
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول مختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو وجود ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء اخر يقارنه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه من الاضافة كالاب ومنه ومن الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخر ذلك الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فح يكون موجودا بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين وجوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط لا ان يكون ملحوظا معه شيء اخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقول الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سيشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في مختلف معناها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعناها فان مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى اخر فاللفظ فيها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز فليست العقود الباقية
مخصصة بمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء يتوهمونها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو
كذا وكذا ليبقى رسم العرض فان ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد والرسم او بنفي المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على

الباقي لامر زائد بل بسبب القرينة فقوله الموجود في شي فرق بين العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي لانه
بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد في واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية
مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق به بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و
بين عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين
كون الشي في الزمان وكونه في المكان على ان الشي الزماني لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا في المكان
المخصوص الذي هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب في افلاكها وكل ذلك في موضعه لكن المراد بما ذكرناه انفا من ان وجود العرض
في ذاته هو وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس في فلكها ليست حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة
الشمس وكذا وجود الشي في الزمان ليس عين وجود ذلك الشي بخلاف العرض فان وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع ويخرج
من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب
منه ومن الموضوع واما مثل الرايحة التي يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها ينتقل من النار الى الماء
فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير في القسم الاول موجودا في موضوع ما
واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع في ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان ذلك الشي جوهر او مستلزم
له فلم يعلم منه فاذا لم يتبين وجود الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك
الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا في شي على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا في شي كذلك فيكون جوهرا فثبت
وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شي اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع اخر وكان الكلام
عايدا الى الرهن فاما ان ينتهي الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشي مقوم له واما ان يذهب سلسلة
الافتقار الى غير النهاية وهو محال كما سيجي في المقالة الثامنة في شرح هذا المعنى خاصة اي في تناهي العلل والمعلولات القابلية الموضوع
والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهي الى موضوع لا موضوع له فيكون
الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو
الموجود في محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير ماهيته الذي لا يكون في موضوع والعرض بالموجود في
الموضوع ويعني به المحل المستغني عن قوامه عما يحله فالجوهر موجود لا في موضوع اي لا في محل يستغني عنه سواء وجد في محل يفتقر
اليه اولا والاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما انه هل
يكون عرض في عرض فليس في ذلك مستنكر اه اقول ان الذي ذكره اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود
الجوهر الانتهاء اليه كان انما على سبيل التجويز العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي والشيخ يريد ههنا اثبات
الامكان بحسب الامر في نفسه واستدل بوقوعه بمثال السرعة والبطوء في الحركة والاستقامة والاستدارة في الخط والشكل
كالمثلث والمربع وغيرهما في السطح واستدل ايضا باتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة
واثبات عرضيتها وباقي الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا في عرضية هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة
بل صفة يستغني الموصوف في تقومه نوعا عنها فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها في وجودها النوعي ولا انواع
المفتقرة اليها في مهيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
التي لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا في ظرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد من الاستقامة وكذا السطح
المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يتمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه
الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهي متحدة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما في ظرف الذهن في اجد وجهي الاعتبار
فصول لاجناسها ولا بالوجه الاخر منه فهي بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا في نفسها
واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة وان

وحدة

وحدة الشي وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه به كوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضيته ذلك
العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بجوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
كما ستعلم انشاء الله **قوله** ثم قد جوز كثير ممن يدعي المعرفة اه اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير مدعين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة
امكان ان يكون شي واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شي اخر وان يكون شي واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع اخر كما
تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فقط كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الحرارة عرض في جسم النار اه يكون
بيانا للكلام في الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وساير المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز
خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا لا كجزء لانها داخلة في معناها ولانها
بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات
في انفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك
اقول يريد ان هذا اي كون شي واحد جوهرا او عرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في
تحقيق ان الشي الواحد لا يكون جوهرا او رفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او
وان لم يكن ذلك الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا
العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط
وحل الشكوك هناك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون
ذلك الفصل وبافساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا
انا نعني بالجوهر الشي الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شي البتة لا كجزء
منه وجودا ان يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شي من الاشياء بهذه الصفة حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شي يكون هو في ذلك الشي بهذه الصفة
فكل شي اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شي ماهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء البتة هو
فيه كالشي في الموضوع ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شي من الاشياء البتة هو فيه كالشي في الموضوع فليس شي
من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لا يق كما هو دابه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه
التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء
يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول
وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يتوقف في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل كما سيجي ليس موجودا متميزا
في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة
ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل هو بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كل من الجنس و
الفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في
جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت
عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا او عرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها
وجود الشي في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شي من
الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر
فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي يكون جوهرا او عرضا بالنسبة الى الامرين والجواب
انه ان اريد بالحرارة الطبيعية النارية الغير المحسوسة فحالها كما علمت من وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت
لا كجزء منها ليست كوجود شي في الموضوع بل كشي في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا

في

وغيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما نحوها الشئ يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يصير الوجه جوهريا
اى ذاتيا لا جوهرا ولا منافاة بين كون الشئ عرضا وجوهريا كالامنافاة بين كون الشئ جوهرا وعرضيا ورابعها وهو ايضا قريب المأخذ مما سبق
ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكلما لا يكون عرضا في الشئ كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشئ الواحد جوهر
وعرض والمعهود والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما اضافيان
والاولين حقيقيان فكان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شئ بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا وهكذا العرض
ليست عرضيته الا لانه امر في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان واى شئ كان لا بالقياس الى شئ واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشئ جنسا
وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين الاعتبارين اى الدخول في شئ والخروج عنه فهذا احتمالات
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشئ كالابيض عرض في نفسه وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا لشئ كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشئ كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا
في نفسه وعرضيا للشئ كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فهذه وضح ان مجرد كون الشئ
في المركب ليس كالجزء مما لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن مهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت مهيته محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزءا
للمركب او لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شئ فلا يكون كوجود الشئ في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس مما لا مزيد عليه ثم
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعدما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كررا جماعا وقال ان لهم ان يحتجوا المذ[هب]
ان كل ما حل في شئ يكون لذلك الحال اعتباران انه في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال محتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشئ من الصور العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فح لا يكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهرا او عرضا وهذه هي التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فبذكر ما سلف حتى يظهر
وجود الفساد في كلامه اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي فاستدل على جوهرية كل ما حل في شئ بانه
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا او لا ينافي بين كون
الشئ عرضا في نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشئ في نفسه وبين حال الشئ مقيسا الى غيره فاستدل
في نفي احدهما على اثبات مقابل للاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشئ عرضيا اى خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجئ ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اى نوع كان وليست
مفتقرة الى شئ من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة
تحصلات مختلفة نوعية فهي في كل منها يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال النحو الواحد
من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم فيما سلف الفرق بين الموضوع والمحل فرقدا اه قد سبق في اوائل الفن الثاني
المسمى بقاطيغورياس ان الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعنى بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شئ اخر فيه لا كجزء
منه ويعنى بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شئ يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته بدون ذلك الشئ او به فهو على كلا الوجهين

يصير به بحال وصفة وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التي تسمى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها الحال بحسب خصوصيتها وهويتها
الشخصية وكذا موضوع المضافات المفتقر اليها الاضافات فانها هي اضافات فانهما ليستا مما وقع الافتقار لعروضها اليه الا من جهة نوعيتها
وذاتها بل من جهة وجودها الشخصي او الصنفي **قوله** فلا يبعد ان يكون شئ موجودا في المحل يعني لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع
وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد في العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون في الوجود شئ موجود في محل لم يصر ذلك المحل به الا في نفسه نوعا
قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حل فيه فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا يعنى بالمادة الا المحل الذي يتقوم نوعا من
الانواع بما يحل فيه ولا يعني بالصورة الا ما يحل في شئ يحصله نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل في قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحدها كافيا
في تقويم المحل وتنويعه بل مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة
فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا خاصا يكون لا محالة موجودا لا في موضوع لان فيه لا يتحقق الا
الامرين احدهما الجملة وهو في الجملة كجزء ليس لا كجزء فلا يكون الجملة موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء المحل وثانيهما المحل
وهو ليس وجوده فيه وجود شئ في شئ متحصل القوام والنوعية بدون ذلك الشئ بل وجود شئ في شئ لا يتقوم نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر و
بين ان بعض ما في المحل يمكن ان لا يكون في الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انية هذا الشئ الموجود في المحل لا في
الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجئ عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المخصص باسم الصورة ومحله باسم المادة في مثل هذا الموضع اى من جهة
كونه حالا في محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمي فان
هذه الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجئ في مباحث العلة والمعلول واعلم ان في قوله واذا ابتناه فهو الشئ الذي نخصه باسم الصورة
مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامي موقوف على وجود المسميات في الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون
صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن في درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون
صور العناصر باقية في المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو بط عند المعان البحث والنظر لكن ليس هيهنا موضع بيانه وسنتكلم
في ذلك في موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا في موضوع جوهرا اه يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة
والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها في موضوع وكذا كل مادة جوهر
بشرط ان لا يكون في محل اخر لانه اذا لم يكن في محل لم يكن في موضوع اذ لو كان في موضوع لكان في محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص فيكون المحل الحقيقي ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقي والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار و
بحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود
بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود كما مر **قوله** وقد عرفت من خواص التي لواجب الوجود يريد نفي كون المادة
والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة
وان من خاصيته ايضا انه لا مكافى له في الوجود والمادة والصورة متكافئان في الوجود كما سيجئ اثباته فمن هذا نعلم ان كلا من هذه
الثلثة اعني المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده واما نفي
كون الواجب جوهرا فسيجئ التنبيه عليه في المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما اه يريد اولا تقسيم الجوهر الى
اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا
بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على
وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر لكونه غاية او علة ام لا وهذا اجود التقسيمات لشموله المادة والصورة
المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شئ لا يتم لها في ذاتها
وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل
واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وهي الجسم وجزءاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا
من الوضوح وكونه جوهرا متصلا في نفسه قد مر اثباته في الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

في الطبيعيات فذلك من حيث وجودهما النسبي من حيث كونهما من مبادي الحركة **قوله** فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب
منه الغرض هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده وانيته فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما
كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر منزلته منه منزلة الهيئة من السرير فيجب ان يبين نحو وجودهما
لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك معرفة
الجسم وتحقيق ماهيته اما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس
ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد
لليقين التام الا ان ههنا بيانا برهانيا بطريق اللم وهو معرفة ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والمهيات امور انتزاعية
يتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية فان الوجود بنفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف و
اكمل وارفع من معلوله وكل معلول فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة
من الشرف والكمال الى حيث يحيط بجميع الموجودات والنشآت حتى لا يغيب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض
ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلول وجهة النقص والقصور الى حيث لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل يغيب ذاته عن ذاته
وهو الوجود الاتصالي الامتدادي الذي وحدته عين قبول الكثرة واتصاله عين استعداده للانفصال وليس له من التحصيل الوجودي
قدر ما يمكن ان يجمع كله جزؤه ولا من البقاء ما يشتمل اوله اخره فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله
ما يفوته اخره واخره يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض عنه فهو غايب عن بعض اخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه
الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهالات والظلمة والتفرقة
والحرمان كما ان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية والكثرة مع ذلك من مراتب الوجود فيجب صدوره ثم لو لم تنته نوبة الوجود اليه
لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل على مبدء الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم وقوف الفيض على حد متناه وبقي
في كتم العدم انواع جم غفير مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون
المبدء ذا قوة غير متناهية في الفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في الانفعال كما ان هذه المادة ذا قوة غير متناهية في
الانفعال كما سيجيء **قوله** واما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فقد فرغنا وذلك في الطبيعيات
وان كان اللائق به ان يبين في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان يذكر في الالهيات وذلك لان
نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم الجسم ومبدء فصله الذي هو القابل للابعاد الا ان
الواقع هناك كان من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن صاحب هذا العلم ولا
يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يصير مطلوبا في علم اسفل بنحو اخر من البيان يناسبه بعد وضعه
وتسليمه من العلم الاول بذلك النحو فكان مطلوبا بوجه اخر من احوال نفسه **قوله** واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يق
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتعريف معناه على ما قد جرت العادة به ان يق انه الجوهر الطويل العريض
العميق والمراد منه كما سيبينه الشيخ كون الجوهر قابلا للابعاد يعني بحيث يمكن فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القائم واختلف
في ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح ان يكون جنسا ولا قابلية للابعاد
فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فلوجوه الاول انه لو كان جنسا لوجب ان يميز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك
الفصول اما ان يكون في ماهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر كان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى الثاني
يلزم المطلوب وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو بط وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر
بالعرض وهو مح الثاني انه لو كان جنسا لكان جنسا للنفس ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجوه برهانية فيكون علمنا
بجوهريتها اوليا حاصلا دايما فلم يكن مكتسبا وليس كذلك هف الثالث من الوجوه الذي اعتمد عليها ان الجوهر يتصور بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة للاستغناء عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه العلية فان اريد

المعنى الاول فلا يصلح للجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق المهية وان فسر
بالثالث فمن الجايز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا
لجواز اشتراك المهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان المهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو بط كما مر و
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المط واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان معنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فينقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المرتبات الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وهما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه نختار الوجهين
اما اولا فانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا محصل الذات ذا مهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا الا ما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا او لا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث مهيته موجودا ولا معدوما وما قيل ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه ومهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيجيء
اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا مهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القايم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال المهية بالمعنى الذي قرروه من جنسوه واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه ينشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية والوجود للاخر وكذا حال
المهية مع التشخص حيث ان للمغايرة بينهما ظرفا في التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين هو المهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للمهيات التي لها هذه الصفة ولها حد نوعي وبالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات متفاوتة في
الحصول وقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي فقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب اخر انسب بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل وعن
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها فجعلوها عنوانات قصد بها نفس المحكي عنها بهذه العنوانات فكذلك المراد بما
ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه والكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انهما ترديد غير حاصر اذ من الجايز ان يكون المعنى الذى وقع جنسا
هو كون الذات بحيث متى وجدت فى الخارج يكون وجودها الخارجى مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت فى الذهن او فى
الخارج محققة او مقدرة وذكر فى الاسفار وجوه اخرى فى الجواب واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما
لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يق المعنى البسيط الذى يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا
تحته اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثانى ان يصدق ولكن صدق
اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشئ لا يكون فردا لنفسه
وثانيهما ان لا يكون كذلك فيهما وجوه ثلثه والممتنع فى كون المركب من الشئ ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس
هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان مهيته واقعة تحت جنس الحيوان وجزءاه وهما الحيوان والناطق
ليس شئ منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره فى نفى كون
القابلية للابعاد فصلا فبما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر فى عنوانات الفصول هى مباديها لا انفسها فالمراد بقبول
الابعاد الواقع فى تعريف الجسم انما هو مبدء هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسى بان الفصل هو القابل للابعاد دون
القبول فهو ليس بشئ فان القابل ايضا مفهومه مفهوم اضافى ليس من باب الجوهر والذى من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به
فيجب ان ينظر فى كيفية ذلك **قوله** لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر فى حد الجسم او الماخوذ فى رسمه بقولنا
الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثه ليس وجود تلك الامتدادات بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط
خط كيف كان وخط اخر مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها و
الكواكب ولم نكتف بالفرض اذ ربما يقع ذلك بالفرض فى جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود
شئ منها بل بكونه بالصفة المذكورة نذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول
يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط بالطول ويقال للامتداد المفروض والموجود اولا و
بهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعده عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دايرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين
المحيطين مقدارا ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزائه بدنه المار اليه على استقامة وهو ما
القدم كما فى الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا الا نعم
الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر فى العرف ما يق بازاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان
يكون فى سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازى معان الطول فيقال لاصغر البعدين الحيوان
مقدارا وللواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يخلو عن تجوز والعمق قد يق للبعد
الواصل بين السطحين والمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل فى السمك
بالاخذ من السافل الى العالى ثم ذكر انه ليس يعتبر فى جسمية الجسم شئ من هذه المعانى اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان ان
يتحقق فى كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة
ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركتين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط
الكرة فى ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محورها او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسمية الجسم
وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما فى الفلك او العارضة
كما فى العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معانى الطول مما يصلح كونه ماخوذا
فى حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معانى العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية
بما هى جسمية لا يقتضى ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه فى الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من
لوازم وجوده الخارجى لكن ليس بحو وجوده ولا ايضا من لوازم المهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الى ان يعنى البرهان الدال على امتناع تناهيه وكذا يمكن تصوره معا من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا متناهيا فليس
من تصور شيئا ناقصا او جسما لا جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع الاجسام ولم يخطأ فى
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق فى نسبة احدهما الى الاخر والتقييد لكن قال ان الجسم اله فانه اخطأ فى التصديق لا فى تصور طرفيه فكذا
من قال الجسم الاله ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر وقال بان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم
التناهى والسطح فى تحقق الجسم جسما فيكفى فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد اخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمى واعلم انه الى هنا تم البيان فى ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق باحد من المعانى المذكورة
مدخلية فى تميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعانى يرجع الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار فابطل ساير المعانى فى صلوحها للتعريف بوجه مستانف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معانى الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاصلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض له جهتا الفوقية والتحتية وغيرهما لاجل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون
طوله هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او الاخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الاخذ من الفوق الى اسفل والباقيان على قياسه بل الذى يلزم الجسم فى وجوده جسما ان يكون اما السماء
او فى سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشئ من المعانى الثلثة
الا ان يكون متحركا بل له حركات مقاطعها مارة على الاقطاب واقطابها واقعة على المناطق احدهما بالذات والاخرين بالعرض **قوله**
فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون فى الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اه يعنى اذا بطل بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشئ من المعانى المذكورة فليس لاحد ان يلجئ بنفسه فى تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية
فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب فى كل جسم بل الذى من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه الجوهر الذى يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذى مر وعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلى كليا والثانى ما بحسب الادراك الوهمى جزئيا وذلك لا يتصور
ولا يمكن وجوده الا للمقدار وعلى الاوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا فى الحد وعلى الوجه الاخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا فى جسم واحد بهذه الصفة اى بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن
الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون مقاطعها على زوايا قوايم فيمكن فرض منها
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوطا كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوايم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير **قوله** وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار بها لاجله الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اه يعنى كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم هو مهية الجسم وحقيقته وهو الذى من جهته
يشار الى الجسم فى التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم فى الجهات ليس يعنى بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النظام
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام فى تلك الابعاد او من شانه ان يفرض فيه ذلك فهذا ملاك الجسمية
وحقيقة معنى الجسم وغير ذلك من المعانى من الاعراض المفارقة لبعض انحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذى يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون المهية بحيث يكون وجوده الخارجى لا فى موضوع لا كونه بالفعل لا فى موضوع والا لم يكن مهية الجوهر التى هى فى موضوع الذى
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة لمهية الجوهر بما هو جوهر هكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف به وهو انه الجوهر الذى كان
له الاول وصورته التى بها تمام مهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الابعاد والاقسام على الوجه المذكور وهو اى الجسم بسبب هذا

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لامن جهة شئ من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال
والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو
تقويم الجزء للكل من جهة المهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجئ ويظهر من قوله كذلك صورته
وهو بها هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذى من شانه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا لم يقع
الاكتفاء فى التعريف بذكر الجوهر مع بعدها وقسمتها ايضا لتمام الحد وقد يقع ذكر القسمة فى الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة فى
التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت فى ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بهما او المجوزين لهما
وقوله وربما لزم بعض الاجسام شئ منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اى ربما لزم شئ من
هذه الامور الفرضية كالمجاور والسطوح للافلاك وربما لزم شئ منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا وله
سطح ما للزوم التناهى بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شئ منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات
بحيث ما ان لا يلزمه شئ من هذه الابعاد والنهايات او يلزمه دون بعض فانه لو اريد بلزوم شئ من الابعاد والنهايات لزومه بتشخصه
فلا لزوم اصلا لشئ فى بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزوم شخصه او جنسه فالسطح بمعناه الجنسى
لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب
السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد
مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه
النهايات والابعاد كلها بتشخصها وربما بطلت بنوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شئ منها اصلا الا السطح المطلق
الجنسى والمقدار التعليمى الجنسى مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها
اذ لو كان شئ منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالتشخصية عند زوال ذلك الشئ بتشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح
المستوى مخالف بالنوع للسطح الغير المستوى واما المقدار التعليمى الجنسى وهو كونه بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير
من الناس انه لم يتبدل الاشكال الشمعية بل زعموا انه باق فى الحالين واحدا بالعدد حيث راوا ان ممسوحها فى الحالين اى مضروب
اجزاء مقدارها بعضها فى بعض شئ واحد وذلك لا يوجب التماثل فى النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمى طبيعة
مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها
الا بشئ من هذه الحدود المقدارية والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة
الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه كيف يجرى هذا الاستدلال
فى الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شئ منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف
بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها فى الفلك مثلا ليس
مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد جسم فى العالم الا وفيه تلك الابعاد بل انما تقتضى فى الفلك تلك الابعاد وطبيعة
اخرى كمالية محصلة لنوعية الفلك وهى كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة الكمالات الثانية وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعى
فى موضع كالشمعة ثبت فى الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها فى التقوم بشئ و
عدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلى المشائين
فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة
بالقوة والانفصالات التى بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فان الجسم فى اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شئ منهما لازما لذاته
فهو فى ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعى على الخطوط
والمقادير وعلى الصورة المحصلة لمهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة فى الجسم بما هو جسم بالقوة اى بالامكان
لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

ايضا

الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقدارى فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود فمتصلية الجسم الواحد
الشخصى بهذا المعنى ووحدته الشخصية كلها شئ واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد اه لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على تواردها على الجسم مع بقائه بتشخصه فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجوده لا بد
ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها فى انفسها او امتناع قبولها للابعاد
المتصلة اذ الحال فى المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا فى امر لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشياء
عن موضوعها او المبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التى من
باب الاعراض جوهرا متصلا فى نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذى ثبت عرضيته والا لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا فى
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهرى متصل او ذاته متهيئا لفرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول فى اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها فى ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف حل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها وكانت الهيولى فى ذاتها
متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها فى ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم فى الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والتنوع وليس لها فى نفس الامر رتبة فى الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلى كحال الكلى الطبيعى بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلى كالانسان ليس له فى ذاته تعين زيد وعمرو
غيرهما ولا متعين بمقابلات هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
فى الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا تحقق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذه الاتصال الجوهرى اراد به المتصل بذاته الممتد فى
حد نفسه من دون قيام مبدء الانفصال والامتداد به لانه بمعنى المتصلية والممتدية نفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
اخر اما كونه متصلا فانه شئ ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زائد عليه
حاصل بنفس ذاته كان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها متقدم وتقدم او متاخر وتاخر باعتبارين وهذا المعنى
كما علمت غير المقدار مطلقا سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا فى مثال تشكل الشمعة
الواحدة وهى من مقولة الكم والجسم الذى هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصى من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يخالف جسما اخر فى شئ من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او للمقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر
والمساواة والمعدودية والعادية والتشارك او الصم او الجذرية او المكعبية او غير ذلك من عوارض الكم المتصل او المنفصل فلا يقال
انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروب فى نفسه او مكعبه او مشاركه او مناسبه بنوع من جهة
او مباينه وانما له شئ من هذه الاشياء من حيث هو متقدر ومن حيث هو ذو جزء واجزاء بعده جزء منه وانما قيد الجزء بكونه عادا لذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة فى المتصل بالمعنى الجوهرى فانه ايضا قابل للانقسام والتجزى لكن على الوجه الكلى العقلى لا بحيث جزء منه
بجزء منه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اى كون الجسم بحيث يكون مقدارا وبحيث يكون له اجزاء عادة غير اعتبار الجسمية
التى هى من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين به اشارة الى ما ذكره فى الفصل الذى ابتداء القول بالكمية من المقالة الثانية من الفن الثانى فى احوال المقولات من المنطق
هو قوله والجسم الواحد قد يؤخذ بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اى تشكلها بحيث
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها ذلك ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد الموهوما وعرضا وعمقا بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان معرضا بالنسبة ابعادا محدودة
هى غير المحدودات المتعينة التى يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك كمية والماء قد يحفظ جوهره مائيته جما عند التخلخل فيكون

قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتعين مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكري اذا كعب فان ابعاده تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا
الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى ما يقال فيها امر ذلك انها في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يتقدر بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر لا يتقدر بالمساواة ما يخالف
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقدره وكذلك ما يتقدر به انما يتقدر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا او مقدرا فاذن انما يقع تقدير الاجسام
بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض هي جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت قرينة
من الصورة الجسمية وملزومة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تشبه الكيفية وليست بكيفية والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست تخرجه عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية مطرة فنظير كمية الجسم ولكن هي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم ليس انا كان للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فما قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزمه الجسمية
التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد ويكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن
سمي المجرد جسما تعليميا انتهى فهذه المعاني وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعينها هي
الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** ولهذا انما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف اه يعني ولكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو متقدر او مقدار جسمي يوجد الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقدار جسميته على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف فيه ولا تغير في ذاته كما هو شأن موضوع الحركات الواقعة في مقولة واعلم ان الذين ينكرون
للجسم معنى اخر غير المقدار ولا للمتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون انفسهم الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند انحصار ماء القارورة وانشقاق القماقم حتى الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني
في البرد الشديد ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت قد علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمي اه يريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعمه اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر متهيئا تلمسا هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له
التعين في المقدار فذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن
لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم امرا اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه مقدار متصل في ذاته
لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود وسواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته فبالجملة العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض
بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التثنية في كونه عارضا و
ثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكانه لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معه اخر او لم يكن لم يكن سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اي الوجوه فالسطح نهايته
والخط نهاية نهايته وهذا كما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي
بالسطح وسطحه ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الاخر عرض في
عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالاخر عرض في عرض في عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح في العبارة
المنقولة عن قاطيغورياس وسياتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير بما سيأتي واقعا المأمر ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هناك من معاني المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على انه مفهوم معنى واحد فيقع منه غلط في معاني المتصل
المتصل فمنه ما هو فصل الكم او الكمية ومنه ما عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنه ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعتها واما الذي هو
فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية لجزئين منها وباعتبار اخر نهاية لاحدهما اعني لما يجعل في التخيل والاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للاخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل
الذي يقسم اليه الكم والى المنفصل ويعم معنى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه بل المتصل
بغيره فيقال متصل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان يمكن
الاتصال مماسة مثل الخط الذي متصل بخط على زاوية تحدها نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار له اجزاء لعرضين كسواد وبياض
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم اخر بانه اذا تحرك ونقل عن موضعه فانه
نقلا يلزمه الطرف الذي يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذي على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شيء اخر فيصير بحسب صناعة ما احق
بذلك الاسم انتهى ما ذكره تلخيصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع اخر الذي يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم اه هذا شروع في اثبات ان للجسم جزءا غير جسم يسمى
عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدق ايضا على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ويخدشه ان من الصور ما ليست بجسمية كصورة الافلاك والاولى
ان يذكر بدل الجسمية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذي يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف شيء اخر وهو ان الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض
والهيات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال في تعريف الهيولى انه الجوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية
والاستعداد الذي بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشاؤها وانما صح كون القوة الاستعدادية عنوانا لفصل الهيولى
لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقة شيء لا حقيقة تامة له وانما تمامها في الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة بانه صورة طرأت كالشجرة اذا قطعت يزول جسمها وهو الجسم بالمعنى
الذي يكون جنسا مع فصله وهو النامي ولكن لا يزول جسمها الذي هو مادة يزول بعد به النباتية التي هي مطابق فصله النامي
فالمادة الواحدة بالشخص من شأنها ان تتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينه لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص والنوع
ولا يمكن ان تتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لنقص وجوده فيكفيه
تحصلا ما الوجود والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندمج فيه النقص والحاجة الى التمام ليس فيها جهة الفعلية والكمال الا فعليته
القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز عن العقل الجوهري كعدم زيد فهي جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شان هذه الاجسام

الطبيعية سيما التي مجيبا لنا ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يمكن في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صافيا نا دلا حد ان
ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس باتصالها وطرو القسمة عليها ... متصلة واحدة في انفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي حبالات هي متصلات في انفسها و
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الفصل على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ذيمقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسايط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا وتسميتها اجساما يمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء الذي لا يتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين في بطلان هذا المذهب بان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشيء
اما اولا فلان مبناه على تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من الكل
والمجموع العدد الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس له طبيعة متاصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من الاجزاء طباع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والافلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في الطبيعيات الشفا بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ولزوم الخلاء وما اشبهها سيما الذي هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القايل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما هيهنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم اولا سيما ما هو اصعب اشكالا او اعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كافل لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة اه ... ما ذكره ان القايل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد فلم يكن اجساما ولا مما تالف من تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادي لاجسام هف
وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين في انهما الافتراقان والجسمين المنفصلين في انهما الاتصالان امرا
طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هي اجسام او بسبب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم به
اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم عدم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها منحصرة في واحد بلا كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني كان جايزا من حيث الطبيعة الجسمية والنوعية اتصال المنفصلين وانفصال
متصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة
جميعا وهذا القدر اي كون الاجسام قابلة للانقسام في ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم يكفينا لما نحن بصدده
وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها وجهة بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب او تقويما داخلا في وجوده
فقط فيكون نسبته اليها نسبة الصورة الى المادة يلزم اولا انه خروج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الذيمقراطيسية متخالفة الجواهر
وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة
واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار لحوقها للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها
المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية
داخلة فيها وهذا انما لا يمنع عن كون الجسمية بما هي جسمية تقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان طبيعة
خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار اليه في اثبات ما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي
تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل لها في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل والوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام
غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق بقي هيهنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين
مخالفة لحال الجزئين الخارجين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب اخر مقوم او غير
مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك
ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك لا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكانت
ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها
منقسما لا محالة فالبرهان متوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية متحصلة ليس كاجناس البسايط الخارجية كاللون الذي لا يتحصل في الخارج
الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان هيهنا شبهة مشهورة وهو ان مبنى هذا الاستدلال وهو
ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على
استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار واجزائها الوهمية ليس الا انفصالا
لا خلقيا واتصالا افطريا وما يقاس عليهما من تجويز التحام الاجسام وانفكاك الاجزاء صفتان طارتيان وكذا لفظ القبول في الاولين
بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب في الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة
الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول
الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى لان اولا وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس
بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة
عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاني يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها
وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي يمكن
ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الراي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كل من
هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل منها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام
متخالفة الطبايع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منهما متصل واحد هف وايضا اجزاؤها مستدعية الى الانفكاك والرجوع الى
احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست
غير قابلة للانقسام فهي كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة عنده بالبرهان المذكور وهو
ان كل جسم من حيث جسميته فكونه جوهرا متصلا قابلا لفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية
الاولية للشيء وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كاين فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة
فاورد لفظ الطباع هيهنا الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام **قوله** ثم قال فيظهر من هذا ان صورة الجسم والابعاد هي
الاتصال في نفسها اه يعني لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ظهر منه ان صورة كل جسم وابعاده المقدارية قائمة

لا بانفسها بل فى شئ اخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما هى الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل
ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذى هو فصل الجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذى هو
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشئ بحيث يتشارك اجزاءه فى حدود مشتركة وثانيهما كون الشئ بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك
الابعاد اتصالاتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابلة فى ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة فاذا اطلق عليه الاتصال بالمعنى
الاخر الجوهرى كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست ذاتها قابلة لهذا الاتصال ومقابله اذ الشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اى الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافى دون المعنى الحقيقى لانه ان كان المراد
الاتصال الجوهرى وكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمى فكيف يعرض الكم لنفسه او لمقابله فان لفظ الابعاد اسم لنفس
الكميات الاتصالية لا للامور التى معروضة للاتصال لان تلك الامور هى ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها ويحقق الشيخ هذه المعانى فى
المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باى المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشئ لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان اخران وكذا اذا حدث اتصال
بين جسمين اعنى الاتصال بالمعنى الحقيقى الذى هو اما فصل الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذى هو من باب الاضافة كما يفيده الشيخ فى قاطيغورياس
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل اخر وبعد اخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين واللذين كانا قبل الاتصال بخاصيته اى
بما يخص به من هويته ولا ذمة لا انه بطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شئ مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صار فى انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم ان ماء فى الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالاتصال فاذن قد ثبت
ان فى الاجسام شيئا غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهرى ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض الاتصال الجوهرى
من المقادير المحدودة وذلك الشئ لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا متعينا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانفصال والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشئ من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو كان فى ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرض
الجسم ولو كان له صفات الاجسام كان فى ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشئ لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشئ من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهرى اعنى الصورة الجرمية
لانها باعتبار وجودها البقائى موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم فى الجسم الا الاتصال الذى هو من عوارض الكم وما قيل ان
فى الشمعة يتبدل الابعاد واتصال الواحد فيها باق بعينه فنقول ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فما اتصال و
امتداد ثابت بعينه تم والوجه الثانى هو ان الاتصال المورد فى الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم
بالاتصال مثله والذى يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات المتحصرة اعراضا فانها يحدث ويبطل والمهية الجسمية
والنوعية لا يتبدل ويستغنى فى قوامها عنه فان كان وراء هذه الاتصال اتصال اخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يكفيكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذى يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهرى وان كان الجوهرى يبطل بالانفصال فما
كانت الحقيقة الجسمية يبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعنى به ما لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين وهو الذى يقابله
الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء الامر جوهرى واما ان يعنى به ما لا يستدعى ان يكون بين اثنين ويكون اصطلاحا غير ما فهمه الكافة فهو
الامتداد وقد صرح المتاخرون ان هذا الاتصال امتداد جوهرى ويذكرونه موضع الاتصال الذى هو صورة الامتداد الجرمى فيقول قائل
ان الامتداد القابل للانفصال وهو نفس الجسم فهو القابل للاتصال ولا الانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم فى الجسم امتدادا عرضيا وهو
الابعاد الثلثة والامتداد الجوهرى هو الصورة الجرمية والامتداد من حيث مهية لا يختلف فلو اقتضى شئ من الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا جانب العرضية

والوجه الخامس ان الامتداد الذى هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل فى الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا فى الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العينى لا يتقوم بالامر الذهنى وان كان واقعا فى الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيها امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحدة منهما مقدار لا يصح ان يتصور ان يكون استداد بالفعل وليس بمقدار واحد
جوهرى والاخر عرضى فهل هما يتساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففى مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثانى على المادة فيكون بعضه لا فى مادة وهو محذور واذا كان الامتدادان الجوهرى والعرضى متساويين
فى جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الاستدادية وخصوص المقدار والمحل اقول فى الجواب عما ذكره اولا انه لا شبهة فى ان
للجسم سوى الاتصال النسبى الذى هو من باب الاضافة بكونه معنيين لذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثانى من عوارض المتكمم الطبيعى
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقى وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض او الجوهر ليست الا اتصالات
ومتصلات حقيقية لكن المستدل لان اعراض والباقى جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمى لا يمكن ان يكون امرا معريا فى ذاته
عن الاتصال مطلقا كما فى الهيولى نعم مادة الاتصال يجوز خلوها فى حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودى انما يكون بشئ
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها فى ذاتها على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات التشخصية بانها
يحدث ويبطل والمهية الجسمية والنوعية باقية لا يتبدل مغالطة نشاءت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشئ هو تبدله مع بقاء الموصوف بتشخصه لا بمهيته ونوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث
ويبطل والمهية الانسانية باقية لا يتغير فى جواب ما هو واما قوله ان الذى يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهرى فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافى وحقيقى كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافى بازاء الاضافى وهو معنى الحاصل المصدرى اى الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثانى حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باى معنى اخذ فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشئ على المعنى الوجودى الذى لا يجامع معه فى القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعانى للانفصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
فى العبارة المنقولة من قاطيغورياس فالاتصال الحقيقى الكمى للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهرى ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهرى يبطل بالانفصال فما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال بطل تشخص من الجسمية والطبيعة
فى ضمنه ولا ينافى ذلك بقاء الطبيعة فى ضمن فرد اخر واما عما ذكره ثالثا فيحصل ما ذكرنا فى الوجه الثانى من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد مما لا يضرنا وقد علمت ان الاتصال باى معنى كان يكون الانفصال معنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فبانا لا نسلم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل نقول ان ههنا كما فى الاتصال الحقيقى اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهرى وتارة على المعنى المقدارى وليس فى الجسم امتدادان فى الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم فى ذاته كونه فى ذاته قابلا للمقادير
والابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فبان الامتداد الجوهرى امر واقع فى الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذى هو الجسم التعليمى مجرد الابهام والتعين
حتى يكون الجسم الجوهرى كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها نعم له فى مرتبة ذاته الموجودة ابهام مقدارى وتعين جوهرى فلو كان
فيحصل فى المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهرى ليس فى نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو فى ذاته مساو
للشئ ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو فى نفسه ليس بكم نعم هو فى الوجود موصوف بشئ من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له فى هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا فى جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا اشكال
فى كون شئ تابعا لشئ اخر فى اصل الوجود ويكون ذلك الشئ تابعا له فى صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون باقيا حين ورود احدهما كما فى الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفتموه اتصالا جوهريا ما صح للابعاد الثلثة ما صح الا الابعاد المقدارية لا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي
الاتصال الجوهري كذلك الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وصفتم بل هو مصحح قبوله
القائل ان الاتصال الجوهري قابل للانفصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل فبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا
لقابليهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة للاجتماع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء اخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم يكن لم يوجد فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا احدث
الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما ما لا يجامع به القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاخر ان
يجامع معه ويستكمل به كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا يكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان
المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر ان يكون باقيا على وجود ذاته فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول وغير
قابل بالمعنى الاخر بل القابل لهما هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه بل عن جزئه بالمعنى الثاني فتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو
مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة اه وهذا منهج اخر للفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم من وجود الهيولى الذي يحضها
وهو قريب من البرهان الاول لكنه اعم ماخذا ولعلكم بينا انا لو اسند صوغا منه وهو ان الجسم من حيث هو جسم وحيث له وجود اتصالي صورة
استعدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي
من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون في كل جسم بحسب جسميته كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل والقوة
والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موقعان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث
هو بالقوة شيء اخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة شيء ووجوده
والحاصل ان مرجعها الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصحح لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث
هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا غير كونه قابلا
للاشياء فجوهريته الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء اخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لان فيه قوة الانفصال
لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد
فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل ولا زما له الاتصال حتى يكون
النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو بط بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء غيره
بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته ومبدأ فصله البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدأ جنسه البسيط وهو الجوهر فهذه المادة
يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل
من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس اخر من الشكل
الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح نقول
لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد لامور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون
اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه مستعد لامور كثيرة ولم يمكننا تعقل هذا الاتصال دون تعقلها هذه الاشياء وليس كذلك
والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لان القوة قسم من
الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخ اما ان يكون حاملة الاتصال الجوهري او شيء اخر والاول باطل والا لم يصح ان
يبطل عند خروجه فيما يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير
الاتصال يقارن الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وههنا ابحاث الاول ان قولكم ان الجسم
او الاتصال من حيث هو جسم ليس بقوة على امر ما ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة
قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الانفصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعا الى الحجة السابقة دان قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو مح قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء اخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء اخر عنه ولا
منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا من اهمال الحيثيات ومن استعمال منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل له
ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولا بد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه هو يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء تجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان قيل امثلا في ذاته
بحيث تسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرهما فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم فكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء
ليست الجسمية بعينها معناها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا انه فرق بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شان موضوعاتها ان يخرج من القوة الى الفعل واما ساير الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصيص فلا يوجب
شيء منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسائط الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات بالتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوض بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شيء مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث ومجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها واثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشر
والافات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تفعل فيما تحتها وتقبل الوجود
عما فوقها فذاتها مركبة في الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول هناك ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل ففاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
غير استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي ذكره الشيخ قال ولسائل
ان يسال فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل يمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضا تفصيليا وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي بط فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا نقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب اما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل نوعا في طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى
او مستعدة ليس يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا هو كذا وبين كون الشيء مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع فالهيولى ليست الا مستعدا لان يكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فمعناه معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر
سلبي اما الذي منهما ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكونه لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل
يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تصير نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد دوما
يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يتقوم بامر به يقع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالمهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا اولا فنسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
المتاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا المعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا يختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز آه يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى المادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء و
اقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو اولا جار في هذه الاجسام التي قلنا ثم محتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثباته الحجة الاولى ونتمها في بيانه فنقول ان
الطبيعة الجسمية لاجل الاختلاف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى المادة كما في الاجسام القابلة للانفصال و
بعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا يختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية يحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقة جسميتها
نعم يمكن ان يحتاج الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا زائدا معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ما خوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها متضمن في وجود الجنس التي لا يمكن الجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة
ارضية يريد اقامة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احدهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هي جسمية لا يختلف افرادها الا بامور خارجية والاخرى وهي كبرى وهي ان كل معنى كان لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
امتياز افراد بعضها عن بعض الى امور داخلية متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل ربما يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي متحصل في الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود
ويختلف بسببها له بتحصلات وجود فيذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم متحصل في نفسه
ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا قائما ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما ويجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع
بشيء من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا قائما مشارا اليه حسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية التي للبسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد للمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول مما له وجود في الخارج فالجسم مهية محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به
يتحصل نوعا اخر كما لنبات او هو لا محة صورة كمالية ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا او شيئا زائدا على الجسمية بمعنى الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا بالمعنى الذي هي به جنس للاجسام المتخالفة الحقائق
فان الذي كلامنا فيه هيهنا انه امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة له اعتباران عقليان احدهما اخذه بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا الا
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفا وسيأتي ايضا في الثالث خامسه هذا الفن فالمراد من الجسم الذي فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس وجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما تبين لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك هيهنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع اخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له
في ذاته مفردة الا ان يكون متضمنا فيه معنى لاحد الفصول المتخالفة فاذا تحصل صار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق
نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا يكون مادة لكثير من الانواع
لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا الفرض
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا امتنا مع الاتصال الجوهري شيئا كان لاجل ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم مفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليها لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي كمالات لها زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك
والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته آه هذا جواب شك
يرد هيهنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا تحصل للشيء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فلذي المبدأ وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض و

غيرهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام المهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدأين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا يحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليجعل بانضمامه محصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جايزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس جدلا
مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا لرجهته وحدة طبيعية بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
ما به الاشتراك بين نوعيه عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة المهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداته
وتحصلاته
ولا وجود للمعنى الجنسي الامر دوفا معناه بمعنى اخر في الوجود لامر دوفا وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كرادفة العرض للموضوع والمادة للصور وهكذا حال الجسم اذا ردف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها شيء اخر يفيده كمالا ثانيا او وجودا اخر غير وجوده بما
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى فصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شيء زايد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زايد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات وصار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا وشيئا غير المقدار
فان الخط وجوده مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدار
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والتجسمية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان يتخالف انحاء وجوداته و
تحصلاته فيكون مقدار انخالف المقدار الاخر بنفس المقدارية كما اومأنا اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها ليدل على كونه امرا محصلا له صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا بفصل محصل لمعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية هو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زايدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في كمالات زايدة عليها **قوله** فلا يجوز اذن ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فيقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود ينتج فصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى المادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة قد ما جبر في نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي يحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير بسببها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجريده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان يوخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يؤخذ نفس
الواحد وقد يوخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحته

فالجسم

ولا يوخذ كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كانت مركبة من شيء وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية
بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في المهية والقوام وسيوضح لك هذه المعاني في
مباحث المهية حيث نذكر ان الفصل باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقة نوعية
حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل في ان المادة الجسمية لا يتعرى عن
الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد اه المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق
الصور وعليه براهين احدها سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى
وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها
الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا
بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله
بالفعل سيما الجزء المادي فان الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما يوان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج
مع ان كل موجود لا بد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود
مستقل ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بخلاف الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك
الشيء وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك
هف بيان الملازمة انها لو وجدت قايمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود
لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة
واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها
هذا اذا كان المنظور اليه حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين
الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية
التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس و
النامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر قوله وايضا اذا
فارقت الصور الجسمية فلا يخ اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها ح او لا يكون اه هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن
الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت
مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها مما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال ولكان
في حد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت منحازة الذات عن الخط وفرض انها انتهى اليها خط لم يخ اما ان يلاقيها
بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا الاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين
النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية في ذاتيهما وذاته منحازة عن الخط فذاتاهما منحازة
الخط فذاتاهما منحازتين عن الخطين فللخطين طرفان اخران وقد فرضناهما تينك نهايتيهما هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة منحازة مفردة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون
كالجواهر المجردة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالجسم والمقدار او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود
بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدار بخلافه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة
او تدريجا على نهج الحركة في حيز مخصوص وعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة
ان لم يكن محسوسة وهو هف وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقع التخصيص به فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محة
لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول ظ لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

بما هو جسم

الاخر واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ونظيره هذا الشك ظهور ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به
ليست الصورة المدرية المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضت انها ليست تلك الصورة فلا يجوز ان
يحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية جزها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من اجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين من كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زايدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذ غيرها من الاسباب والمعاني والصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق ونفس كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية
الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فلا تاثير لشيء الا بمناسبة وضعية وهي لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات بحيزيات طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء الحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زايد على محض طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منه يتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك المواضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت منها
هذه فتحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا المواضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب بوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض
اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية قلنا لا اجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها مادة اخرى صورة المدرية لو صح لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة
ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضعية وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين بكماله لا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها وهي كونها بعد التكاثف
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكلام على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات
واطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشأ هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد قرع سمعك منا ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان تقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية عنيت
لها الوجود ولو عكس الامر لكانت الحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية **قوله** وايضا فانها لا تخ
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعرى عن مقبول له هذه سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني مح كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائمة القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرضه انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيره بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذي حيز ما بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح لا يخ اما ان لا يبقى عند التقدر وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون ورود الامر العارض للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كمالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وتماما لا ابطالا لها وفسادا واما ان يبقى وجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت له وعدم
انقسامه ولو بالقوة لم يكن لما يتقوم به الهيولى بل الامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابلا للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمه ان
يفارق الصورة الجسمانية آه لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسبه لا جل صورة تلحقها كون جوهر واحد مشترك تارة يوجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر الذي كان
قبل القسمة عن الصورة اي فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه زيلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لا يخ اما يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي كجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصور الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا زهد المفارقة
مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كيفا او كيفية او مقدارا فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر اما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقصد جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من شانه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا امتداد له ومعنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلاهما في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع ذاته استعداد

للانقسام اه لما ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي يختص بالمقادير والمقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات او الانفعال بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه ههنا قاعدة اخرى تتضح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهي ان كل من شانه ان ينقسم في وقت من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا متضمنا في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في الفلك والاجسام الصلبة المتابية عن الانقسام وذلك الاستعداد ومنشائه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم وهو الذي به يستحق المادة الانقسام وما بال اذا اتصل عقبه انعدم وهو الذي هيستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين كون الشيء مهيئا للمادة لان تقبل شيئا مثله وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع فاذا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان يتعرى عن الجسمية تفريع لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لهيتها بنحو اخر من الوجود به يكون امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الغرض ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الغرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستصح الاحكام التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** ولان هذا الجوهر انما صار كالمقدار حل فليس بكم بذاته فليس يجب ان يختص ذاته لقبول بعينه دون قطر اه يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود عن الكمية والمقدار قبولها الانفصال والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا صورة الجسمية التي بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة الهيولى في ذاتها الى ساير الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة والحدة في الصورتين لما علمت ان الصورة الجوهرية ايضا مما لا اجزاء لها متعينا وهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزى في ذاته كالهيولى او غير متجز تجزيا متعينا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والحال انه غير متجز وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فمحال ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل فيطابق جزؤه جزء المقدار وكله كل المقدار كساير الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر مما ذكر انه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا محسوس اي وجود التخلخل والتكاثف مما يثبت باعانة الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان الشق بزيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يغشوا فيها ثم ما الذي الجاها الى ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة نمص ماؤها فينكب على الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب بعض الهواء الذي فيها بالمص فلولا حصل التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو محال فاذا كب على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعته التسفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند الكل على التكاثف والاعتذارات التي ذكرها منكروا الهيولى ومنكروا التخلخل والتكاثف المبتنين عليهما عن هاتين الحجتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات مصادمة للتحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لا بد فيه من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالها المقارنة لها لانه لا يخ اما ان يكون امر امقارنا لها كالصور والاعراض واما ان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او يفيد استعدادا او لا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الاول هو المط وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية الاستحقاق للكم متماثلة المقادير والاحجام لان الهيولى في ذاتها قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم بط لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعني لو فرض جواز كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منها كحجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا لامر يضاف اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حالة اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها المصور بذلك المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما بالنوع او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار العظم بالتخلخل والبرودة يفيد مقدار الاصغر بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك لكون معنى كل فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد الضعيف وهذا الاسود عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زايد على المفهوم المشترك داخل في كمالية بعض الافراد ونقصها عند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد والاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد بما راجع الى الاختلاف بالوجودات للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس المهية بحسب كمالها ونقصها في ذاتها قريب من الاختلاف الانواع جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على المذهبين معلوم عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى تتهيأ بعينها لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات قد صح من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية يقتضي مقدارا معينا والا لسبب المفارق مما يقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلافه وتعاقبها لتوارده ان الهيولى الواحدة بعينها قد يستعد تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتنى عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخار والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية بها يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية ومنوعة

بالحصول

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهى عند محصلى المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هى المبادى القريبة
لآثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فيسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد فى كل جسم طبيعى فمن حيث كونه مبدأ للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ للحركة
والسكون الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة المجسمة يسمى صورة ومن حيث كونه متمما الهية الجنس يسمى كمالا وللمستدل
ان ياخذ الطريق فى اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب ذاته ومن جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب
والسماء وكذلك مختلفة فى كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهى مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بتقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور فى حقها فمبادى هذه الآثار لا يمكن ان يكون هى
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع فى الجميع وآثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة فى العنصريات
بل فى الكل بذاتها عند التحقيق فيتفق آثارها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوى نسبته الى الكل ولا البارى جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهى الى الاجسام وموادها وهذا لا ينافى القول بالفاعل المختار عند التحقيق مما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل به لسانا فيما يكره ضميرا والا خرج عن حدود الانسانية الى حد من حدود البهيمية فاذن لابد ان يكون مبادى هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة فى ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهى صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبت ان المادة الجسمية
اى مجموع الهيولى والجسمية لا يوجد مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة المجسمة
انما يقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكأنه
قد جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه فى الوجود الخارجى قد اشرنا الى ان القضايا المعقودة فى احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادى للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر فى الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسرى
وغير القسرى مبدأ اما للحركة وليس بصورة والحرارة فى الحديد الحامية مبدأ الحرق لجسم ما والحركة فى بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادى جوهرية ليست متوقفا على
كونها مبادى فعالة بالحقيقة بل يكفى كونها معدات فان الآثار المختلفة لابد لها من مخصصات مختلفة فهى ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادى لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها
فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهى الى مخصصات هى ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعى انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى فمن باب المسامحة بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل فى الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثانى انا لا نسلم ان نسبة
المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الاولية عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمى نسبى منشأوه صفة متقررة فى ذات المستعد بها يستعد لامر ما فلو كان امرا زائدا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فيعاد الكلام فى ترتبه وعروضها جذعا فيتسلسل الامر او يدور فلابد ان ينتهى بالاخرة الى خصوصية

فى ذات الجسم يكون متقوما بها متقدما هى على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول انما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هى اسباب اختلاف الآثار فما سبب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها فى الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لصيرورة الاجسام
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادى مقومات للانواع بمهيتها الخاصة ولغفلة اكثر الناس
عن هذا يتحيرون فى فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسه فى النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا فى جميع الانواع التى تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتأخرة
عنه فى الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطن ومن تقدمه واخذوه من معلميه واساتيده كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعى من الاجسام مدبرا عقليا ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذى و
المنمى والمولد فى الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور فيا هى نفوسنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقله عنهم الشيخ الاشراق فى كتبه والجواب انا وان ساعدناكم فى اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادى فعالة فى هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه الوسايط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض مجمدة والهواء مرطبة والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الآثار
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها ما اسبية لها فى الايجاد ولا فى الاعداد مكابرة طريق آخر لاثبات هذه
الصور وهى من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية فى العقل الا انها محتاجة فى الوجود الى محصلات ومقومات
اخرى اذ مع ان يكون للجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قايما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التى تحت الجسم المطلق
فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق فى موضعه فيجب ان يقومه ويقسمه بالفعل شئ يجرى مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا فى قوامه موجودا وان لم يكن داخلا فى قوام مهيته وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية فى الاجسام التى يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا بالصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتاحد من هذه
الامور الثلثة متحدا بالفعل لا بفرض فارض واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل لا بالبياض
ولا كذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التى سميتموها صورا بلزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها اليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل بها
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فهلا سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقرره دونها وفى هذا الموضع
ابحاث مترادفة على طريق الاسؤلة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق فى كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردناها
فى كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها ههنا مخافة الاطناب والذى نذكره الان من تحقيق
القصى عما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هى كمالات تستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هى لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية

للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية و
الضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع
التي يخصها فهي يكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **قاعدة
عرشية** اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صوري
او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المرتبة
عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم والعلية اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينه بعد ان يثبت عندك انه لا بد
في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ما ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوم الجوهر اولى
بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا متاخر
الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا قائما به المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لهيات
الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست هي اعراضا زايدة اذ الاعراض
اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر متحصل
القوام من عرض والبحث عليه بانه نقل عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب
ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بحد الحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة
السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا
جعل لبنات وهي بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل
الحد ودلا دخل له في ان المتبدل فيه جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب
وعدم تبدله وانما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم
بحسب الوجود والكلام ههنا في التقوم بحسب المهية والا فليرجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما للذابين عن
الاقدمين ان يبحث في هذا الموقف ونحن نؤخر الجواب عنه الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب المأخذ من هذا المسلك استدلالا
ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب على وفق اسلوب القوم ثم نعين الحق القراح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء الجواهر
النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر هذا لان حقيقة النار ليست بمجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار
وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها وللخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما
جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا عرضا فهكذا نقول
الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء
او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم ان جميع اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المط
الاول كيف والجوهرية اذا كانت لاجزاء لاجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا باجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع
على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف
يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور وهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات
نيابة عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة
واحدة نوعية من مقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق
كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا حظ لها من الوجود انما الموجود في كل منهما اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية او جسم
واضافة لان الملتئم من ذاته جوهرية وعرضية من مقولة لم يكن مجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئيتين ولا ذا مقولة
واحدة عين المقولتين ولا لهما معا جنس واحد له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول الاشياء كالنار والهواء والشجر والحجر والحيوان
وغيرها الكل منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعملية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس في المركبات
متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصول فاذن فصول الجواهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول
اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع في الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
في احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جواب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مراده على الاطلاق وفي كل موضع طبيعي بل جوهر
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك
القاعدة يعرف كونها من اي القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي المعاني الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هي عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقداري مع الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية ازاء هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض تبدلها او زوالها جواب ما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست بهذه
الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادي الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وما يشبه بالفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التي توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر واللؤلؤ والياقوت والانسان
والفرس والشجر فان لها العلل الاربع كلها ذاتية اثنان منها مقومان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم التعمل و
الاتفاق واثنان منها مقومان للمهية وهما داخلان في ذاته تلبست احديهما بالاخرى في الوجود ولكل منهما حاجة الى الاخرى بوجه كما يستعلم
في الفصل الاتي ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور فالصورة الطبيعية هي جواهر واما قول
المثبتين للصورة في المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه في الوجود والعلم بكون مهية الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهرا لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه التحليلية
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشيء
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتبارات ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باي اعتبار اخذ واية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت ان الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات وكل ما هو جوهر بالذات اي
المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون جزؤه ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر يكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغني القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقر اليها
يضمه بعد وجود الذات فلا يحصل منه وما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شيء واحد جوهر او عرض هذا ما عندي على طريقة الحكمة المشهورة **كلمة عرشية** ثم ان الذي هدانا الله بنوره وافاض
على قلبنا بفضله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض هي وجودات خاصة جسمانية والنوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته
ولا عرض بل لاتحاده بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة في الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم ولكن متحد معه في الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لازم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

والامكان

ولا ايضا تحت شيء من المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للموجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع المهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن هٰهنا يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي ذوات بسيطة
وجودية والفصول عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما حاجة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما يلحقها
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به فكما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما يحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير فكذلك
الصورة التي بازائها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع المواد والصور والقوى التي يتالف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فالصورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها منشأ الحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كانت حيطته بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند [illegible]
الانظار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المضنون بها عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخر في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف اه لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو جردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة مشكلة بمقدار مخصوص وليسا من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم بط فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا فاما مقداريا بالاخر
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال مادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلائقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليستا
مضافين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوضعي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضافات لا يعقل
الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا واما ثالثا
فلان كلامنا في الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما
تصورت بصورة تحصل لها نحو اخر من الوجود فيقع به مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم لو
على نحو غير التضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر يوجد اه لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا منفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

يجوز ان يكون عدم شيء منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شيء لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفاء في كثير
من المواضع على التفصيل وسياتي زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا المبحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
للرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا وكعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه وموجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عرض لذلك الامر الثالث عدم اولا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشيء من القسمين لا ذاك ولا هذا
بل مجرد ان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتيهما
او كونهما مستندا الى ثالث والكل مح فالشق المفروض الملزوم مح كذلك بيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب المهية والمعنى
فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليستا كذلك هف وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود والا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا امكاني له في الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشيء ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشيء الثالث من حيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا ينعدم شيء منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بمداخلته وجوده سواء كان تمام العلية او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شيء ثالث والمفروض انه ليس كذلك فبقي احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث فح
يكون هما معلولين فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون اه هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فليتامل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه ومعلول معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي يحتمله في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر هٰهنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما نذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلننظر الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة اه لما وجب
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان ننظر ايتهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصور لثلثة اوجه اما الاول فهو ان كل مادة لشيء بما هي مادة له حقيقتها القوة والاستعداد
وقد علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم للشيء لا يكون

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة لها وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء لكل سبب له دائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم
علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير متصورة بصورة
اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون
موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما او علة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا
ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت شيء بالقياس
الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته ذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب
ما هو سبب لما يقارنه مما يوجد عنه بذاته غير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل
الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا يتحاشى عن تجويز القسمين كليهما ثم الفحص يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي
ما هو سبب لما يباينه كالبادي للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض فمن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة
والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على الواجب تعالى و
المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجوبها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه
بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي
سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم سنح له قصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما توهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون
مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان نظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديد لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع
في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة وهو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون فعليته بشيء
استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم
تقدم فعليته على فعليته هذا خلف فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه المحالية ليست بناء على ان ذات الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان السببية فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن
لمعلوله كالجسم للبياض ورب سبب اجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع ههنا من جهة ان ذات
يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى ممتنعة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل
اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء لا ينافي كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها ومأخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام
الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين و
بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان
يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله
فلكا او عنصرا او انسانا او غير ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعا لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها يصير انواعا بحسب احد

الاعتبارين وما ذكرناه اولا باعتبار اخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمانية مختلفة
الانواع والتالي مح فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة شيء
بالقوة والقوة امر عدمي ومحض العدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة الانواع ومخالفة
لهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصورة اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة الذوات في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها
في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق فان كان اختلاف فيها لامور يختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء اخر غير مادي لان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون المادة لا صنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما يحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بنفس ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا صنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيها من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتا الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهها الصوري
والقوة وجهاتها المادية فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة للصورة بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ضرورة
ان يكون الصورة هي العلة التي بها يجب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها اقول اعلم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اياها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول منهما التي يلزم الهيولى ابد الدهر بتحقق اسباب الفساد فيها من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونه علة مطلقة او واسطة في اقامة الهيولى
عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حاله بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لكانت تقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصور المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فينقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية
في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالمهية
ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم ذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد محصل المهية والذات يفيض عنه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدأ الاصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة عن المادة في اقامتها
اياها بافاضة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى هذه المادة

فالمادة لاتنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يفعل فعله وهو المعاونة في التقويم **قوله** فيما ان هذا
الثاني يشارك الاول في انه صورة يشاركه في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلابد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق واصل ومن صورة ما لا بعينها
بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانه اذا عدمت صورة من الهيولى يعقب بدلها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة ومن حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الاقامة ومن حيث انها تخالفها تجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنهما
المادة وهي بوجه آخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان تتشخص ولا تؤثر في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها
المطلقة تتقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المختصة لما تلزمهما من التشخص بالتناهي
والشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المختصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة بتجوهر مخصوص **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما تتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب ضوء لا بعينه ايجعل الجسم المستنير قابلا
لان ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والآخر منتشر لا بعينه
بايراد مثال له يبعد الاشارة الى كثرة وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المنير في
الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري فتقف على سطحه
ولا تنفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الثقيل الصقيل فالهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ
فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه ايضا بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا انعكس منه تارة اخرى الى شيء آخر على نحو يقتضيه وضعه من الاول والا فيبقى على نفوذه الاستقامي الى ان ينعدم قوة
نفوذه او تنتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا تذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا او بما يذهب بعدها بحالة منه
مخروطة اخرى راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد
الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية بحيز
غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء ممن جعل اللون غير الضوء واما على راي
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين للمضيء في الانارة ح كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في تلفظه بنفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال و
الشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا لمذهبه في الشعاع وبعرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يخل المقصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد ها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا آخر فيفعل
فعل الاولى في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبصورة فيكون مجموعها كالعلة له واذا بطلت هذا المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان كل صورة بتعقب التالية لها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء من الصور فيكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص الوجود

لا يستبقي الا بالصورة لا يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل ان يقول مجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد آه مبنى هذا الاعتراض على ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلا
واكد وجودا من ذلك المعلول وان الوجود والوحدة متلازمان ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود
الجنسي فح لقائل ان يقول اذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم علة
للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده
الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو ان العقل لا يتقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه واحدا بالعدد وههنا كذلك
فان الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي وهو طبيعة الصورة بما صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون
علة بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد
بالعدد او بان يقال الاصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور يقارنه ايها كان لا
بعينه واليه اشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور يقارنه ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير والايجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام
وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بامر يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة
الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والتشخصات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة
لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذات تشخصية تامة التاثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر امور
تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شيء منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدأ
الاصل ويبين حقيقته من انه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجواهر العقلية المفارقة الذات من نحو جنس الجواهر القادسة التي هي مبادي عالم
الطبيعة وغاياتها اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية وسيبحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا اعرض
عن ذلك واحال بيانه على ما سياتي ولكن يثبت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الزكي
الفطن واما الوجه الثاني في الجواب السانح لنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى ليست متشخصا متعين الذات بل هي مبهمة الهوية ضعيفة الوجود
والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على اي وجه كانت ثم
ان الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والماهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي اليهما اذ لا
خفاء في ان السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببيته بمثل هذا
العام المتحصل بنحو ما من الوجود بمثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون باقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصي يحصل
بمطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعا والجنس مما يحتاج في تعينه النوعي الى فصل من الفصول النوعية التي هي بازاء الصور النوعية
لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسي فليس لان مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد الى واحد شخصي البتة
بل لان الصورة في وجودها وكونها سببا افتقرت اليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تشخصاتها المتعاقبة و
مما يوضح ما ذكرناه انهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى في التشخص ان تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بشخصيتها اقدم من شخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة
فيفتقر في تشخصها الى هيولى متعينة تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة لا تفارقها المادة
واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها آه الغرض من هذا التقسيم ههنا مع انه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد
لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القبيلين اما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد بما يعقبها فلابد
للسبب المبقي للمادة ان تستبقيها بتعاقب الصور بانه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد
شريكا لعلة الهيولى وباعتبار آخر جزء للمجموع الذي هو العلة ومن وجه آخر مفتقرة الى المادة اعني في تشخصها ومن وجه آخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها المعطى والواسطة فى التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاته اولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطة شئ اخر اولية بالذات فهى بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة فى البقاء وبالوجه الذى هى معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخ اما ان يكون علة الصورة هى بعينها العلة التى تبقى
المادة بتوسطها فالقوام يسرى من مبدء واحد بعينه او من مباد متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيها اظهر اى كونها متقومة قبل الهيولى فى هذا القسم منها اظهر
قوله واما الصورة التى لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها
اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التى تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلابد ان يكون احدهما بعينها علة
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم فى الوجود بين شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر على الاطلاق وهما
معلولا علة واحدة لا ابان يكفى كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولى علة واحدة بوسط او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابى من انفكاك احد مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلهما كاللبنتين المخيستين اما المتضائفان فقد مر الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما الكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المخيستان فليس بينهما تلازم وجودى عقلى
بل تدافع فى الثقل وتمانع فى الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا فى درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق فى الاستحالة بين ان نفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر فاذن لابد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجدة
وتقدم ان هذه الواسطة فى الصدور لا يمكن ان يكون هى المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف فى الكلام بنفى السببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شئ واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو مستكمل
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شئ كامل وبالفعل ومحال ان يكون شئ واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون متصورا لما يتصور به ونافشا لما ينتقش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التى يتصور فى الفكر بصورة
جهة معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لامحة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كمال زائد على ذات
الجوهر القابل وبما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات فى الوضع والاين وغيرهما
فيكون ذلك الامر الكمالى هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة مما له التقدم الذاتى على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة فى نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر بينهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانه انقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه وهو ممتنع ثم ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى والمصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصور المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة قوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشئ على نفسه اذ الشئ يتقوم بما لم يتقوم به او لم يتقوم المعلول فكيف يقوم العلة ما يتقوم به
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بان يفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفى بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنين آه وانما التقويم فيهما بالافادة لئلا ينتقض يتقوم

كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها فى الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى فى ان يكون حاملة
تشخصها وقابلة وجودها الشخصى **قوله** وتبين لك الفرق بين الذى يتقوم به الشئ قد مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين
الشيئين لا ينافى سببية احدهما للاخر فكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة
لها وليست الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها فى الهيولى مما يقدم على كونها موجودة فى نفسها فان بعض الاشياء
امور يتوقف وجودها فى انفسها اولا فى نفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده
فى نفسه متقوم بوجوده مقارنا لموضوعه والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر فى العلة
والموضوع كذلك فان العلة موجودة فى نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قارنه
العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشئ بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق
ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به كالجوهر الجسمانى للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض
قوله وتبين بهذا ان كل صورة توجد فى مادة مجسمة فعلتها ما يوجد آه قد ثبت وتحقق مما ذكره ان كل صورة جسمانية
سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هى مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة
والمركبة يحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فظ لان المادة لو كانت سببها لكانت لم تزل متهادائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى
كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشئ من الصور فلابد فى تخصيصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة
ليست موجبة ولا فاعلة ولانها فى ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا كله
فى مواضع اخرى من هذا الفن منها فى مباحث القوة والفعل ومنها فى مباحث العلة والمعلول ومنها فى مباحث الماهية ومما
يجب ان نعلم ان الصورة وان كانت بما هى صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذى سبق لكنها مما يفتقر من جهة تعينها
الشخصى وما يلزم تشخصها من التناهى والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات اذ لا يخ جسم من الاجسام من تجدد
حال فى ذاته او فى لوازم ذاته فيفتقر الى قوة استعدادية وقابل ذى قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة
فكل من المادة والصورة يفتقر الى اخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص
الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لابد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل
عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو ممتنع وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص
مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة
فان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى
كما هى القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه
مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلية للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بشخصيتها علة فاعلية لتشخص الهيولى
واما الصورة بتشخصها فهى علة لكون الهيولى جوهرا خاصا متشخصا بالفعل غير جوهريتها الناقصة وتشخصها الناقص المبهم
فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اى جهة كان غير صحيح لانه
يتوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك موقوف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا
ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما
موجودا والا لكان للماهية وجود اخر ويتقدم وجودها او يلزم الدور او التسلسل فكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة
للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل
اثنينيتهما بضرب من التحليل فى الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهى ان الشئ المطلق غير موجود فانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهى بالحمل الاعتبارين موجودة خارجا و ذهنا وبالاخر غير موجودة الا فى الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثانى فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم

تذنيب واعلم ان فى هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لو قوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ فى قاطيغورياس ان التقدم والتاخر فى معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض فى معنى الوجود وبحسبه لغير معنى الوجود وهو مهيته ومهية العرض واما ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر فى الوجود بالوجود لا فى معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذى هو الاب على الانسان الذى هو الابن لا فى الانسانية بل فى الزمان او بالزمان او فى الوجود بالوجود وليس الوجود داخلا فى معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين فى معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسوية فى انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو واب وابن على السوية وان كان وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهرى قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان وبالجملة لا سبب لكون زيد الذى هو الابن انسانا لا ابوة ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا من جزئى الجسم فى انه جوهر مقدم على الجسم ولا الصورة فى انها جوهر بسبب الهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شئ علة لجوهرية شئ اخر حتى يصير الجسم لجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود لا من جهة المهية وجنسها فعلة الهيولى ليست فى ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل فى انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى والصورة متقدمان فى انهما جوهرين على الجسم بل الكل على السواء فى نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية والمعلولية فى افراد الجوهر فى الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس المهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر فى الذاتيات فيلزمهم التناقض فى كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له فى الخارج ذهبوا الى جواز التشكيك فى الذاتى بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد فى انه جوهر من جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم صورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه فى الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولى التوفيق **قوله المقالة الثالثة** وفيه عشرة فصول الغرض فى هذه المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مهيات اقسامها الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود فحرى بها ان يذكر فى هذا العلم من هذه الحيثيات الوجودية **قوله** فصل فى الاشارة الى ما ينبغى ان يبحث عنه من حال المقولات التسع فى عرضيتها والاشارة اليها المقصود فى هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض فى المقولتين منها اعنى الكم والكيف واعلم ان العرضية هى عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتى لما تحته والذاتى لا يعلل فكون الشئ جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشئ عرضا لان معنى العرض غير

لما تحته بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من الناس لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلى ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغنى عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشئ داخلا فى مطلق الوجود نفتقر الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ تابعا للحكماء **قوله** فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه اه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية التى كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهى العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد بصدد اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهى الثلثة الجسمانية وبقى البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك ثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتى الجسم ومبدا فصله الذى هو قابل فرض الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية قيام كل منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد اثبته ههنا من حيث مبدائية للصورة ومبدائية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلى بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة وهى ان ذلك المبدا لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول فظاهر لانها معلولة وعلة الجسم ومبدائه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع لشئ بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن ان يكون علة لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهى ايضا مفتقرة فى فعله الى الجسم فلا تاثير لها فيما تفتقر فى تاثيرها اليه واما العرض فان كان من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق على اى الوجهين وسيجئ اثباته واثبات كثرته فى المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته فى علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة فى خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلى الى الكمال لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر يكمله ان كان عقلا بالقوة فيلزم الدور او التسلسل فينبغى ان يقع الاشتغال فى البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر اه قد وقع فى قاطيغورياس المنطق تعريف المقولات العشر واما اثباتها انها موجودة واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا او عرضيته ما كان منها عرضا فليس شئ منها على المنطقى بما هو منطقى بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ فى بيان عرضية المقولات التسع وابتداء بالمضاف فانه اولى الاعراض بالعرضية واجلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك فى عرضية المضاف وانما قيد بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهورى فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهى الاين والوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك فى عرضيتها وكونها حالات للامور التى هى فيها كالشئ الموجود فى محل يستغنى فى وجوده عن ذلك الشئ والذى توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا الا فى الفاعل الموصوف به بل فى القابل المنفعل منه فليس بقادح فى المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا فى الموضوع سواء كان فى الفاعل او فى المنفعل وان كان ذلك التوهم فى نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذى هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددى ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثى الزمانى وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة اخرى فى نفسها غير الوضع الخاص وبالجملة فحكمها فى ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد مبعده لا بان النسبة مفهوم واحد وهى
داخلة فى مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة
وكثيرا ما يستظهر بشبه المنهج المتعجب بان لاح له برهان حصر المقولات ونحن على ان حجته فى كون السبعة مشتركة فى امر ذاتى هو
مطلق النسبة مقدوحة وذلك لان التحقيق ان النسبة بما هى نسبة ليست معنى مستقلا فى نفسه مع قطع النظر عن خصوصية
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتى لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فما ابطلناه ايضا فى الاسفار **قوله** فبقى من المقولات ما يقع فيه
اشكال اه الذى وقع الشك فى عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهب
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمى جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادى الجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من رفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى ممن راى الجوهرية فى الكميات المنفصلة وهى الاعداد وجعلها مبادى للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهى مبادى الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكونا احدهما وهم
القايلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخر ويكون القايلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادى
العقلية نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه عليه كما سنشير اليه
فى مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروايح ليست هى نعوتا ومحمولات بل هى ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر اخر مقوم للمذوقات والرايحة جوهر اخر به قوام المشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زائدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هى مركبة منها متقومة بها تقوم الشئ بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية اه انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر فى العلم الطبيعى لان اكثرها امور مفتقرة فى وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا فى الاجسام ولا فى النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض فى الطبيعى لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهى ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلى بحيث تصير من احوال الموجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها فى الطبيعيات على الوجه الخاص اللايق بها وعن كثير منها فى هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكم اه اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففى غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافى الا ان الخط والسطح لكل منها جهة اخرى يكون بها كما قائما بكم اخر مستغنيا القوام عنه
واما المقدار الجسمى فالقول بجوهريته لا يخ عن قوة واما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
تشخصه ففيه انه لعل الباقى هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازاء
الجنس فى كل مركب خارجى انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسمانى ان كان مجردا عن صورة ومقارنا بصورة اخرى بها
يكون نوعا اخر فتبدل الاشكال يوجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقارنا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها تتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسى والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة الشخصية لا تفتقر اليها المادة بل بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادى الجواهر وكذا

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادى المبادى لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر ونعم مرادهم بالمبدأ المبدأ المادى لا الفاعلى كما ينقل عن بعض السابقين انهم قالوا تحركت النقطة فحصل منها
الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعانى المشهورة على طريق
الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدء لشئ فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
فى كل شئ لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على المهية لا فى الخارج بان يكون للشئ الواحد وحدة ولوحدته
وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل فى الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير مهية الماء ووحدة الناس غير مهيته وكذا قولهم الوحدة بما هى وحدة مستغنية ان يكون مهية من المهيات الكلية ولا
يكون فى شئ مخصوص من الاشياء بل هى فى كل شئ بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول كل شئ فانما يصير هو ما هو فى نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان مهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدء
للخط والسطح ولكل شئ فان كان المراد ان الوحدة فى كل شئ عين وجوده الخاص به يوجد حيثما وجد كالوجود فمسلم
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة وبه صارت مهياتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شئ انه انسان لست اقول ان مهية الانسان من حيث هى هى ليست بانسان بالحمل الذاتى الاولى
بل اقول ان الشئ ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذى مبناه الاتحاد فى الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شئ مبدء تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدء
فاعلى للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاص به فقد مر ان وحدة المتصلات بما هى متصلات ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شئ فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التى هى عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شئ واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما تكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هى كثرة متالفة من
الوحدات المتماثلة وهى لا يكون الا فى الماديات فكيف يكون هى اول الحوادث وكيف يكون هى متوسط بين الوحدة وبين كل شئ
وكذا قولهم الخط اثنوة وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما تدرجوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسى **قوله** فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتاخير فى هذه
المقاصد الثلثة ان بيان مهية الشئ وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذى هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاشتغال باثبات نحو وجود الشئ ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود فى الاول تكميل العارف نفسه وفى الثانى غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام فتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهى كالوجود
من المعانى الوجودية الشاملة فينبغى ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع فى هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ ههنا عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض فى معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه وبوجه اخر نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا فى الكم والواحد كالمبدأ الفاعلى

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصورى للكم المتصل بوجه وهو مبدء لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدء الفاعلى للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها امثالها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدء الصورى للمتصل الكمى فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية للمجتمع من الشئ واتصاله اما مبدئيتهما بالوجه الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعد والمساحة لا يمكنان الا لما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذى اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شئ سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا فالواحد الحقيقى عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين لم يبق منه شئ فيق الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا حكم المساحة فى المقدار من جهة ما يعرض فى اجزائه شئ به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذى يفعل العد ويستعلم كمية العدد مما يجعله واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدء الحقيقى للعدد لا الواحد لانه كالالة التى بها يفعل الفاعل للعد كالذراع للمساح وهذا الفاعل لا يتحقق فى شئ من الموجودات الا فى نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذا الاستعلام الجزئى والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يفعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر فى الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدائية الالة لا مبدائية الفاعل **قوله** فصل فى الكلام فى الواحد اه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان فى الصدق على الاشياء فكل ما يق عليه موجود يق عليه واحد ومتوافقان فى الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد فى التحقق وهو المحدى لا ينفصم بحسب المصداق والفرد لا بحسب المفهوم والمعنى فبالحرى ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقى لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقى فيه والواحد يق على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها فى تمامية الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهى كلها غير الواحد بما هو واحد الذى هو نفس الواحد لا شئ ذلك الشئ هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذى هو بحت الوجود فيق له الوجود والموجود باعتبارين وذلك احق الاشياء بالوحدة وثانيها الشئ الذى هو الواحد وهذا على ضربين حقيقى ويق له الواحد بالذات وغير حقيقى ويق له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة فى امر واحد هو جهة وحدتها وهى اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يق نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اى هما واحد فى النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيق ان الانسان والفرس مثلا واحد فى الجنس اعنى فى الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد فى النوع اعنى الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد فى الفصل كالناطق فى مثالنا والثانى اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين فى موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيق هما واحد فى الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان فى البياض والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضى فينبغى له ان يتبين جهة الوحدة فيهما وانه من اى جهة يق ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة فى الموضوع والمحمول العرضى هى الوجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقى اسامى مخصوصة فالمشاركة والاتحاد فى الجنس مجانسة وفى النوع مماثلة وفى الكيف مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع مطابقة وفى الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد فى النسبة وهذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس فى اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين فى النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المتحدان فى الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين متماثلان من حيث اتحادهما فى النوع اى نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما فى خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المشابهة على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس فى غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسى ومنه نوعى هو بعينه واحد فصلى هذا اذا كان المعنى النوعى مركبا حده فى الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد نسبى ومنه واحد عددى اى شخصى ومنه واحد مادى ومن الواحد العددى منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقى الا انها متفاوتة فى الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصى على تفاوته اقوى من الوجود النوعى فكذا وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعى اقوى من الوجود الجنسى فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة فى المفارقات العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس ووحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهى من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هى المادة واضعف الاعراض هى النسبة واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هى نفس قبول الكثرة والقسمة بالقوة فافهم هذه المعانى فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف على امور يسهى فيها الاكثرون والاطلاع على منشأ غلطهم وسهوهم فمنها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسى فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثانى من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعى فى ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى الجنسى فى نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعى له وحدة مبهمة الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعانى والمبهمات وهى عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو نحو وجودها فى الذهن ووحدة الاشخاص هى وحدة الوجودات الخارجية والوجود الخارجى اقوى من الوجود الذهنى لانه كالشبح والمثال الخارجى ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد فى الجنس فى اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع الاضافى فى تقسيمه بالقرب والبعد لانه يختل به المقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة فى الكمال والنقص ولا فائدة ههنا فى اخذ اعتبار لم يكن فى الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذى يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصى سواء كانت اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للخلاف فى هذا الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله** ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هى طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة وحدتها هى الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعى ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهى كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا فى الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة فى واحد فلا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان بعده من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هى اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهى بها تصير اشخاصا ولا اتحاد فى التشخصات فالاشخاص بما هى اشخاص وذوات تشخصات يكون المعنى النوعى خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اى بالعرض وكذا اتحاد الانواع فى الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسى والابهام النوعى ان الابهام الجنسى من جهة المعنى والماهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعى فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

٧ وحدات

ضميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود فى نوعه يكفى امكانه الذاتى لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر فى شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه فى اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض فاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته ليحصل فى الخارج فلا يتم وجوده النوعى ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فللنوع ابهام بالقياس الى امور حسية خارجية فهذا هو السبب فى ان الواحد بالجنس لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى متردد بين
معان غير تام معناه وان الواحد النوعى يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة مهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر فى تبيين هذا بالتامل فيما
سياتى من البحث عن معنى الكلى او بتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقى فهو الذى فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابل للفساد ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تاب عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقى وغير الحقيقى والمتصل الحقيقى ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هى نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقى ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بلصوق يوجب التلازم بينهما فى الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقى احق بالوحدة من المتصل الاضافى لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هى قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صور ا مقدارية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خط الابدان لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف فى الاتصال الحقيقى فانه اذا اتصل راس
خط براس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما نقطة لم يكن الجميع متصلا واحدا فى الحقيقة
بل فى الاشارة الحسية فقط فينبغى ان يق المتصل فى الخطوط ما لا يكون له نقطة فى الوسط بالفعل وفى السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفى الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقيقى فى الوحدة هو المتصل الاضافى
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوت فى الوحدة فما فيه مع الكثرة الانفصالية قوة الاتصال
الحقيقى اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلى المتصل الحقيقى هو الذى فيه كثرة
بالفعل من آحاد نوعه الا ان اطرافها يلتقى عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين المتلاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متخالفة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد فى الحركة لكن الحيوان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع بينها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها ذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما فى اعضاء الحيوان اولى بالوحدة منه اذا كان صناعيا
كما فى ابعاض السرير والوحدة فى هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التى للمتصل الحقيقى
لان الكثرة فيه بالقوة وفى هذه بالفعل فهى قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالى اولى من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيها بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة هيهنا بالفعل
فى جميع الاقسام وليست فى بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحق فهى هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل نفسيتها وحدة لا يزيل
عنها الكثرة لكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة الغاشية على الكثرة التى فيها ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب **قوله**

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا فى الموضوع اه قد علمت ان الوحدة فى كل شئ هى عندنا وجوده وقد علمت ان الاتصال اعنى المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شئ لا محالة كالماء والهواء فبالحقيقة المقدار الجسمانى هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد فى انه عدد لشئ وانه مؤلف
من وحدات هى غير زايدة على وجودات الاشياء بل على مهياتها فى اعتبار العقل فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار فى التحصيل
وهى ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقله منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التى تقابل تلك الوحدة هى بالقوة وههنا
اى المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سياتى وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشئ هى وجوده
والاتحاد فى الوجود يوجب الاتحاد فى المهية بالفعل كما ان الاختلاف فى المهية يستدعى الاختلاف فى الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يق انها واحدة
بالموضوع اعنى بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا فى الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهى ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدوم صرف كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او مواز لكذا والحكم الايجابى يستدعى وجود الموضوع فاذا اذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل مبناه الا الاتحاد فى الوجود فاتحادها فى الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يق هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتفصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد فى الوجود لكن التعارف الخاصى خصصه بذلك مع عدم التمايز فى الوضع كما
خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد فى الوجود ويقتضى ثنينية ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى انه كان يجرى فى جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد فى الوجود اذ لا يق فى المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما فى النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما فى عرض هو البياض فلذلك قبل الحمل هو الاتحاد فى الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام فى اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعنى هو هو عبارة عن الاتحاد فى الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف فى اللفظ
بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصححة لصحة الحمل الا الاتحاد فى الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب فى انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمرا واحد فى النوع وان الثلج والجص واحد فى العرض و
ان البياض والحلاوة واحد فى الموضوع انه صح فى الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعرى كيف يسوغ عند العقل ان يق للمتباينات فى الوجود بمجرد ان لها جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يق هوية هذا هوية ذاك او يق هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية هو معنى حقيقى من بين المعانى

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم
صحة الحمل بان نصف الذراع كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد
ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول
الكثرة واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه
قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدده من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل
وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله**
بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اه لما ذكر ان الواحد
بالاتصال واحد في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون
كثيرا من جهة اخرى ففسر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في
بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة
ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام
والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط
الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية
بعينها لا يصير الانسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة
الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية
مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان فانهما غير منقسمين بالعدد الفلكي بل جسمية
الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما
فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص الواحد من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم
الى فلكين ولا الحيوان الواحد ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا
ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك قد هذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون
وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة
فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التعميم نظرا الى
معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له مهية ووحدة وحيثية كونه مهية عقلية غير المفهوم
من كونه واحدا اذ ليست مهية نفس الوضع وهيهنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء
المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا
الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة
واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدا العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا ففيه ان نفس بعض الوحدات
كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة
الاتصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي تنافيها تقابل التضايف
كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل لبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل
الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية او

او زمانية اه وهي اعم من ان يكون معه معنى اخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ كالمهية
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية او القصور
في الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون
معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت اليست الوحدة
في الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية سائر
الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرها من الصفات فاعلم **قوله** ولنعد
القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما
يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل
الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار
الوحدة فههنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا
طبيعة اخرى كالمقدار نفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس
طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة
مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعية بسبب امر اخر اقترن
بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن وحدتها وذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد
من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب
المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
فقد ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد لا كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى
انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب ذلك وباقي الفاظ
الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فائدة **قوله** لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة
المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي
وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالي او حيثية وجودية الا وفيه حاصل من نفسه
او مبدئه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا جميع ما يمكن
حصوله لشيء ولو بواسطة سبب وهو سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه
ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا
بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته
ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام
متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك
ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصوله احاده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تممت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع
جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له
التام باصطلاح الحساب وهو الذي عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من وجه
كما لا يخلو عن وحدة حتى الهيولى ونفس العدد ففي الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة
نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ماهو زايد منها ومع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو يؤخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثاني ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقي بحسب المهية او شخص مركب او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وجزئه كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد فالتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يق للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حي فانه تام من حيث انسانيته كما سينبه الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه ياتي منه الافاعيل
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص كالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة الخطية تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبعها الدوران
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوى منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري
فانما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
في حكمها من المركبات فانها العدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شيء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام فهي الجواهر كالعقل والفلك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة قد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك العرض والملك النسبة فمرجع المشابهة
وهي الاتحاد في الكيف الى الاتحاد النوعي اعني المماثلة بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى المماثلة بين الكمين وعلى
هذا القياس في غيرهما والاتحاد في النسب الذي يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في الحالتين وحدة بالذات وعندنا نوعيهما واحد بالذات لا اشخاصها
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يق على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شيء واحد بالعدد ا ه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتفاق في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما نسبة او عرض متقرر او امر ذاتي اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقي او فصل قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يق الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يق انهما جنس واحد ويق زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين في اللون مثلا والطول ولكن لا يق انهما نوع واحد
او كيف اذ الاول وحدة بالعرض والثاني بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص و
الشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متفاوتة في شدة الوحدة وضعفها واضعف الجميع العدد الواحد ثم النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى

واشدها واولاها بالوحدة والوحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شيء ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يق على كل واحد من المقولات كالموجود ا ه
الاولى ان يق ان الواحد يطابق الموجود في المصداق ويخالفه في المفهوم فكلما يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات
العشر او لا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشيء وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شيء منهما على جوهر شيء من الاشياء اي على مهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شيء ذي مهية غير
مهيته اذ المهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شيء غير مهيته **قوله** في تحقيق الواحد والكثير فالامر ان العدد
الذي يصعب علينا بتحقيقه الان مهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ا ه قد
سبق ان للوحدة اسوة في اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شيء كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشيء بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا ينقسم
ينقسم من الجهة التي هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور وايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين مادتها يعني لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيق انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة في حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التي هي جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
ساير ما قيل في تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقي في هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كساير العلوم المتعارفة ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا نغفل عنها وهي ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير بالعدد والوحدة مرتسمة في العقل لان المرتسم
فيه هي المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم في الخيال لنا قبل المرتسم في العقل زمانا لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا الاناني كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التي
تصورها بديا اي اولا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدء تصوري ذاتي وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اي
بحسب الزمان قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا علميا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كساير الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ونستعمل المدرك من طريق الخيال التنبيه
الى الموجود في عقلنا الذي كنا في الذهول عنه غير متصورين على وجه الخلو في ذهننا وقد علمت ان مبدائية التخيل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبدائية بالحقيقة وبالجملة كساير التعريفات اللفظية التي فايدتها الاحضار لما في القوة
الخازنة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هي الشيء الذي ليست فيه كثرة او الذي لا ينقسم
فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشيء المعقول عندنا اوليا هو الذي يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذي هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففي الاول
كانه تعريف عقلي لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مر من الاشارة اليه ان العدد

والكثرة من الامور التى صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما فى المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعنى انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف للشئ بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات الخ والكثرة الحاصلة من غير الوحدات اى الاشياء المعروضة ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حد اللعدد الذى هو المعرف واندفاعه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا اشياء غيرها هى كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ اى الوحدة فى الوحدات بازاء المبدأ اى الواحد فى الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات باى وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان مهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض واولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا تخ اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهى عرض لا محة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل فى مفهوم الشئ عليه اذ الوحدة فلا يكون لها جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محة عرضا لازما اذ المحمولات المقولات على شئ منحصرة فى جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا والوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذى هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا فى ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهر نعم فالشئ كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتى وجوهرا اى موجودا لا فى موضوع الا ان ذلك انما يمكن فى المركبات من المادة والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادى لهيئة الابيض والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ان هذا المثال مثال لما كان الجوهرى فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرضى فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان فى المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضى بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا فى موضوع بل فى مادة واما طبيعة المعنى البسيط النسبية التى لا توجد وجودا مغايرا لوجود ما هى فيه فهى فى الامر الخارج عنه عرض لا محة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق وهو المعنى المصدرى وعرضه ان المشتق كالناطق يكون جوهرا فى نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهرى كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا فى الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان نعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ونعلم ايضا انها من الامور التى لا يخ شئ من الاشياء فى مرتبة من المراتب عنها وكل مهية موجودة باى حيثية اخذت ففى تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ونعلم ايضا انها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كانها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون مهية لشئ من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهى ايضا كالوجود متحدة مع المهيات فى الوجود زائدة على معناها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود ولوحدته وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فنعود الكلام الى وحدة كل منهما اعنى زيد او وحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها

عرض هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات ح

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة والوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع فى الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة فى الاعيان فرأوا ان الوحدة كالوجود غير موجودة فى الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا التسلسل انما يلزمهم من مغايرتهما فى الوجود ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها آثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة كالاتصال الحقيقى وهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة وبين عارض المهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للمهية اقوى تحصلا ووجودا من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس فابلة للوجود ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من لا مهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل شئ عين وجوده فوحدة الجوهر جوهر لا ان مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لمهيته بل متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض اخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما فى كلام الشيخ اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زايدة على عرضية ذلك العرض ولا يلزم التسلسل كما مر فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شئ واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحى اعنى لازم المهية او لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود اخر لا ينفك عنه اما مطلقا او فى الخارج فليست الوحدة امرا لازما للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شئ اخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلى ويقال له الفصل المنطقى لكونه معروضا للفصل الذى هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبدأه وهو الفصل الاشتقاقى الذى كالحس فى الحيوان والنطق فى الانسان يعنى النفس الحساسة فى النفس الناطقة فيهما فان فصل كل شئ بالحقيقة هى صورته التى هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل مهية وجوهريته هى فصل الاخير بالمعنى الثانى ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذى حكم فى كون العرضى للشئ الذى هو احد الخمسة جوهرا فى ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه ان اريد به ان عرضى المهية كفصل الجنس فى المركب الخارجى يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فبان يكون فصل المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركب اذ كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس جوهرا فهو لا محة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود فى الجوهر وليس كجزء منه الخ فنقول فصل المهية البسيطة اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود فى الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه ان اعتبر انه موجود بوجود اخر الا فهو عين النوع وان اريد به ذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب منه ومن الموضوع فلا يخ اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدرى الذهنى كسائر المعانى المصدرية الاضافية فليس الكلام فيهما اذ ليس شئ منها مما له مدخل فى تحصيل المهية وتخصصها وانما هى من التوابع الضرورية بعد صدور الآثار الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعنى بها المعنى الانتزاعى النسبى بل الذى يطابقها وان كان المراد به الامور الصورية التى بازائها المحمولات الفصلية فهى قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زايدة على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال فى الوجود راسا براس وهو المقدم حق كما ذكرنا فكذا التالى واعلم ان المتعصبين فى كون الوحدة من الامور المعدومة فى الخارج الموجودة فى الوهم هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى زماننا هذا ولهم حجج وشبه قوية فى باب الوحدة وكذا فى باب الوجود وان كلا منهما عنده من الامور الاعتبارية التى لا تحقق لها اصلا الا فى الاذهان وقد دفعنا عقد اشكالاته

وشبهة وادحضنا حججه في كتابنا الكبير ومن حجج القوم ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشيء لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
فيه شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم اوليس في احدهما الوحدة ولا شيء منهما ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شيء من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شيء بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها قابلة
للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة ففي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثيه ثلثها وهكذا الى غير النهاية وبذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشات من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا من هذا الجواب حيث قال كيف يتعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنسي اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب
ان ينقسم فيجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات وحي واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا بعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتهما
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا مهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقومة له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد نفي مفارقتها بتشخصها عنه فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقي نحو اخر مباين للوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما الى الاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشيء من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
فيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه ومعه شيء مغاير الوجود مغايرة خارجية او ذهنية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية تخالف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
فذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس انه كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في وجود في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يق ان امكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ح وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة ليلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحدا ان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين عما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
الوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبذلك فنقول انه ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم بل كانت
وجود لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي يضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افراد موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون مجردا انها لا ينقسم اذ من الحق ان يكون ما له صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجود لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود اخر فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبان لكل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشاب العرضي والذهاب الطولي لا الى نهاية وهو مح فاذا لا بد وان يكون وحدة
كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين المهيات المتخالفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي بنفسها لا جوهر ولا عرض اذ لا مهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن المهيات كلها وهي الوحدة الواجبية القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردا انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة وعرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة مهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء مهية لها وذلك كحال الوجود
انه مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشات من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما تاليفه من وحدة الاعراض اه فاقول نختار ان وحدات كل من العددين المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله وهذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

التی هی مهیة یزید علیها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهیات وذلک الوجود وحدة مع قید التجرد وهی اخص
من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنی الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرید صارت اخص کالوجود بلا شرط
فانه اذا فرض مجردا عن کل خصوصیة وکان وجود الجاعل لم یلزم ان یکون معناه معنی اخر ویصیر اطلاق الوجود علیه وعلی مطلق الوجود
بالاشتراک الاسمی ومما یجب ایضا ان تعلم ان کلا من الوحدة والوجود اذا اضیف الی شیء جوهر او عرض لیست الاضافة لحقیقته
من خارج کسایر المهیات التی لکل منها حد معین ومفهوم کلی کمفهوم السواد اذا اضیف الی حجر او فرس او غیر ذلک وکمفهوم الانسانیة
اذا اضیف الی زید وعمرو وغیرهما فان تلک الاضافات زایدة علیها فاذا جرد معناها عن تلک الاضافات کان کلا بخلاف الوجود و
الوحدة فان اضافتهما الی الاشیاء کالمقومات لهما فوجود زید مقوم بالاضافة الی زید ووجود عمرو مقوم بالاضافة الیه ووجود
السواد لا یکون الا مضافا الی السواد ای الی مهیته وان کان عینه فی الخارج فوجود السواد لا یکون الا سوادا ووجود الفلک
لا یکون الا فلکا لست اقول وجود السواد والفلک وغیرهما نفس مهیته من حیث المفهوم بل نفس ذاته وهویته واذا فرض وجودا
مجردا عن المهیة صار بتجرده کالمقوم له فکل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها فی المعنی والحقیقة و
هذا معنی التشکیک وکذا حکم الوحدة اذا کانت متعلقة بشیء او مضافة الیه کانت غیر زایدة علی حقیقتها واذا جردت عن مهیات
الاشیاء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التی لا یشترط فیها شیء من الاطلاق واللااطلاق والتقیید و
اللاتقیید واطلاقها بالقیاس الی الوحدات المخصوصة لیس کاطلاق معنی جنسی او نوعی او عرضی زاید علی المعروضات بالقیاس
الی افرادها بالذات او بالعرض بل کاطلاق حقیقة الوجود المشترک بالقیاس الی الموجودات **قوله** وذلک المعنی
لا محة ان کان جوهرا لم یعرض للعرض اه یرید ان حقیقة الوحدة لو کانت امرا مستقلا فی ذاته لکانت وجودا قایما بذاته فلم یمکن
ان یکون للاعراض وحدة بهذا المعنی فلم یعرض وحدة الا بمعنی اخر فیکون الوحدة اشتراکها اسما فقط وهو مح ولیس یلزم هذا
المح اذا کانت حقیقة الوحدة حقیقة عرضیة لان الجوهر من شانه ان یعرضه العرض ولکن لیس من شان العرض ان یعرضه
الجوهر ولا ایضا من شان الجوهر ان یکون عارضا للعرض فالوحدة اذا کانت عرضا یمکن ان یکون عارضا للجوهر و
العرض جمیعا فیکون من الامور الشاملة للکل بمعنی واحد واما اذا کانت جوهرا فلا یمکن ان یکون من احوال العرض اذ الجوهر
لا یعرض العرض بل یلزم من جوهریتها ان لا یعرض لشیء اصلا اذ الجوهر القایم بذاته لا یعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغیره
من الجواهر والا لم یکن جوهرا وقد فرض انه جوهر وانت بما حققناه وذکرناه لک عارف بوجه الخلل فیه **قوله** فاذن
الوحدة الجامعة اعم من ذلک المعنی وکلامنا فیها من حیث هی وجود لا ینقسم فقط بلا زیادة لخصوصیة یعنی لما علمت ان
الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنی والمفهوم من ذلک المعنی الاخص الذی فرضناه ولزم من فرضه
ذلک المحذور فالوحدة التی کلامنا فیها والمعتبر فیها انها وجود لا ینقسم بلا زیادة معنی کجوهریة او عرضیة او قیام بنفسها
او غیر ذلک هی امر جامع للکل بمعنی واحد ومثل هذا المعنی لا یمکن الا ان یکون عارضا للموضوع غیر مفارق للموضوعات
والا صار معناها نفس ذلک الاخص لانها لو کانت حقیقة قایمة بذاتها فلا یمکن عروضها بهذا المعنی للاعراض فلا یکون
مشترکا معنویا بین الجواهر والاعراض فانه من المح ان یکون الوحدة بالمعنی الواحد الذی هو عبارة عن وجود غیر منقسم فی
الجواهر والاعراض ویجوز مع هذا العموم والاشتراک ان یکون امرا قایما بذاته مجردا عن الموضوعات فکیف یکون مع ذلک
کونه مشترکا بین الاشیاء ولو کان الامر القایم بذاته عارضا للاشیاء کان الجوهر عارضا للاعراض وهو مح وکان الجوهر
القایم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ایضا مح او کانت الوحدة مختلفة فی الجواهر والاعراض بحسب
المعنی فلم یکن هناک اشتراک الا بمجرد اللفظ ولیس کذلک فثبت ان الوحدة حقیقتها حقیقة واحدة ومعناها معنی واحد فی الجمیع
لا بالاشتراک اللفظی وهی فی الکل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشیاء کلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضیح مرامه
وشرح کلامه وبناؤه کما تری علی الغفلة من معنی التشکیک وقیاس المشکک علی المتواطی والخلط بین المفهوم والمصداق
وعدم الفرق بین عارض المهیات وعارض الوجودات والذهول عن انتقاض ما ذکره بحال الوجود فان الوجود مع ان کونه

حقیقة

حقیقة واحدة بسیطة شاملة لجمیع الاشیاء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن المهیات کلها وتارة یکون متحدا بالجواهر
وتارة متحدة بالعرض من غیر ان یلزم کون القایم بذاته عارضا للاعراض ولا یکون الوجود مقولا بالاشتراک الاسمی علی الجواهر والاعراض
فما هو الجواب والحل ههنا یکون جوابا وحلا هناک **قوله** ولیس لقایل ان یقول ان هذه الوحدة انما لا یفارق
علی سبیل ما لا یفارق المعانی العامة قائمة دون فصولها کما لا یفارق الانسانیة الحیوانیة اه تقریر هذا الاعتراض ان امتناع
مفارقة الوحدة بهذا المعنی عن الموضوعات لا یدل علی عرضیتها الا ان امتناع مفارقة الشیء عن الموضوعات والخصوصیات بسببه
احد الامرین اما الابهام العمومی او القصور الوجودی فالاول کالمعنی الجنسی مثل الحیوان بما هو حیوان فانه لابهامه یحتاج الی فصل
محصل لمعناه کالناطق فلا یمکن مفارقة المعنی الجنسی کالحیوانیة عن موضوعه النوعی کالانسانیة والثانی کالعرضیة فمجرد امتناع
المفارقة لا یصیر دلیلا علی العرضیة اذ ربما کان منشأه الابهام الجنسی فان الحیوانیة معنی جوهری لا یوجد مفارقا عن الخصوصیات
والمواد حتی یکون حیوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغیرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات لیس سببها الابهام
الجنسی اذ الوحدة معنی نوعی محصل لیست نسبة ما فرض منها اعم الی ما فرض اخص نسبة المنقسم الی المنقسم الیه بفصل مقوم
یعنی نسبة الجنس الی النوع لان الوحدة لیست معناها جزء معنی جوهر او عرض ولا هی داخلة فی حدود المهیات الجوهریة والعرضیة
بل نسبتها الی الاشیاء نسبة معنی محصل عرضی لازم عام امتیاز افرادها لیس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضیف
الیها من الموضوعات فوحدة الانسان ممتازة عن وحدة الفرس لا بذاتیهما بل بما اضیفتا الیه واذا اشرنا الی بسیط واحد
منه ای اشرنا الی مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المرکب منه ومن الموضوع کالابیض کان ذلک البسیط متمیز الذات ای متمیزا
الحقیقة النوعیة عن التخصیص الذی یلحقه من جهة الموضوع لا کاللونیة التی فی البیاض اذ لا تتمیز حقیقته عن حقیقة البیاض وکذا
اللونیة التی فی السواد لا تتمیز فی الوجود عن السواد فظهر ان معنی الوحدة معنی محصل الذات متمیزة فی ذاتها عما نسبت الیه
ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا ومهیة لیست کالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات
لیس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة یمتنع مفارقتها عن الموضوع فصح وظهر ان المحمول الذی هو مفهوم
الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنی بسیط هو المسمی بالوحدة وهو عرض لانه موجود فی الموضوع لا
کجزء منه ولا یصح مفارقته منه واذا کانت الوحدة عرضا فالواحد الذی بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شیء ما علی الاطلاق
یکون عرضا اذ لا فرق بین البسیط والمشتق عنه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان یراد بالمشتق الامر المرکب من الموضوع الخاص
والمبدأ کالابیض اذا ارید به الجسم والبیاض القایم به وهو معنی خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذی هو المبدأ والعرض
الذی هو المحمول امر واحد بالذات متغایر باعتبار التعین والابهام فاذا ثبت ان الوحدة عرض فالواحد کذلک هذا شرح ما رامه
الشیخ ولنا فی هذا المقام معه مقاومات علمیة ومباحثات حکمیة فان فیما ذکره بعضه امور صحیحة وبعضه امور متزلزلة مضطربة اما
ان الوحدة لیست بالقیاس الیها کالفصول المقومة ولا قسمتها الیها قسمة الجنس الی الانواع فکلام صحیح لا مریة فیه وکذا کون الوحدة
والواحد بما هو واحد امرا بسیطا خارجا معناه عن معنی المهیات الجوهریة والعرضیة حق وصدق واما ان الوحدة معنی واحد
لا اختلاف بین افرادها الا بسبب امور خارجة هی ما اضیفت الیها فلیس کذلک لان الوحدة فی الاعیان لیست کسایر الامور الاضافیة
والنسبیة التی لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضیفت الیه لا غیر کالامکان والفردیة والزوجیة والفوقیة والعلیة والمعلولیة
والوجود عند من رای انه نفس الموجودیة المصدریة وکذا الوحدة عند من رای انها نفس الواحدیة لا غیر فمثل هذه الاشیاء صح
ما ذکره الشیخ فیه من انه لا یختلف الا بالخارجیات کیف والوحدة العددیة والاتصالیة والنوعیة والجنسیة ضروب من الوحدة متخالفة فی
ذاتها لا بسبب الجنسیة الی ما نسبت الیه فالوحدة وحدة نفسها والاتصالیة هی اتصال نفسها اولا ثم اتصال ما هو فیه کالماء
ولیست الوحدة کالوجود کما هو المشهور وعلیه الجمهور من انها تتکثر بتکثر الموضوعات وتتمیز بتمیزها بل الامر بالعکس عند التحقیق و
بالجملة حال الوحدة فی جل الامور بل فی کله کحال الوجود عند الراسخین فی العلم بهما فهی وان لم یکن جنسا للاشیاء لکنها مختلفة
بالکمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهریة والعرضیة بالوجه الذی سبق بیانه فهی مع الجسم جسم ومع

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شئ لا بمزاولة وغير كل شئ لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبان على لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اقول اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بتشخصه وربما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي في شئ غير المتبدل عنه الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زايدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زايدة على اصل مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي وليستعمل وجه انحلاله الوجه الثالث ان الاجسام يصح ان يكون بعضها مقدار البعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدار العاد في اكثر الامر يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين لك عنقريب الوجه الرابع ان الجسم الواحد يتخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شئ اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شئ منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء المادي والطبيعة التي هي جزءه الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب وبقائه انما هو بكون جزءه الصوري باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقائه الجنسي اذ المادة في كل شئ امر مبهم الوجود بازائه جنسه الذي هي طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة التحصل لا يقدح في بقائها بتشخصها الا يرى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته وكثير من فصول اجناسه البعيدة والقريبة مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل الا على عرضيته باي معنى كان الا اذا كان المتشكل او المتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن صورة اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الامثال بامداد من المفارق العقلي واين التجربة والفحص يحكمان بذلك

مخلص عرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر وبين الجسم الذي من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شئ اخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون محصلات احدهما في مقوماته ومكملاته محصلات للاخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الاخر اذا تقررت هذه المقدمة نقول لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شئ فيحتاج الى الضمايم الفصلية والمكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط له قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالمنمية ثم الحيوية ثم المنطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة وفصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلاجرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كك ومن حيث له اجزاء متشاركة الحدود وكذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من باب المعاني التي يلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاسطوانية في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للاخر يعني عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وبشئ في المادة اه قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات لا يوجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا يوجد مفارقة عن هذه المواضيع فاثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست داخلة في مقولة الجوهر وهي من عوارض المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشئ المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شئ غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شئ ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات ينتهي او لا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا لا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشئ بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كمية له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية مقداريتين من جهة لشئ واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشئ اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار اللهم الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار لا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات كذا ينتهي او انه لا ينتهي ولا ينفد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات وكمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشئ الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا ان مثل ذلك
الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لشخصية مبقية له بالعدد ولو بتوارد المبدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل فوحدة الفصل وشخصيته يجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته ولاعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله واما الخط والسطح فالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار آه يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وبهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا محة نهاية لشئ
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار لانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار لخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على ذلوية قايمة آه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات لكونه
مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظ لانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منهما من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قبوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شئ كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرادا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشئ
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة بنفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شئ من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاضلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي
بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه اه لا شبهة في ان السطح باي معنى
اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونها نهاية فظ لان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود
امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا سطحيا فلجواز تبدله
على الجسم الواحد مع بقائه بحاله الشخصي وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا في المحل مطابقا له لذاته ولا ان يكون بازائه من
المحل شئ يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالمخروط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل
فهو لا محة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما لا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية
اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور التي لا كمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل وجوب انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شئ قابل للانقسام ولكن عروضها له لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امرا له في نفسه لم يكن نسبته الى المقدار
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية آه لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل الحقيقة عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء
وهمية متشاركة في الحدود السطحية في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك
ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا منقسما للمقدار المط ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري للجسم وهو مح كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول اي تعلم من الاصول
المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا او عرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحدا فصلا لجنس ونوع منه في
موضوع وخارجا عنه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال آه لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل
للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود ليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وثبت ايضا انه بكلا المعنيين
عرض في الجسم الطبيعي لانه مما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا السطح تارة ومسطحا اخرى وهذه
كلها دلايل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدارية
لكونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اي مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف
هذه الامور سيما التسطح والتقبب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصول المنوع للجسم كما بلغت بيانه حيث بين ان السطح
المسطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذي
هو طرفه فان ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لترادفها وتعاقبها الاشكال وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لاشتماله

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لايوجب بطلانه لما قد علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية
بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته اذا
بطلت هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل و
اتصاله شيء واحد بالعدد واعلم انه لاحاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات
او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدارية وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ اثبت
القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا
لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير المعنى الاتصال
والانفصال الذي بازائه فيجوز ابقائها في الحالين واما السطح لكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح
واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلت يبطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينهما فكانت تصير باطلة ويكون منها سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينهما يبطل هذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت اولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم
بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل
وجزء ثابت كالهيولى وبهذا تثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبارا ته
من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و
والصغر
العظم وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اه اقول هذا الكلام لعني
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من التنبيه من قوله في تشكل
الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله بان
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقداره جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه
ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض مهيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزائدة على وجوداتها
فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية
التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية بتشخصها ومطلق الجسمية وبهذه الامور
المذكورة يبقى شخصيته محفوظة كما مر ايضا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي متقومة
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء
على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه و
الجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل جوهر وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدة
وحدة
وبقائه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحدته ناقصة مبهمة يتحد وحدته
المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته باعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد
تمت وكملت بالصورة كما ستسمع في مباحث المهية **قوله** فقد بقي ايضا ان يعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ
ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقداري
وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا
فهي من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يتصور
بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض
كل منها مجردا عن معروضه فيفرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذي هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق
ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذي قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم
والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثاني فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين
الشيء
اخذ الشيء بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شيء وحده ويحكم عليه
باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير
ملتفتا اليه للوهم في الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فمن ظن
انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح او لا او نقطة مفارقة
عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط او لا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشياء
اخر والشيء لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشيء فلا بد له ان يفرض له وضع خاص يقبل
اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين عند
الوصول جانبا غير ما لقيه الصاير الاخر فيكون منقسما في الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح
في الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة هف فان السطح هو نفس الحد والنهاية لا شيء ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث
يكون نفس الحد من الواحد من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هي الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة
الواحدة من غير ان يتصور انفصاله لانقسام الى جهة اخرى ففي جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا
معه في الوهم ما هو نهاية غير منفك في التوهم ايضا كما في الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة
بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة بين
هذه المقادير على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقداري وبين الجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت
الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذي طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شيء لا ينفك عن تصوره ومعنى
ذهوله عن الشيء يلزمه عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج في ان يكون
للاشياء وجود سواء ادركت او التفت اليها او لم يلتفت فاذا اقترن شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات
الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يجعل المعقول عنه معدوما بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود
الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثية اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن
الجسم الذي هو طرفه يلزم للسطح وجود في الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشيء يوجب عدمه
في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم في الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم في الوهم باطلا فاذن كما لا
لا بد للوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط و
النقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجود وانما هي متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها
من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في عروضهما للمهيات فنقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين
وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها كالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية و
السواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم ثم ان بعض
الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب
انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما فههنا اعتبارات ثلثة احدها انه
خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين الشخصي وهذه الاعتبارات مترتبة في العموم والخصوص فالاول وهو
كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثاني وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثاني فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه
المعاني امور متفارقة في المهية متغايرة في الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط في الخارج فهذا نحو من المفارقة

اعم من الاول وهو [illegible]

غير النحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن للحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين وانما ذلك شان العقل
المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي والعرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود اخر وليس كذلك الخط المتناهي
وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عروض
عروض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يتوهم
ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كذلك اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان المفروض محالا او قوعه في الخارج ولا يمكن وجود
السطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود السطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدايرة دون
العكس فالذي يتوهم من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا اذ لا يمكن
للنقطة مماسة منتقلة بتبعية انتقال متحرك بالاستقلال كجرم طاس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدار جسمي تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة ليست
امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكاينة اولا قبل
الحركة لم تبق محالها وذلك كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حد ورد الخط ليوجد منها خط في الخارج فالواسم للخط ان كان مماسة واحدة
لم تبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها رسما ثابتا الا
في الخيال ولو كان نقطة ثابتة في شيء متحرك تحركت هي بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد
ثابت بين مبدا حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر
بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد فالنقطة المستقلة لا يكون موجودة الا في شيء لا تحيز ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شيء ذي وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد
فيكون بعد هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لاستحالة
الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انه اذا اجتمعت عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت
بكليتها كلية الطرفين فهي تداخل فيهما وهما يتداخلان فيها والمداخلة التامة لا توجب العظم لانها تنافي العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بكلها بالاسر بل لقيت ببعضها طرفا وببعضها طرفا اخر فلزم انقسامها فلم يكن
النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فافاعل المقادير
والاعظام والاجسام امر اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضا اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدواير ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم اولا واذا كانت من الكم فهل هي

جنس رابع من المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاراء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القايمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتاخرين
بان تلك ان كانت كيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية المسطحة مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كذلك فان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها و
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها مماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا انحراف المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة متوسطة بين مقدار السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد العرضية
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفايدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دايرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين له امتدادان احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو المبتدا
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدده بكل من الخطين بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار ذا زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر ولا انتهائه
الى حد اصلا يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار ذا زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا قد يعرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار متحددا بين حدين او حد ودحد ملاقية بحد
سواء كان معهما او معه حد اخر واحد و ذا غيرها او لا وهذا معنى قولهم كانه مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة هو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محدودا ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حالته تلك ذا زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالته تلك شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل المجسم وكما ان المهندسين اذا قالوا اشكال ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية ذهبوا الى المقدار من الزاوية وكما ان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار فكذا اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد ههنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد ههنا مبادي هذه الاضافات والهيئات
الشكلية كما علم في موضعه فان لو قعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زايدة او ناقصة لاجل وجودها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثة امثالها او غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لانه جوهرها جوهر المقدار الا انها عرضت
له صفة صار بها صنفا من المصنف للمهية النوعية او الجنسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعت اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذى هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذى هو الزاوية
بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين والقسمة فى جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة فى الجهات الثلث فى ذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات يلتقى عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله فى ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدايرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى الجزائه التى يشاركه فى انه سطح على اى وجه يقع فى القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دايرة الى اجزاء هى دواير البتة على اى وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر فى غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذى يظنه من يقول اه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلث اعنى الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراى خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذى تمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث عن حركة الخط الفاعل اياه الى جهة
امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلى طرفيه حتى احدث بحركة الطول بتمامه عرض الحقيقى فحدث
امتداد عرضى من امتداد طولى فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفى الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك لا فى الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا فى العرض الحقيقى حتى
يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهى جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس فى الزاوية المجسمة فى
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذى حمل صاحب هذا الراى على هذا
الخرافة هو جهله بمعنى السطح والجسم وبمعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقع فى تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفى خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهى الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت امور بناء ها كلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط فى امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح فى امتداد مقاطع مثلا
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علم ان الذى يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغى لعاقل ان يصغى اليه ويضيع وقته فى سماع كلامه الذى لا يعنيه ولا يهمه فضل الاشتغال
به فقد ثبت وظهر بما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية عرضيتها وانها ليست مباينا للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدأ فاعليا للبعض كما توهم ومن هناك عرض الغلط فى القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان يحق لك عرضيته اه الكميات المتصلة منحصرة فى الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم فى معرفة مهيات الاقدار
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها فواحال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلوم وهو العلم الطبيعى اذ الخوض فى احواله انما يناسب العلم الذى
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذى حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التى يتجدد
وينقضى به فبقى الكلام فى ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع فى بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعنى العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

مجتمعة فالثانى هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لشئ كما علمت مثله فى الوحدة
والعدد وذلك الامر الذى مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقى المقدار بلا قدر وهو محال فهو اذن موجود غير قار
وليس ذلك فى المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض
جميع الابعاد ولقبوله الانقسام فى كل الجهات وهى لا يزيد على الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار الجسم ويقال له الثخين واما ان يكون
قابل فرض بعدين والقسمة فى الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة فى جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون
فى الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهى مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الكميات **قوله** وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة اه اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع
ما بالعرض مكان ما بالذات فالذى وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم
بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى المهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران فى ظرف التحليل الذهنى فكما ان المهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم
التعليمى بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم ما يتألف هى عنها من الوحدات بالذات
مع وحداتها فان وحدة الشئ هى وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو
الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة
للكميات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثانى ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود فى الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة
او غير قارة بواسطة قبولها للتجزى خارجا او وهما فهى كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود فى الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد للمتصل
بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التى يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة
فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لاجل مطابقته للحركة التى هى معروضة على الوجه الذى اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض
وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذى هو عارضه ولا استحالة فى
ان يكون الشئ داخلا فى مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شئ اخر كما ان الاضافة يعرض لها اضافة اخرى الثالث ان يكون كمية بسبب
حصوله فى المحل الذى حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله فى موضع الكم الرابع ان يكون فعله
الصادر منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة فى امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او
مساوية او متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كمية فى نفسها ولكن لانها تختلف افاعيلها فهى تختلف بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
بان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع
وثانيهما ان الذى يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها فى الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمى النبال فى
الهواء فكلما كان قوة الرامى اشد كانت مدة بقاء النبل فى الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هى دوام شئ و
ثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعانى فنقول اما جعل المكان
نوعا اخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو وما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضعه فان المكان ليس
نفس الكم الذى هو السطح بل السطح الحاوى من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافته وعروض الاضافة وغيرها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من
جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس فى الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان
والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل يوجب مقادير

في الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو
اضعف خفة فالذي عند هؤلاء القايلين بانهما من باب الكم امران احدهما ما يتوقف عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد لشيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زايد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني قبولهما للتجزية فيقال انه نصف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء فان ذلك
لاجل انه قد تحرك قوة ثقل حينما نصف زمان المسافة التي حرك قوة ثقل اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحركت في ضعف
ذلك الزمان حركة في غير تلك المسافة فيقال لهذا الثقل انه نصف ذلك الثقل او تحركت شيء الى اسفل يلزم معه حركة شيء اخر
ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر وشيء موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة التحرك يلزم معها وبها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او
على نسبة بعدهما عن موضوع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس بكم ولا متكمم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها يفعل في زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاصعاد
والاحالة او غيرهما او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعله الاخرى وثانيهما من جهة كمية محله فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة التي فيه وفي نصفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
بمراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا مفاضلة ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار ولكن نقول لا يكون كم في انه
كم اكبر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار ويكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط اطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
في نفسه بمعنى اخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه
بمعنى اخر اي له مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
يعد بالاحاد جهة وامثالها يلحقها كيات وليس بكميات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه ههنا لكن بقي ههنا شيء
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذان في الكيف كما سياتي امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اختلافات واقعة في نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في المهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس مهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا في نفس مهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطين وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة شدتهما لاجل كمالية وقعت في نفس

مهية البياض والحرارة لا بمجرد المقايسة والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله
اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية
مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق
والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل
لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق مهية العدد
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق مهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحري ان نحقق ههنا
لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما
هو دابه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد استطرادا انما هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها البعض رجع ثانيا الى المعان البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة عددية غيرها لعمرو وله وحدة غيرها لبكر وان كان الجميع واحدا
في الانسانية فاذا تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها
عشرة مخالفة للانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من
المهيات الضعيفة الوجود لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لا ان الواحد
بما هو واحد لا يكون فانما بنفسه فكذا المؤلف منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها باعيانها عن تلك
الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر واعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجوديا في الاثنين فلا يخلوا اما ان يوجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول مح لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما
ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الاثنان اربعة ثم نكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا يتبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنوة موجودة في احد نسيك الواحدين واما
الشق الثالث فهو ان يكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير
لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث
واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها منحلة بما ذكرنا
من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد
الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما يتماثل اعداده واما اذا فرض
تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة جنسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل
منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وبالجملة
العدد كثرة حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة
حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن له جزء صوري
كانت وحدته بجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض
في كون واحديته بعينها مغمورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان تقبل الوحدة
والاتصال للكثرة المنفصلة فهي ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في المعنى النوعي واما عالم العقل الخالص فليست

هناك وحدة يحصل من تكرارها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه ومما ينبغي ان
نعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل مهية مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها
فالادراك مثلا مهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما من انحاء
الحس وكذا الكمية مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه ما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية واثر يترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شيء اخر او اتفاق او عروض من حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لساير الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما في الاثنوة و
الثانوية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتمامية وهي كون العدد اذا اجتمعت اعداد كسوره
يكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزائدية
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصية وهي كون عدد الاجزاء اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون
حاصل ضرب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل مضروب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة فانها كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة
والصمم وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وساير الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب [وكعب مال المال]
الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في
الخارج كساير الحقايق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي وحدته
الخاصة التي بها هو ما هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا في الكثير منه انها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كساير الاشياء التي لها محقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته نفس كثرة لشيء اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار تخص بها العشرة واما كثرتها [من حيث]
المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجيء تحقيقه فكثرة العشرة التي
تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزائها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلثة عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس يجب ان يقال ان العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدته الخاصة
التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا مختلفة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
او فصول ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقايق

بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع مقبوله والعشرية لا يبقى مع القسمة
فلو كانت لها مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود اخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة ولفصلها وجود وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية
او كما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا
يحمل على العشرة ولا يكون التسعة ولا العشرة عشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولة حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا حمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به
صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي مبلغ جملتها ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهيته لان صورة مهيته نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من تاليف واحد
وواحد الى ان يستقصي ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التي له ولم نذكر
الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وبيانه انا ان اوردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانه كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلا اولوية لشيء منها دون الاخر وليس تعلق مهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان مهيتها مهية
واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء
فلا يكون لا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعني التعريف الذي يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب
المذكور هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لا بد لتحديده بها من تحديد الخمسة مرة اخرى فيحل في ذلك
اخر الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن احد ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة قوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها و
التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تاخر عنه واذا
قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد
على التخيل او على العبارة يصار الى الرسوم في الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل من رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد اه يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول
الثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس بكثير ابل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة
الثالث انه لو كان عددا اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل والجواب

اما عن الاول فانا نعنى بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون فى تحقيق مهيات
الاشيا الى امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثلثة عددا لاجل ما ذكرنا الا لكونها فردا او زوجا فالزوجية
والفردية اعتباران خارجان عن كون العدد عددا واما عن الثانى فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يتناول الاثنين باطل لانا
لا نعنى بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين فى ذلك والحكيم
لا يبالى بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان فى الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
من الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه فى طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كما مر ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا لا يوجد
بين واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة فى نفسه على معنى ان فيه احادا فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهى ان يوجد فيه ما فى الشئ الاخر وزيادة وح يوصف الزائد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثانى لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما فى ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شئ من الاعداد قليلا او بالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كان
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعنى الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شئ الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شئ يعرض له احدى الاضافتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هى علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها ذو محوى وحوى ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوى او محوى وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شئ هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شئ اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشئ اخر وذلك الشئ بالقياس اليه كثير والاثنوة هى القلة التى اقل القليل لا نسلما
قلتها بالقياس الى عدد فانها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثير كثرة بالنسبة الى عدد واذ لم يقس
الاثنوة الى شئ اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهى كثيرة فى ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض والعظم فكل خط طويل فى ذاته بالمعنى الحقيقى فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة فى اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض فى السطح و
الثخانة فى الجسم فى مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقى من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودى فلا يوجد فى الطول
المطلق اعنى الخط مبدأ حقيقى حصل منه الخط وكذا لا يوجد فى المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا فى السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هى الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب ولا العدم والملكة بل تقابل المتضايفين
اى اضافة ذى مبدأ مع مبدأ واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم فى الفصل الاتى واما الكثرة المضافة فهى مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل فى تقابل الواحد والكثير هذا الفصل فى بيان تحقيق

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولهذا اختلف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل
المضافين **قوله** وبالحرى ان يتامل آه سيعرف فى هذا الفن على وفق ما جرى فى فن الميزان ان اصناف التقابل اربعة فيها تقابل التضاد
ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شئ من المقوم بضد لما يتقوم به بل
ضد الشئ يكون مبطله ومفسده والثانى ان شرط التضاد اتحاد المتضادين فى الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شئ
من الوحدة والكثرة موضوعهما واحدا لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة
على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التى كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان
موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فلكل واحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهى لا يكون موضوعا لشئ من الوحدة العددية ولا
لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان
غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة
شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل فى موضوعه فاذا حل فى موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين للضد
كيف وقع على اى وجه كان والجواب ان كلما كان له مبدأ وعلة فكان وجوده بوجود ما هو مبدؤه فكذلك عدمه بعد حصة عدم شئ منه
اذ لو بقى مبدؤه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد
لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافى التباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولابد
فالتنافى حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان لا يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر
ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شئ منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة
لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التشبيه اذ الجزء الحقيقى ما يجامع كله والجزء المقدارى اذا حصل بطل المسمى
بالكل اتصاله الذى هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التى الفت
الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال
الوحدة الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه
وقد علمت ان الوحدة مقومة الموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية فى كونهما
متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست
كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا القايل ان يقول آه هذا احد الوجوه التى ذكرناها اولا فى نفى التضاد بين الوحدة والكثرة
والذى ذكره الشيخ قبل هذا من نفى بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفى التضاد بين
الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التى هى من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفى التضاد بين الوحدة
ونفس الكثرة التى تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع
كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس فى غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التى تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين
لا يجتمعان فى موضوع واحد بالشخص ويجتمعان فى موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان
المطلق يصح كونه ابيض واسود فح نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصى كزيد مثلا
لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه فلا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصى
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل
منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية لكل شئ هى بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما
هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم فى حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى ينعدم بزوال احدهما عند
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجوده انما دل على ان وجودها وجود مبهم هو بقوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
ناقصة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كذلك
بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقوله ثم عليك ان تعلم ما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فلينظر هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم فاقول ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء عما من شان نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما مضى في المنطق فيلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها به صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثير وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان تتوحد بتلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل هيهنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيد بالخصوص له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست
من الوحدة والكثرة شيء من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشيء من الامكانات وكذلك الحال في سائر اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته وهو الملكة والاخر
الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام لا تعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا المباحث الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان
يكون للموجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة الباري جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها تتالف
من الوحدة وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كبصر يوجد في العمى وحركة
يوجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونه عدما حصول الملكة

من تركيب

من تركيب اعدامها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه وكونه
قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار غير ما هو هيهنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة مفهومه مفهوم السلب للاخر وما
كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما وملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر انه هل التقابل
بينهما تقابل المضافات يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل
المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من
المتضايفين ولا ماهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشيء بسبب الاخر وبين كون ماهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يبطلها الكثرة الحادثة وينافيها ليست بعلة للكثرة المبطلة بل انما كانت متقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول عنها مفهومهما غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة بنفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام هيهنا
في الكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصية تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة الا بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافئين في الوجود فليستا متضايفين بالماهية **قوله**
لكنه لما ثبت وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيلا ماهية
واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيالا ومن عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه
عقلا للمكيل وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشيء بواسطة انه واحد ان يكون مكيالا او يعرض للكثير او للاشياء الكثيرة
ان يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شيء التي هي المكيال له من جنس ذلك الشيء فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شيء
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لاستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار
جسم بامتداد خطي او امتداد زماني بعدد او فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي و
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تحته من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والفرض

منها

منها اذا كانت بالوضع كالبوزة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكثير الذى بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه هذا المعنى بل جزء من واحد مفروض بتمامه والجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد آخر كالمائتين مثلا كانت المائتان عشرين فى هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذى هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس فى كل ما يجعل واحدا وينبغى ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء فى ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا فى الخطوط او مربعه فى السطوح ومكعبه فى المجسمات وفى الحركات حركة معلومة القدر التى لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هى واحدة منها من الحركات التى يكال بها ولا يوجد فى الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها العدم امتدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التى يقدر ويكال بها سائر الحركات ينبغى ان يكون طبيعية اى صادرة عن مبدء فعل ذاتى وحيثية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح فى جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة فى الكل فالحركة التى يقدر بها سائر الحركات ينبغى ان يكون اقلها مقدار حركة اعنى الزمان لا اقلها مقدار مسافة لان تلك غير متفق فى الكل والتى هى اقلها زمانا هى حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التى هى اسرع الحركات على الاطلاق فهى احرى بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيال الحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات فى نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس كسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهى فى كل يوم بليلته يتم دورة من الفلك الاقصى فهى قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجزى ويحصل فيها جزء يفرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزيتها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذى لكرة القمر يتم دورة فى سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهى التى لكرة الثوابت يتم دورة فى مدة خمس وعشرين الف سنة وكسر كما وجده المتأخرون والذى كان وجده القدماء ثلثون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة التجزية فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به سائر الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت فى الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لسائر الحركات كان شيئا خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واضح موقع الفرض الاول اذ الفرض الاول فى وحدة الحركات وحدتها التى من قبل الزمان لانه يوجدها متحدية وكذلوحدتها وكثرتها بالذات هما اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما فى الاثقال فيفرض ثقل درهم ودينار اه قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اى بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وايضا قد اشير الى ان المفروض مكيالا فى كل جنس ينبغى ان يكون اقلها او اكثرها من ذلك الجنس معنى وكما لا ففى الاثقال ما فوق الصنجة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الموسيقى ارخاء النغمة التى هى ربع طنينى اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض نسب مقدارية او عددية من جهة تقاطيعها وازمنة مكثها ويقال لها النغمات والابعاد وصناعة الموسيقى يشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم وينظر فى حال اتفاقها وتنافرها والثانى علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المنتقل فيها بعضها الى بعض وينظر فى حال وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

عن مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد فى عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذى بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثانى البعد الذى بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين الثالث البعد الذى بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد الطنينى وهو الذى نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشئ اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة نغمتيه كنسبة عشرين الى التسعة عشر اى نسبة مثل الشئ وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتهما فيه كنسبة الشئ الى الاربعة وهى نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذى بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما فيه مثلا الشئ وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما فيه نسبة الشئ الى ثلثه ويقال له بعد ذى الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اقصر من بعض فيكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى بالطنينى لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف المصوت اه حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات فى الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة بمنزلة حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف الساكن ولهذا عد فى الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية فقد يكون نحو صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون امتداده وبعده باعتبار المقاطع التى بمنزلة حدود المقادير فاقصرها مقطعا يفرض واحدا يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف فى مقادير ازمنتها وقوله او مقطع مقصور اراد به ما يستعمل فى العروض من تقطيعات الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اه اى ليس يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمتقدرات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير فى نفسه كما يجعل العشرة فى الالف واحدا مفروضا ويقاس به كمية الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد اقل او اكثر واصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين او الخمسة فى مثالنا هذا او كما يجعل بدل الذراع فى مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب اذا كان اه اعلم ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هى التى يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هى التى يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اى لا يوجد لهما شئ اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شئ ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد فى الاعداد اذ ينتهى كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها فى المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا ظهر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للآخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما به وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيله بما يعد ويكال به الآخر وكذا الجسمان المتباينان لو وجد واحد مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس بواجب ان يكون مكيال جنس امرا واحدا يكال بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الآخر اذ فى المتباينات التى هى من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الآخر فالواحد المفروض فى قطر المربع مثلا الذى يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض آخر وكذلك فى السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد فى المقادير يجوز ان يوجد فى الحركات والازمنة وبالجملة فى كل ما له كمية اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم فى التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة فى كل جنس كثيرة كثرة لا يحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا يتناهى الحد يكون لها عاد مشترك فجاز ان يكون واحد مكيالا فى كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال

بذلك المكيال **قوله** ولمّا كان المكيال يعرف به المكيل الخ لمّا كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به حال ما
هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميّات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شئ محسوس او معقول
الا ويقع من جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلّية يصح ان يتحقق انها ميزان ومكيال له يعرف
حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويّها كالبرهان من ضعيفها
كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والمسجعات من حيث
مقادير كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة
المطابقة للشئ الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المعقولات او للمحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء
الخارجة التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا بالة اخرى وغيرها معروفة بها فحرى ان يقال لها الميزان ومن قال ان
الانسان مكيل كل شئ فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شئ انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات
وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله
وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله بالحرى ان يكون العلم والحس المكيلين
ما بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجهه ذلك ان الاشياء المعلومة
والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له
فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجية هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان
يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر كذلك قد حصل للانسان صور ادراكية
او لا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العقلية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال
غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا متقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل
الاشياء او لا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشاة الثانية يكون تصوره لكل شئ سبب وجوده
والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور
الحال في مقابلة الوحدة والكثرة الخ اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لهما هو
من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكياليّة والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون
اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل
وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة
فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا
للكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر الخ
منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضايف لا يكون لشئ الا بالقياس الى واحد والشئ الواحد لا يكون
له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان مضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل
من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في التقدم والتاخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس
يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي لا بد ان
لا بد ان يتحقق بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما شئ كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة فلم يكن هناك مساو ومع
ذلك فانه يوجد في المقادير المتصلة ما زعمه من المساوي كما علمته في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلثة اعني
الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

له مقابل وجودي مقابلة المضاف فهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو اللا اعظم ومنه يخرج تحته المساوي والاصغر
فهما مقابلان للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس اذ الامر العدمي لا يكون جنسا للامور محصّلة
معقولة بذاتها وكذا المساوي له مقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي الاخر ومقابل واحد اخر من جهة العدم وهو غير المساوي
ويندرج تحته الاعظم والاصغر لكونهما لا مساويا ولا مساويهما وكذا القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر
والمعا **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض الخ لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض السبعة
النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمه الى الاجناس
الاربعة وذكر هناك نقوضا وايرادات وتعضيات يطول ذكرها ههنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم ان لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف
المشهور فكونها قارة يميزها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها
غير مقتضية لقسمة يميزها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشئ في شئ وذلك الشئ في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم ماهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصّلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني
وهو بيّن ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال كل منهما
يوجب تصوره تصور شئ اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان التعبير
عن الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شئ اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شئ خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان
ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يقرء الاول منصوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها انا اذا حملنا عبارة التعريف ما لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص العدد
كالجذرية والمكعبية مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها م

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضى القسمة واللاقسمة فى محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج البارى والجواهر وبالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضى القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا به عن العلم بالمعلومات التى لا ينقسم فانه يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه الى انواع فينحصر بالاستقراء فى اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل فى الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفى والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة فى التقسيم لكن فى كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها بمنزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثانى والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الاوجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازى عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا والسواد يلقى شبحه اى مثاله على الحس والخيال لا كالثقل فان فعله فى الغير التحريك لا الثقل قال الرازى وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع اخر من الشفا انهما من هذا الباب قول وفيه تحقيق ما ذكرناه فى الاسفار وذكر فى موضع اخر انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازى هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذى هو الكم لا يعرض المفارقات المحضة والذى يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة فى بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازى فى المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية اولا وهو اما محسوسة اولا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال اولا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثانى يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطئ الزوال كالحلم فهذا تقسيمه الذى ذكره ومن انجاز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان ما يكون كما لا لا بد وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثانى ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل التشبيه اولا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقى شبحه فى العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثانى اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم اولا يكون والذى لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هى طبيعية او فى النفوس من حيث هى نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهى الانفعاليات والانفعالات اولا يكون كذلك وح اما ان لا يتعلق بالاجسام وهى الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهى المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهى القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس اولا يكون كذلك والذى لا يكون اما ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثانى هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هى التى ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة

قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية اه الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها فى مباحث النفس وظهر انها اعراض قائمة بعضها فى النفس بلا مدخلية فى بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها فى البدن بمشاركة النفس واما المختصة بالكميات فسيجى اثبات وجودها فى الفصل الثانى لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما ثبت

عرضية الكميات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات فى غير موضع فانه قد تكلم تارة فى خامسة الفن الثانى من المنطق وتارة اخرى فى الطبيعيات وهناك نقض مشاغبات الممارين فى وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها فى انفسها بل انما هى انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة لا يوجد فى غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال فى الاجزاء التى هى مبادى هذه الاجسام موجبة للانفعالات المختلفة التى يكون فى الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية فى الوهم وهى مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة فى الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان بحد اخر كان طعما ولونا اخرين وليس اللون والطعم وساير الامور التى يجرى مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل فى القوة اللامسة شيئا وفى الباصرة شيئا اخر وفى الذائقة شيئا اخر وهذا ايضا خطاء كما بين فى موضعه وايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة الصغيرة جدا واما السواد فانما يتخيل بعد غور الضوء فى الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلما وهو السواد وساير الالوان متوسطة بينهما منشا تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكره فى الطبيعى **قوله** لكنه انما يقع فى امرها هل هى اعراض اوليست باعراض اه من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته والحرارة جوهر وكذا الرايحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار اليه موجود منه قايم بنفسه غير مقنعة لهم فى هذا الباب اذ من الجائز فى اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل نفوذ الاجسام لا بارتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور ياخذ فى المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذ كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بمفارقتها وانتقالها الا انها مفترقة و الافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخ اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت فى الجسمية واختلفت فى اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يزول اللون ويبقى الجسم اى الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له مقدار غير هذا فقد دخل بعد فى بعد وقد تبين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون اذن مقدار بل يتقدر بما يحله وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فاذن الذى يلزم اولا من هذه المخالطة والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انه اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذى هى فيه او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى فى جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا فى جسم فلا يخ اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان فى جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء ممتنع فيستحيل ان يوجد لون فى جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون فى مادة وان لم يكن مشارا اليه فح لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذى كلامنا فيه هو اللون المعين الذى يفعل بهيئة فى البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم فى ساير المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة فى المقدار الوضعى وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما انه لم يجز ان يوجد لا فى جسم اصلا فح كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض فى الاجسام

لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع متصل به فالذي ينافي العرضية انه اذا انتقل من موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما الذي يكون دايم الافتقار الى موضوع اخر فبهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الموجود في موضوع لا يخلو اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي اولا فان كان الاول فاستحال ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى غيره اذ لا يمكن ان يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى شيء هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب نفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر او عدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة الى شيء من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخلو اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو ممتنع وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذي تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيقتضي اقتضاؤه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا تقرير ما ذكره الشيخ بضرب من الاختصار بلا محاذاة ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره فقوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذي ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودان اي كون الشيء بياضا وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعني الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية مهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون تلك المهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قولهم يستحيل ان يتالف الجسم من اجتماع ما لا قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حاصر ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فبان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة وهي محل الابعاد التي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعني المنبسط في الجهات الثلث على الاطلاق فمهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثاني

فنقول ان اللون امر محصل في الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا في الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر ذو وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهي نفس المتقدر وتمام مهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبها من امرين محصلين بل من امر مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في الجهات والاوضاع بتبعية موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا او في بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت في مباحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه ولك ان تقرر دليلا اخر بقوة ما ذكره وهو ان هذه المحسوسات لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها بمشاركة الاوضاع وتفاوتها في التاثر بحسب قربها وبعدها اما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون غير هذه الاجسام المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متحدة بها وهو ممتنع وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منها مهية وحد تام لا يدخل فيها السواد والطعم فرب اسود حار مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل في حدها السواد ولا الحرارة ولا شيء من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ بوجه اخر فنقول اذا رأينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزء داخلا فيه او خارجا عنه فالاول باطل لوجوه اما اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس يتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد له ضد هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثاني ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخلو اما ان يكون يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح والاول محال لوجهين الاول انه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض حيز خال وفرض حصول السواد فيه كان لذلك امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود في جهة وقد ثبت ان لكل مقدار موجود في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس ذلك حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا باشتراك في الاسم دون الحقيقة التي كلامنا فيه ونحن لا ننكر ان للمهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية نحوا اخر من الوجود في عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس لكن الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة عن مهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لاستحالة انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب واما قول الشيخ في نفي الانقلاب العيني انه ليس يعني به ان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنى الا بان يكون للشيء مادة وصورة فبطلت صورته وبقيت مادته مصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان يكون للشيء وجود واحد تدريجي على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد في سواديته فليس بان يكون هناك سواد اصل وسواد زايد حتى حصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا ايضا ان يكون في كل ان من زمان الاشتداد فرد اخر من السواد مباين للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المنقسمة وتشافع الانات والانيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء متفاوت الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على الوجه الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد للشيء ربما يخرجه عن نوعه الذي كان فيه اولا سيما في الاشتدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة

موبها بالفعل يكون جوهرا موجودا فان كان هو هذا الجوهر الذى كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه والبه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وغير الجوهر ان فالكلام فيه
كالكلام فى الجوهر الذى فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا فى حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس
بالفرض ولا كذلك الاعراض التى تتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين المهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذى كان اه نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حدين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب المهية وغيره بحسب نحو الوجود فان المهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيدا مثلا من لدن كونه جنينا الى غاية كماله الانسانى له مهية واحدة من
غير اختلاف فحده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانسانى قد استكمل واشتد فكان اولا انسانا ناقص
الوجود بل كان اولا ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلا قليلا فى الوجود وقد درج فى مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفى جميع هذه الاطوار لم يكن مهيته الا مهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالمهية الواحدة تكون
ذات تفاضل فى الوجود وايضا ما ذكره منقوض بالحركة فى الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى الصورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق فى زمان الحركة وانما وقعت الحركة فى خصوصيات المقدار
قلنا يجرى مثله فى باب الصورة فان المادة يحتاج فى تقومها الى صورة ما لا بعينها فينتقل فى الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا فى باب تجدد الجوهر واشتداده فى الوجود خوضا عظيما اقمنا البراهين عليه فى كتبنا ورسائلنا
وعليه يبتنى كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها موفة غسوقة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله
فصل فى العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هى الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها فى مباحث النفس من الطبيعيات لكن فى اثبات العرضية للعلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فان فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اى المهيات وجودا فى الخارج به يترتب
عليه اثارها واحكامها ووجودا فى الذهن لا يترتب به عليها اثارها واحكامها والعلم لنا بكل شئ عبارة عن حصول مهيتها
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهنى للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازى العلم مجرد الاضافة التى بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله امرا ذهنيا فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئا سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود فى نفسه وجعل السيد السند والصدر الاجل الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضا قايما بالنفس والمعلوم شيئا اخر
مغايرا له حاصلا فى الذهن غير قايم وكل هذه الاراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتفصينا عنها وابطلناها
فى كتاب الاسفار فتقرير هذه الشبهة ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتى لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجود الخارجى والذهنى كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهنى يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت وغير حالة فى موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة فى الذهن وهو محل مستغن فى وجوده عن الصور العلمية فالذى اجاب
به الشيخ عنها هو ان مهية الجواهر جواهر لان معنى الجوهر الذى صيروه جنسا وجعلوه عنوانا للمقولة ليس هو الموجود
من حيث هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا استحال علم شئ من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا فى موضوع لا يصلح ان يكون رسما الا زماله والا لكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل
جوهر وحصوله فى ذهننا بل معنى الجوهر الذى يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشئ ذو المهية اذا صارت مهيته
موجودة فى العين كان وجودها لا فى موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله فى العقل
لا يبطل كون مهية المعقولة مهية شانها ان يكون موجودة فى الاعيان لا فى موضوع كما ان الحركة معناها ومهيتها عبارة عن كمال
ما بالقوة فى جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس توجد فى العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا فى الاين وغيره بل
الموجود فى العقل مهية الحركة وهى بعينها امر هو فى الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها فى العقل ووجودها فى
الخارج فى المهية فهى فى كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ فى كليهما مهية وجودها فى الاعيان انها كمال لما
بالقوة فاذا وجدت فى العقل فلم يكن كمالا لما بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا
لا يختلف فى العقل والخارج اذ فى كل منها مهية حقها فى الوجود الخارجى ان لا يكون فى موضوع وقد ذكر مثالا للتوضيح
هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المقناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد
اذا صادفه فاذا وجد فى كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهى حجر اذا صادف حديدا جذبه بل هو
متفق الحقيقة فى الكف وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد او لا فهو فى الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد
وكذلك حال مهيات الاشياء كمهية الجوهر ومهية الحركة وغيرها فاذا لم يكن الجوهر فى العقل مستغنيا عن الموضوع
لم يبطل كونه بحيث وجوده فى الخارج لا فى موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم اه بعينه اعادة لاصل الاشكال وجواب
الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم اه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان مهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة
عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع فى كون مهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين
حتى يكون فى الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من المهية الجوهرية يصير
عرضا موجودا فى موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشئ فى نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان مهية الجوهر اذا حصلت فى الذهن يكون جوهرا لانها مهية من شانها فى الوجود الخارجى ان
لا يكون فى موضوع وهى بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض فى الذهن اذ مفهوم العرض عرضى
لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة فى الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهنى انما المنافاة
بين المقولات التى هى الذاتيات للحقايق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ فى هذا المقام وقد بقيت فيه
اشكالات احدها ان الذى ذكره وان ازال الاشكال فى مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم فى
العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس فى تعقل اعداد الكيف فيلزم اجتماع مقولتين فى مهية واحدة وهذه الاجناس العالية التى
هى ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال تبدلها على حقيقة واحدة على ان المنافات بين الجوهر والكيف ليست
الا من جهة العرضية وعدمها الا ان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضى شيئا منهما فيكون
لا محالة كيفا ولاجل هذا الاشكال اضطرب المدققين فى انقلاب مهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية و
ستسمع منا تحقيق الحال وكنه المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدوانى بانه ان اريد بالكيف مهية
حقها فى الوجود الخارجى ان يكون فى موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا
من مهيات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال لها باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان
على شئ فى شئ من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين مهيات بواقى

حقيقته

الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية لشئ تحت مقولتين بهذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن ولا محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع ويكون صورة واحدة تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمغناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذب اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلي الذي في الذهن له مهية لها نحو آخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد لفرط ابهامها يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فهو من جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهي سواء كان وجودها في الكف او في خارج الكف بصفة واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل وقال المولى القوشجي في دفع الاشكال المذكور ان الحاصل في الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قائم بالذهن تاعناية بل حاصل فيه حصول الشئ في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فح لا يرد الاشكال انما الاشكال من جهة كون شئ واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بانه ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يفي بدفع الاشكال في كون شئ واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قائمة لا بشئ فهي عاقل لذاته فيلزم عليه انا عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم البطلان نعم الذي يمكن تصويره وتصحيحه من هذا الباب شئ آخر ارفع من ان يناله امثاله وهو ان النفس عند ادراكها للمحسوسات والمتخيلات تفعل صورا قائمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا يكون الحاصل في الذهن عين القايم به لا انهما امران متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر مهية امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحال في الموجود العيني موجود عيني فالسؤال وارد في ان الصورة العلمية للجوهر ما حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجواهر كيفا في العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كان جوهرا كان الجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فائدة في تقييدهم مفهومات بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا هذا كما يقال النقش الفرس المنقوش في الجدار انه شئ اذا وجد في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس مهية الفرس سواء كان في الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شئ واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعي نمطا آخر من البيان وطورا فوق طور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هي في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا سبيله في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسنرجع اليه في مباحث علمه تعالى بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شئ على شئ واتحاده به يتصور على وجهين كما سبق ذكره احدهما وهو المتعارف الشايع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود ونحو ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

المعقولات

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس تصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذا في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في طبايع افرادها كما يقال الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ملحوظا في حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا ايضا يلزم ان يكون شئ من اجزاء حده كقابل الابعاد والحساس والناطق صادق على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضا على بعض اجزاء حده نعم كل من الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولا عليها بالحمل الذاتي الاولي وكان يكون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته وانواعه فكذا باقي المقولات والمفهومات الاترى ان مفهوم الجزئي واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان والفلك والكم والوضع والاين وغير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كما لا ما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص منها مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه لان حقيقة الشئ لا يكون الا مهية النوعية قلنا كون موجود مندرجا تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في مهيته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت يترتب عليها آثارها وذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذ الآثار للوجود لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس حيوانا يترتب عليه آثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن معنى الحيوان الناطق المجرد عن الآثار المعزول عن العمل فان قلت ما حسبته من آثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون معنى مجردا بسيطا او كيفا قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساما بالفعل وادلة الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن آخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذا في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها فمن مقولة الكيف بالعرض لا ان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى المنهج الثالث انه قد اشرنا ان للصور الحسية نحوا آخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

الوجود منفعلة كائنة فاسدة بل مجردة عنها قائمة بمبدعها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية اشبه بالفاعل
المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون النفس
محلا لها وان القائم بشيء لابد ان يحل فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك
الصور الادراكية ليس بالحلول بل على وجه آخر لم يلزم الاشكال ولا محذور ولا حاجة ايضا الى القول بان الحاصل في النفس
غير القائم بها هذا ما قررنا في حال المدركات الحسية ظاهرية كانت او باطنية اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك
النفس للصور العقلية من الانواع المتحصلة فهو بمجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات وصور عقلية واقعة في عالم
الابداع وتلك الذوات العقلية سواء كانت قائمة بانفسها كما هو راى افلاطن ومن تقدمه او واقعة في صقع من الربوبية
كما عليه اصحاب المعلم الاول للفلاسفة وان كانت صورا شخصية تشخصا عقليا كليا غير محمولة على هذه الجزئيات والاصنام
المندرجة تحتها لكن النفس لضعف بصرها المعقلي وقصورها وكلالها عن المشاهدة القوية مادامت في هذا العالم لا يتيسر لها
معاينة تلك الذوات على وجه التعين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاءه قصور وجود الشيء اما بحسب وجوده
لنفسه او بحسب وجوده لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشأ الاشتراك كما يرى شخص من بعيد او في هواء مغبر يحتمل
عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا او كذا قد يحتمل في البعيد ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حقيقة العلم مرجعها
الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس العلم منحصرا في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب
الوجود كما في علمه تعالى لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه امر حادث في نفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه غير قابل للقسمة ولا النسبة في ذاته
فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلومات هو وجودها منكشفة
على نفسها او على غيرها انما الكلام في نحو ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو الحلول فيها او لا وقد علمنا انها ليست حالة
فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا الاشكال الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية مستلزما لحصول مهيتها
وصورتها المطابقة لها يلزم ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا شخصيا مجردا عن المادة ولواحقها من
المقدار والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المتشخص كليا ونوعا ثانيا ذلك ان كل نوع جسماني تعقلناه
فعلى ما قررتم يوجد مهيته وحقيقته ومعناه في الذهن فلا يخلو اما ان يوجد مهيته فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة
ابهامه وعمومه او يتشخص والاول محال اذ الوجود لا ينفك عن التشخص ووجود المبهم بما هو مبهم غير معقول والثاني يستلزم
ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا شخص انساني عقلي مجردا عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية
اذ لو قارنته لم يجز ان يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في المجرد العقلي وكذا حصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل فكذا المقدم والجواب عنه في المشهور ان الموجود في الذهن
وان كان امرا شخصيا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك المعلوم الماخوذ منه جوهرا
كان او غيره نعم هو عين مفهوم ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت ما ذكرناه في دفع الاشكال الاول ان الماخوذ من
من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون ذواتها واشخاصها اذ ليس من شرط حصول معنى
في موجود وتضمنه اياه ان يكون ذلك المعنى صادقا عليه ولا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى
فان الانسان مثلا متضمن لمعاني الجماد والنبات لحفظ التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا و
اما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية
ولا حجر في كون شيء واحد كليا باعتبار وشخصيا باعتبار آخر سيما بالقياس الى الوجود الخارجي والعقلي فان
الح ملح وارتكب مرتكب ان الانسانية التي في الذهن مثلا يشارك الانسان في الحقيقة النوعية والجوهرية وقبول
الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن عنه فقد وقع فيما هرب عنه و

العجب ان المولى الدواني مع اصراره على جوهرية المهية الذهنية قائلا ان الجوهر مهية من شانها انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وشنع على القائل بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف هربا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان ورود الانقلاب على ما ارتكبه
الزم والصق كما يظهر بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهني يصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي
للانواع كلها الجوهرية والعرضية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا ويلزم عليه القول بالشبح والمثال اذ لا فرق
بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حي ولا
ناطق وبين ان يقال الجوهر بمعنى انها لو وجدت في الخارج كانت جوهرا وكانت لا في موضوع واذا وجدت فيه كانت قابلا للابعاد
ونامية وحيا وذا حس ونطق فاذا لم يكن شيء بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو واغتذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون انسانا فالحق
ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة في الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هي نفس مهيات تلك الانواع
اي محمولة على انفسها بالحمل الذاتي والاولي ودلائل الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في العقليات والكليات واما نحو وجودها
العقلي فيمكن على انحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء في المرآة فان النفس
بحسب صفائها وطهارتها بما يتجلى لها شيء من الحقايق الملكوتية وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية العلمية
وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية يحصل عقيب الاعمال الفكرية وهي بالحقيقة اشراق نور عقلي فايض على النفس به يتراءى المهيات
كاشراق الشمس على الابصار به يتراءى المبصرات ثم كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها
وقوي وجودها عندها حتى صارت النفس عين المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان وتعلم ان الذات البسيطة كيف يصير
كل المعقولات ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطن وشيعته حسبما يجيء بيانه فله ان
ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلي متضمن لصفات ذلك النوع من الاعضاء والاشكال
والحركات والافعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلي وبالجملة بحذو وحذاء الوجود المادي الجسماني وتلك
الافراد هي اسباب فعالة لساير الافراد الجسمانية لهذه الانواع وهي الصور العقلية لها في عالم الابداع ولا يلزم كون
المعقول من شيء صورة عرضية سيما المعقول من الجوهر فهو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض
افراد نوع واحد اي مهية واحدة نوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يقم على استحالته برهان والدليل الدال على ان افراد مهية
واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت في الوجودات شدة وضعفا وكمالا ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة و
موطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الوجودين والحق ان مذهب افلاطن وشيعته في وجود المثل العقلية والصور المفارقة
في غاية المتانة والاستحكام ولا يرد عليه شيء من النقوض والمطاعن التي اوردها عليه اتباع المشائين ونحن شيدنا اركانه واحكمنا بنيانه
بتوفيق الله وحسن تاييده واعتصامه الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا سماوات
في ذهننا افلاكا عظيمة وكواكب رفيعة وجبالا شاهقة وصحاري واسعة مع اشجارها وتلالها ووهادها وكل ذلك على الوجه الجزئي
المانع من الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالان احدهما كون هذه الامور على تقدير عرضية العلم اعراضا ومعلوم انها
جواهر ليست باعراض والثاني ان يحصل تلك الامور العظيمة عند كيفية وقوة عرضت لبخار حاصل في حشو الراس وكنا اذا تصورنا
زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات الادميين مشتغلون في تلك القوة
او في الدماغ بحرفهم وصنايعهم وهو مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها
قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير مما لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير نهاية فان
الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بان وجود
الاشباح الجرمانية بالحلول في القوى الخيالية ولم يبرهنوا له ببرهان واف ولا بدليل كاف كما لا يذهب على من يتتبع اقوالهم
واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذه المحال وقواها الجرمية الا كونها مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس في عالمها الصغير الملكوتي او مظاهر او مجالي لمشاهدة النفس اياها في عالم المثال الاعظم

کما هو رأی صاحب الاشراق تبعا للاقدمین من حکماء الفرس والرواقیین فلا یرد نقضا ولا اشکالا من جهة لزوم انطباع العظیم فی الصغیر
ولا من لزوم اتصاف النفس بما لا یمکن اتصافها به کالحرارة والعدد والحرکة والمقدار والوضع والاین وغیر ذلک والحاصل ان هذه الصور
لا یرد علی من اثبت للمدرکات الحسیة والخیالیة المذکورة علی الوجه الجزئی سوی هذا الوجود المادی المنفعل المستحیل الکاین الفاسد وجودا
اخر صوریا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطن الالهی وکثیر من الحکماء الکبار والمتألهین اولی الایدی والابصار الی ان لهذه الموجودات المادیة
وجودا فی عالم اخر متوسط بین العقلیات المحضة والمادیات الصرفة اذ الموجودات العقلیة والمثل الالهیة مجردة عن المادة وتوابعها من الاین
والکم والوضع واللون والطعم والرائحة وامثالها بالکلیة والموجودات المادیة مغمورة فی هذه الاعراض علی وجه الانتقال والتجدد والاستحالة والحدوث
والزوال واما الاشباح التی فی ذلک العالم فلها نحو تجرد بحیث لا یدخل فی جهة ولا ینحصر فی مادة ولا فیها تضاد ولا تزاحم ولا ایضا یحتاج وجودها
الی استعداد مادة بل یکفی ارادة الفاعل وادراکه ووجودها وجود ادراکی عین الحیوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدرکها ولها نحو تجسم وتقدر وتشکل وبالجملة لها من هذه الصفات کلها الا انها علی وجه بسیط کلها موجود بوجود واحد فلونها
عین رائحتها وطعمها وشکلها الکل علی وجه اعلی وارفع کما یعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذکره الشیخ المتأله شهاب الدین المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار لیس بانطباع صورة المرئی فی العین علی ما هو رأی المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العین الی المرئی کما هو مذهب
الریاضیین فلیس الابصار الا بمقابلة المستنیر للعین السلیمة فحینئذ یحصل للنفس علم اشراقی حضوری علی المرئی فیراه وکذلک صورة
المرآة ایضا لیست فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر ولیست هی صورتک وصورة ما رأیته بعینها کما ظن لانه بطل کون الابصار بالشعاع
فضلا عن کونه بانعکاسه ولیست ایضا منطبعة فی المرآة ولا فی جسم من الاجسام ونسبة الجلیدیة الی المبصرات کنسبة المرآة الی الصورة
الظاهرة فیها وکما ان صورة المرآة لیست فیها کذلک الصورة التی یدرکها النفس بواسطتها لیست فی الجلیدیة بل یحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوری فان کانت له هویة فی الخارج فیراه وان کان شبحا محضا فیحتاج الی مظهر اخر کالمرآة فرأت تلک الاشیاء
التی لا هویة لها فی الخارج بواسطة المرایا بالعلم الحضوری وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة فی العین یمتنع انطباعها فی موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخیالیة لا یکون موجودة فی الاذهان ولا فی المواد والاعیان ولا فی عالم المعقول لانها مقداریة لا عقلیة
فبالضرورة یکون فی صقع اخر وهو عالم المثال والخیال المنفصل لکونه غیر مادی تشبیها بالخیال المتصل وهذا مذهب الحکماء
الاقدمین کافلاطن وسقراط وفیثاغورس وانباذقلس واغاثاذیمون وهرمس وغیرهم من المتألهین وجمیع السلاک من الامم المختلفین
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلی المنقسم الی عالم الربوبیة وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الی الصور الحسیة والصور الشبحیة
ومن ههنا یعلم ان الصور الشبحیة لیست مثل افلاطن لان هؤلاء العظماء کما یقولون بهذه الصور یقولون بالمثل الافلاطونیة وهی
نوریة عظیمة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة وهذه مثل معلقة فی عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانیة هی جهنم الاشقیاء وبعضها نیرة
یتنعم بها السعداء من المتوسطین واصحاب الیمین واما السابقون المقربون فهم یرتقون الی الدرجة العلیا عند الانوار الالهیة والمثل
الربانیة **مکاشفة حکمیة** اعلم انا ممن نؤمن بوجود هذا العالم علی الوجه الذی ذکر لکن المخالفة بیننا وبین ما قرره صاحب الاشراق
بوجوه احدیها ان الصور المتخیلة لنا موجودة فی صقع نفسنا وفی عالم المثال الخاص لا فی عالم المثال الاعظم لبراءة ذلک العالم عن الصور الجزافیة
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانیها ان هذه الصور التی ندرکها هی من افعال نفوسنا لا انها ثابتة من غیر تأثیر النفس وجعلها
اذ مدار الادراک علی العلاقة الوجودیة کما برهن فی مقامه وثالثها ان القوة الخیالیة عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وان لم یکن
جوهرا عقلیا وهی عین النفس الحیوانیة وعین الناطقة قبل صیرورتها عقلا بالفعل والصور الخیالیة موجودة بتوجه النفس الیها باقیة
ببقاء توجهها والتفاتها الیها عند استخدامها المتخیلة والنفس وقواها الادراکیة وصورها الخیالیة والحسیة کلها خارجة عن هذا
العالم عالم المادیات والاموات فی صقع ادراکی ولیس لهذه المادیات وجود علمی حضوری اذ کل جزء من اجزائها المقداریة الوضعیة غایب
عن سایر الاجزاء وعن الکل وبالعکس فالکل غایب عن الکل وعن کل ما له نسبة مکانیة الیها ولهذا لا بد فی ادراکها من اخذ صورة اخری
مجردة ضربا من التجرید حتی یکون وسیلة الی الشعور بما فی الخارج وتلک الصورة هی المشعور بها بالذات دون ما فی الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عنده باضافة النفس الی ما فی الخارج عند المقابلة وتحقق الشرایط وقد علمت بطلانه بان ما فی الخارج لا حضور

له عند المدرک واما عندنا فبتصویر النفس عند تحقق الشرایط صورة مطابقة لما فی الخارج موجودة فی عالم النفس ایضا والفرق بین الاحساس
والتخیل عندنا بزیادة الشرایط فی الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة الحاسة واستعمال النفس ایاها کفتح
العین وکذا فی رؤیة الاشیاء بتوسط المرآة والتی یراها الاحول من الصورة الثانیة واذا اشتدت عین التخیل کما فی الاخرة صارت عین
التخیل متحدة مع عین الحس کما یبتنی علیه احوال المعاد الجسمانی وهو من العلوم التی اختص بدرکها العلماء المقتبسون نور الحکمة من مشکاة
النبوة لا المقتصرون علی النظر البحثی والفکر المنطقی من غیر تصفیة وتجرید ورياضة وتطهیر عن وساوس النفس وشوائب
الطبیعة والحس والله ولی التوفیق **تدقیق وتحصیل** قد سلک بعض الاماجد فی دفع الاشکال مسلکا دقیقا کاد
ان یکون قریبا من التحقیق فلنمهد لبیانه مقدمة وهی ان مهیة الشیء متأخرة عن موجودیتها بمعنی ان الشیء ما لم یصر موجودا لم یکن
مهیة من المهیات اذ المعدوم الصرف لیس له مهیة اصلا ولیس شیئا من الاشیاء قال فان قیل فما یصیر موجودا ثم یصیر مهیة اما هذه المهیة بعینها فیصیر
هذه المهیة موجودة ثم یصیر هذه المهیة وهو ظاهر البطلان او مهیة اخری وهو افحش مثل ان یقال وجد الفرس فصار انسانا قلنا
لا حصر بل یتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم رتبی لا زمانی وارتفاع النقیضین فی المرتبة جائز واما ثانیا فلان معنی قولنا
وجد فصار انسانا لیس انه وجد شیء معین فصار انسانا حتی یتأتی الترديد بان هذا الشیء اما الانسان او غیره بل هناک امر
واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حیث هو موجود اولی بالحصول منه من حیث هو انسان فاقول الاولی ان یقال ان الوجود
وان کان وجود مهیة معینة هی الانسان لکن کونه وجودا هو الاصل فی الجعل والتحقق وهو مصداق لمفهوم المهیة والمهیة غیر
مجعولة الا بالعرض فتقدم الوجود علی المهیة ضرب اخر من التقدم سوی الخمسة المشهورة حتی بان یسمی التقدم بالحقیقة لان
الوجود هو الحقیقة الاصلیة والمهیة کالحکایة والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما کانت موجودیة المهیة متقدمة علی نفسها
فمع قطع النظر عن الوجود لا یکون هناک مهیة اصلا والوجود الذهنی والخارجی مختلفان بالحقیقة فاذا تبدل الوجود بان یصیر الموجود
الخارجی موجودا فی الذهن لا استبعاد ان یتبدل المهیة ایضا فاذا وجد الشیء فی الخارج کانت له مهیة اما جوهر او کم او من مقولة اخری واذا
تبدل الوجود ووجد فی الذهن انقلب مهیة وصارت من مقولة الکیف وعند هذا اندفع الاشکالات اذ مدار الجمیع علی ان الموجود
الذهنی باق علی حقیقته الخارجیة فان قلت هذا بعینه هو القول بالشبح ویرد علیه انه علی هذا لا یکون الاشیاء الخارجیة
بانفسها حاصلة فی الذهن بل امر اخر مباین له قلت لیس للشیء بالنظر الی ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودین حقیقة معینة یمکن
ان یقال هذه الحقیقة موجودة فی الذهن وفی الخارج بل الموجود الخارجی بحیث اذا وجد فی الذهن انقلب کیفا واذا وجدت الکیفیة
الذهنیة فی الخارج کانت عین المعلوم الخارجی فان کان المراد بوجود الاشیاء انفسها فی الذهن وجودها فیه وان انقلبت
حقیقتها الی حقیقة اخری فذلک حاصل وان ارید انها یوجد فی الذهن باقیة علی حقیقتها الخارجیة فلم یتم علیه دلیل اذ مؤدی
الدلیل ان المحکوم علیه باحکام صادقة یجب وجوده عند العقل وفی الذهن لیحکم علیه بها ولا یخفی ان هذا الحکم لیس علیه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فیجب ان یوجد فی الذهن امر لو وجد فی الخارج کان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقیقته بتبدل الوجود فان قلت
انما یتصور هذا الانقلاب لو کان بین الموجودات الذهنیة والخارجیة مادة مشترکة یکون بحسب الوجود الذهنی کیفا وبحسب الوجود الخارجی
من مقولة المعلوم کما قرروا الامر فی الهیولی المبهمة فی ذاتها لحوق الابهام فیصیر باقتران کل صورة عین حقیقتها وظاهر ان ههنا لیست مادة
مشترکة بین جمیع الموجودات قلت انما استدعی هذا الانقلاب لو کان انقلاب امر فی صفة کانقلاب الابیض اسود او فی صورة
کانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقیقة بتمامها الی حقیقة اخری فلا یستدعی مادة مشترکة موجودة بینهما نعم یفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا عاما بینهما هذه خلاصة ما ذکره صدر اعاظم الفضلاء واعترض علیه معاصره العلامة الدوانی بقوله لا یخفی علی
لا دنی بصیرة ان انقلاب الحقایق غیر معقول بل المعقول منه ان ینقلب المادة من صورة الی اخری او الموضوع من صفة الی اخری ولیت
شعری ما هذا الامر الواحد الذی زعم انه بحیث اذا وجد فی الخارج کان مهیة واذا وجد فی الذهن کان مهیة اخری وکیف یتحفظ الوحدة
مع تعدد المهیة ثم تقدم الموجودیة علی المهیة غیر بین ولا مبین وعلی فرض التسلیم لا یوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
کانت او متأخرة لا یغیر حقیقة المعروض فانها انما یعرض لتلک الحقیقة فلا بد من بقائها معها ثم علی فرض الانقلاب یکون الحاصل

فى الذهن مغايرا بالمهية الحاصل فى الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهنى وما ذكره من ان حصول المهية
فى الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى مهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد فى الدار اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث وانت تعلم
ان القايل بالشبح لا يجتر ان يقول ان الشبح لو وجد فى الخارج يكون عين المعلوم الخارجى بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه انه يق لو فرض وجود هذا الكيف النفسانى فى الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجى فى الذهن لم يكن كيفا نفسانيا بل جوهرا قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفسانى القايم بالنفس موجود فى
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجى عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد فى الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود فى الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اى قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا لغير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفسانى القايم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار فى الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة فى الذهن وان انقلاب
الحقيقة مح وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة لصورة صحيحة وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالى التدريجى فى نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذى لا يعتريه وصمة ريب و لا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
المهية كظل وحكاية له وليس صفة للمهية كالسواد وانصاف المهية به فى ظرف التحليل كاتصاف الشئ بالذاتى المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله ان العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقا ان علم انحفاظ المهية بين الوجود الذهنى والخارجى مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا النحرير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود فى الذهن الذى هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا فى موضوع هو مح والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخبط فى كلام هذين النحريرين انما نشا من الخلط بين الطبيعة والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كل ما يكون
حامل معنى ذاتى لشئ يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى هما وغيرهما من تخذ وخذوهما لم يتدبروا فى معنى قول الشيخ والحكما
ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع اذ المراد منه ليس الا ان الموجود فى الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم صادق عليه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وكذا الموجود فى الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال اما
بالقوة لا شئ يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس فى غيرها فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا النحرير المشهور بالتحقيق
بزيادة قيد اذا وجد فى الخارج فى عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا فى بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلى ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهو الجوهر الذهنى وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجى فاذن
لا منافاة بين الجوهر الذهنى والكيف النفسانى الخارجى والانقلاب فى الوجود يقتضى تبدل المهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجى والمعقول على طريقنا هو كون المعقول نفس مهية الموجود الخارجى ولا حاجة الى تكلفات ارتكبه السيد الصدر
فى بيان الامر المشترك وغاية ما قيل فى ذلك من قبله هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية يقال لاجله انها
صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها لو وجدت فى الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود
كل شئ وجود كل شئ اخر لانه فرق بين ان يق لو وجد آ فى الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين ان يق لو وجد آ

فى الخارج كان عين ب فقولك اذا وجد الكيف النفسانى فى الحقيقة الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض
وجوده الخارجى فقط لا مع انحفاظ كونه كيفا نفسانيا فان وجوده الخارجى يستلزم انقلاب حقيقته اذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهنى والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجى فوجود الامر الذهنى فى الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته الى الحقيقة الخارجية
او متضمن لهذا الانقلاب فليتامل ففيه ما فيه والحق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه اخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد
المذكورة وهو انه لما قام البرهان على ان للحقايق العينية ذاتيات بها يصدر افعالها واثارها الذاتية التى هى مبادى تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات فى النفس كانت صورا علمية تابعة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقايق عرضيات لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية ولكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعانى
والذاتيات ليست لها فى ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية ولا عرضية بان يصدق عليها شئ من الحقايق فان كان شئ منها
من حيث الوجود لا يستدعى موضوعا يقوم به كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتى ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان كان
مقتضيا للنمو والتغذى كان ناميا او فيه عليه الحساس والصاهل والناطق فظهر ان انتزاع الذاتيات عن الذوات انما يمكن بشرط وجود
الذوات فى الخارج تحقيقا او تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجى بل لوحظت بشرط الوجود الذهنى صلحت لان ينتزع منها ذاتيات
اخرى هى ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهى نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح
لان يشار اليها شئ ولا يحكم عليها فلها الاطلاق الصرف والابهام البحت اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ المهيات هو ان الذهن عند
تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهنى بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجى الذى به تعين
مقولته من حيث انه جوهر مثلا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس فى هذه الملاحظة
كونها موجودة فى الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما مخطورا بالبال وهذه الذاتيات وان حصلت فى الذهن
لكن لا لحصول افرادها بل بانها انحفظت مهياتها فما وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو
كيفية نفسانية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجودة فى المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة
روحانية ينظر الى حقيقة واحدة هى مبدا المياه الجزئية وكوشف له مفهوم كلى يصدق عليها فيجعل ذلك الامر الصادق عليها مراتا
لتعرف احوالها واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما اوضحنا اليه سابقا وعلى هذا يحمل كلام القوم فى معنى انحفاظ الذاتيات
فى نحوى الوجودين هذا ما اوردنا ان نقول فى توجيه كلام هذا القايل المذكور وليعلم ان كلام المتاخرين اكثره غير مبتن على اصول
صحيحة حقة برهانية او كشفية بل على تابعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة تدقيق انما جاء بالحكم
منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك الاراء ومصادم للاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها
فوق بعض فما خلص عن دياجيرها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول فى هذا المبحث لكونه من مزلة للاقدام ومضال للافهام و
من الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل ان يقول فماهية العقل الفعال الاه صورة هذه الشبهة
انه يلزم التناقض على الحكماء فى قوليهم احدهما قولهم ان العلم بالجوهر اى المعقول من الجوهر عرض وثانيهما ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف موجوداتها والجواب بمنع الكلية فى كلا القولين فان احدا من الحكماء لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذى وجوده فى المادة مقيدا بالوضع والحيز وغيرهما من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا كل معقول من
جوهر مفارق لا يخالف موجوده بل المراد ان تعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله
غيره او لم يعقله وان تعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد يتولاه العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجى
وجود مادى ذو وضع واقع فى الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول
ما يمكن اشتراكه بين كثيرين والمحدود فى جهة المحبوس فى حيز المخصوص بوضع كيف يساوى نسبته الى القريب والبعيد والكبير و
الصغير والحاضر والغايب فلا بد فى كونه معقولا من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها
فى نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنهما ما وجوده الخارجى وجودا مفارقا عن المادة ولوا

ومثله لا يحتاج في كونها معقولا الى وسائط صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل له فهو بنفسه معقول بنفسه
لان التعقل ليس الا حصول مهية شئ لشئ ولا شك في ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها
قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان
ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود المترجح وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها
بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانقسام والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا
ان هذا المعقول منها آه يريد انا لم نقل في شئ من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القايمة بذواتها هو
هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها كما في العلم الحصولي بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لابد
في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شئ قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي
هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود
ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شئ واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة
وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها
نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان
المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في
ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجوداتها في انفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها لذوات تلك فيقتضي قاعدة
العلم التي هي عبارة عن وجود شئ لشئ ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة لنفس تلك الصورة حتى يلزم من
تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ
كذلك لكن ليس علمنا بها مادمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا
يصير نفسها النفس انسانا آه هذا شروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شئ من الجواهر المفارقة بوجودها
العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها
انه لو حصلت ذاتها النفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة بها وهو مح بيان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها امتنع لها حصولات
متعددة فكما ان الشئ الواحد يستحيل حصوله في امكنة فوق واحد فكذا يستحيل وجوده لمحال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات
الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبدت بها نفس واحدة فلم يبطل عنها لم يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي
كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو مح وثالثها انه يلزم حدوث العقل المفارق وهو مح وذلك لان هذا النحو من الوجود
حادث بالضرورة لان النفس حادثة كما دل عليه البرهان فما يوجد لها اولى بالحدوث ولان وجود شئ لشئ متفرع على وجوده متاخر عنه
وان كان غيره بالعدد يلزم هذا الح مع مح اخر وهو تعدد اشخاص نوع واحد من الجواهر المفارقة وقد ثبت استحالته **قوله**
وما قيل ان شيئا واحدا بالعدد آلخ لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم من ذلك ان يبقى
النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من حصول صورة عقلية لعقل بشري بقاء ساير العقول
البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شئ واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يؤثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بانه
يعلم بادنى تفكر واحال بيانها الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما سياتي من مباحث المهية ولا شك ان حصول صورة واحدة بالعدد
لمواد كثيرة امر مح سواء كانت المواد مؤثرة فيها اولا وسواء كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشأ هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا
ان الكلي الطبيعي كمهية الانسان لا بشرط قيد اخر من العموم والخصوص وغيرهما امر واحد بالعدد ويوجد في مواد كثيرة فان المعقول
منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة بعينها منطبعة فيها

ويجي في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة المهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد ويكون منشاؤه ان
القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لمهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا
لمهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل بهيته ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه
ماذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالعقول الهيولانية على مذهبه يصير موادا مصورة بالعقل متحدة
به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك آه قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي
سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات
من ان الانسانية المقارنة لخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي يقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود
متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها الا في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يتبين في الصناعة
انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاولين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صورة
المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة
عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس يصير هي
المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه
اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان لنا في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقنا احد من فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب
العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا لنا في تصحيح القول بالمثل النورية
والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوج بعد الى خوض
في ابانة ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطل كون
الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير
الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد واذهان متعددة
او ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية آه لما ابطل
كون الذات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشئ عبارة عن حصول
المعلوم للعالم به وحيث ان العلم بالشئ منحصر في احد امرين اما حصول هوية العينية للعالم به حتى يكون وجود المعلوم في نفسه
ووجوده للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول مهيته ومعناه دون
هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فبقي الحق انه على الوجه الثاني ولهذا فرع على ابطاله
ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون معانيها ومهياتها اي المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها ولا
فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها الا
في شئ واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مغشاة بالغشية خارجة عن مهياتها من كم وكيف واين ومتى وغيرها فلا يحصل
لب معانيها في الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يخالطها
امور غريبة مؤثرة في وجودها يجعلها بحال غير ما هي عليها في انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله
عنهم الرجس في اصل الفطرة وطهرهم تطهيرا او ههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن في طبقته زعموا ان المانع من تعقل
المهيات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لابد من تجريد المدرك عن العوارض كلها او بعضها وان
مراتب الادراكات حسب مراتب التجريدات فالحس يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا
وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان شئ منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شئ منها نعم العقل يميز بين
الذاتي والعرضي وبين الجنس والفصل وبين النوع والشخص والمهية والوجود بخلاف الحس فانه يرى ويشاهد المركب والمجموع شيئا

واحد لا يفيد على التميز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة فى الوضع وانما المانع عن التعقل نحو الوجود الحسى والخيالى
والمادى وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادى فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود
الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا محضا لم يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع ومكان
وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود كما مرّ سابقا من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرا او
عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس ضربا حين صورة المحسوس بشرط حضور المادة المناسبة لها
والصورة التى يشاهدها الحس غير الصورة التى فى المادة ولها نحو آخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التى فى المادة وهى عندنا غير
قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ما ثلة بين يديها يشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها
وجود نورى ادراكى ثم بعدها درجة الادراك الخيالى والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو
موجود فى عالم ادراكى جزئى ونشأة جوهرية قائمة لا فى مادة ولا فى مظهر آخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل عينى وجود
العينى عن الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة فى وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هى موجودة فى الدماغية
وانما هى كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصوير تلك الصور فى عالمها الخاص الادراكى ثم درجة الادراك العقلى والوجود الظلى وهو
فوق النشأتين وغاية العالمين وقد ذكر من الانسان هو العقل النظرى البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل و
صيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته وقد ذكرنا ان العالم ثلثة فالانسان
الحسى مدرك المحسوسات والانسان النفسانى اعنى الخيالى يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه
الحواس كنسبة النفس الى البدن واللب الى القشر والانسان العقلى يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات ثابتة لجميع الانواع
الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو
ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هى بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة فى
الوجود ولا لمدركاته عالم آخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض
ههنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدرك عن الزوايد فان حكم الزوايد كحكم اصل الذوات فى امكان تعلق الادراك
الحسى والخيالى والعقلى اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية
وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذى قلناه انما هو آه معناه ان الذى ذكرنا من ان الحاصل فى العقول البشرية انما هى
معانى مهيات الجواهر العينية التى هى اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود
لنا من الجواهر ذواتها لا ان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجته مستندا
بان الحاصل فينا معانى ومهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم والاعتراف به من ان للجواهر الخارجية وجودا عقليا
كليا فى الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لقولنا هى المهيات العقلية من الجواهر والمهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا
وجودا عقليا لا فى موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم لما عرفت ان حكم المهية الموجودة
فى الذهن غير حكمها فى الخارج هذا اذا كان قوله يذهب على صيغة الغايب كما فى اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذى ذكرناه
هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجى على اى حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلى قابل لان ينال المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى فى هيئة عرضية هى الاثر الحاصل منه فى العاقل
ام لا لان ذلك يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطون بان العاقل حين ادراكه للجواهر العقلية يتحد بها كما هو
مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات تستبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان يقوم
مفارقا بذاته بل يجب ان يكون فى نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان
تتأثر منها فيكون ما يتأثر منها هو علمنا بها وكذلك لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها ولا يكون
انفسها يوجد لنا منتقلة الينا وفى بعض النسخ منتقلة بدل منتقلة فقد بيّنا بطلان هذا فى موضع بل الموجود لنا منها هى الآثار المحاكية لنا الا انها
وهى علمنا معنى الفاظه واضح لا نشرحه ولنا فى جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه يحتاج بيانها الى موضع ابسط من هذا

وعلى ابطال القول م

على عدة امور لحصلها الله
سواء كان

الموضع فالجملة ان لنا فى هذه الاحكام من الشيخ ومتابعيه بعضا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاته او ما هو صفة ذاته والاخر ان النفس الانسانية من اول
حدوثها الى الغاية كما لها لها درجة واحدة فى الوجود وحد واحد من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زايدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء
على نفى الاشتداد الجوهرى والحركة الذاتية والاخر ان مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة فى الوجود بعضها مادى وبعضها مجرد او بعضها
حسى وبعضها عقلى بناء على نفى التشكيك فى الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك فى نفس المهية بل فى وجودها والاخر نفى الاتحاد العقلى
بين العاقل ومعقوله ونفى الاتصال العقلى بين العقل الانسانى والعقل الفعال والاخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا فى جميع هذه
المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتقويمات سنذكرها فى مواضع يليق بها تحقيقا **قوله** وذلك انا اما ان يحصل لنا فى ابداننا او فى نفوسنا اه
لما ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر فى ذاتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر
لا محالة امر وجودى اذ نعلم بالوجدان انا عند علمنا الشئ يحصل لنا امر كمالى لا انه يزول عنا شئ فذلك الاثر الوجودى لا بد ان يكون مناسبا
للمعلوم مطابقا له والا لم يكن علمنا به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه ومهيته ولا يخلو اما ان يكون حصول ذلك المعنى
والاثر فى نفوسنا او فى قوانا البدنية والثانى مستحيل لان المعانى العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها فى القوى
الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا فى منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالفرض
والمعنى العقلى لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقى ان تلك المعانى والآثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة
كانت او مادية انما يحصل فى نفوسنا لا فى ابداننا **قوله** ولانها آثار فى النفوس لا ذوات تلك الاشياء آه يريد بيان عرضية الصور
العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها آثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا
ايضا امثالها المشاركة لها فى نوعها والا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعى جوهرى لا موضوع له من غير اسباب مادية ومقارنة لوجودها وهو
مما قد بين امتناعه فبقى انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال
ذواتها او امثلة ذواتها او صور معانيها والاول والثانى باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية نحوان من الوجود واما
بطلان الثانى فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقى الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا
فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلق فى هذا الفصل ووجد فى بعض النسخ قوله وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفى بعضها
كلام يوجد هذا فى الفصل وفى بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بيانه بالعلمين لكن فى كل منهما بوجه فان كان البحث
من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لايقا بالطبيعيات بقى فى هذا
المقام كلمة وهى ان العلم ليست حقيقته منحصرة فى الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقة واحدة
متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو فى الواجب واجب وفى العقل عقل وفى النفس نفس وفى الحس حس و
فى الجوهر جوهر وفى العرض عرض وسنزيدك ايضاحا **قوله** فصل فى الكلام فى الكيفيات التى فى الكمية واثباتها آه قد علمت ان انواع
الكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها واحوالها فى المنطق وفى الطبيعيات وعن نحو
وجودها وعرضيتها فى هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادية كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة
والشهوة والغضب فقد وقع البحث عن اكثرها فى كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته فى الفصل السابق
ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك والتباين والصمم والجذرية والمجذورية والتكعيب وغيرها وكالكروية والاستدارة
والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة فالبحث عن اثبات وجودها وقع فى هذا الفصل حيث قال وقد بقى جنس واحد
من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية فهذه هى الكيفيات التى فى الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هى التى تعرض
للكم بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية
للجسم المعدود وما يعرضه واعترض ههنا بان الخلقة وهى عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعى فانه ما لم يكن جسم طبيعى لم يكن
هنالك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية على الاطلاق ومنها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية شئ
مخصوص وفى كلا القسمين العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا

لو سطحه ملون فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا ... امل الاول الخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بسديد اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فقولهم ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقايق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع
الصفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
من الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امورا لها عند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها واحكامها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة ومن هذا القبيل ما يسمونه خلقة وكذا المصادر عنه والكتابة وغيرهما **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والعادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها لا التثليث والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتقبيب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقبب نوعان مختلفان من السطح
وكذا المستديرات اسميا المتفاوتة في مراتب الانحناء متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والسطح والتقبيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية وينوب منابها لصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل عليها
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا مزية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا نعرف انه زوج او فرد بعد التامل والنظر فظهر انه ليس ولا واحد
منهما ذاتيا لما تحتهما فهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد يمكن تعقلها بكنهها
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها دونه فعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات
وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في فن الحساب ان الظاهر ان التقابل بين
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي على تقدير
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية المانعة عنه فان الناس
يسمون الثلثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي **قوله** واما انها اعراض اه يريد بيان عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض وما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه
القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسه او فصله او نوعه فيكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له ومع كونها كذلك كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس بحسب وجودها فلم يثبت كونها من الكيفيات فالاهم هيهنا اثبات كونها صفات
زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغنى عن بيان عرضية الكم **قوله** واما التي يعرض المقادير فليس وجودها بين فان الدائرة والخط
والخط والمنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان يبرهن على وجودها لان ساير الاشياء انما يثبت وجود
بوضع الدائرة وذلك لان المثلث يصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك ساير الاشكال المربع وكذا وقد علمت ان عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما مثل
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقبيب في ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو اما سطح

او جسم والحد للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للمشكل اذ الهيئة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط باعتبار مشكلا وان كانت احاطتها به تامة لا كما زعمه بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدا واحدا
فكما للدائرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما للمربع والمكعب والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدائرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل مشكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقته ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة يسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح وللحدود ولذلك يحمل
عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فانا نثبت هذا ايضا فيشبه ان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو الشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المستدير على الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الباقيين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه ويتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدائرة مطلقا ولا جزء الكرة البتة ثم من الاشكال الا ان الواقع في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المتقدر من جهة احاطة حد واحد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اطرافه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان نقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
العين ويقال لكون الشيء مجاورا للشيء الاخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة الجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ الحد مكان
الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحد وثانيها انه زعم هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
فهو منها فان المربع لا يحصل الا بسبب خطوط وليس المربع عددا بل مقدار فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون من باب
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان تلك الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية
التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان توقف تصورها على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسبب هيئة نسبية بين اطرافه لا ان تلك النسبة عينه او جزؤه بل الشكل هيئة قارة وما بين الحدود ناضافا كالميمنة والميسرة والفوقية
والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي يعني المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية
لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدائرة والكرة مما لها حد واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان يحدها هيئة
خاصة في الانحناء واما هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة فهي هيئات بسيطة من هذا الجنس للكيف وان لم يسم اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان يعم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة يحصل للمقدار من جهة كونه محدودا او محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمسدس في البعد دايرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال لتوقفه على الاستقلال الا بعد

الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات البعض وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما
انما يبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صح الدايرة او وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مركز
كل واحدة منهما بمركز الاخرى ويتقاطعان على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها بين المركزين والاخران الخارجان من المركزين
الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونه مساويا لها وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر
بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال الجسمية مستديرة كانت او مضلعة
على طريقة المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا اديرت دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مثلها مقاطعا لها على
القيام او اديرت على قطر ثابت لها نصف دورة او اديرت نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة يحصل
الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف يحصل من حركتها على وتره الشلجمي واذا تحرك المسطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويتين
كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطواني المستدير فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما
عموديا عليها قاطعا بالحركة مركزها ذلك الخط هو سهمه وقاعدتاه هما الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا اثبت
احد ضلعي القايمة بمحور لو ادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قائم الزاوية وان كان اطول منه كان
منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية وسهمه الضلع الثابت وقاعدته دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث
لسكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير
ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهمه عبارة الشيخ لان مرسومه يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل والاسطوانة والمخروط اقسام اخر غير المستدير
من المضلعات وكل منها قد يكون مايلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه
راسه واما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى
دورة تامة واما المضلعات من الاشكال مما يصح وجودها كالمكعب واشباهه فهي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة
او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه
والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة
ذات اربعة اضلاع مستطيلات في هذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر
وجودها اه معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال ليست بينة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا يتجزى
فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة
من اجزاء لا يتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به ومقدار ظاهره كمقدار ما
يحاط به فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة الفلك الاقصى لدايرة الارض
السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في
الاجزاء وثانيهما ان ادلة ابطال الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب
نفيها **قوله** فنقول اما على مذهب من يركب المقادير اه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على
طريقة الحكماء والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الفرجارية
او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصولكم
طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم ازلناه عنه ووضعنا
على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكبر
على الصحة امكن الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا يفعل بجزء جزء الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء
الذي لا ينقسم هف ثم لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او ذوات فرج بينها فعلى الاول صحت الدايرة
وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرج بسعة الجزء او لم تسعه فان لم تسع لزم الانقسام والا فتتم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

فرج او تضاريس بالادخال والازالة حتى يسد الخلل ويستوي فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذا في التضاريس الذي ازالته يوجب فرجة اقل من الجزء واعلم ان الشيخ في قوله مطابقة بمماسة او موازاة الى جهة المركز لانه على اصل الجزء فلا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين بطرفيهما من جانب فيتماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المجاورين الى المركز **قوله**
فان قال قايل انه اذا لو تبواه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء لاستلزامه
انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر له ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذا
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدايرة
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فهو هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما او عدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي ذهبوا اليه استقامة
وامتداد او لا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزمهم من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا او جوهريتين امتدادا ومحاذاة يملأها من الملأ اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملأ او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كذب بمقتضى الجهالة ونزل الى منزل البهيمة لان جميع
ذلك مما يسهل على البديهة تصوره فهو الوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يأبى عن تصور ما ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا يتجزى اه قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزامي على القايلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدايرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستو حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق بسيطة والدايرة على
اصل الجزء ليست امرا وحدانيا لها وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وحدة وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لابد فيها وفي محيطها فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والموقوف
على الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية اه يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبتنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ومن صحتها
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمه بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صمية لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة التحقق بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء وان لم يكن الا الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل
ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه جذر مائتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوي مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين ههنا مائة جزء فمربع الوتر مائتان فيكون الوتر جذر مائتين والمائتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استادنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم الجذر جذر ذا كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب نحو كسر او مجذور في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخر فمحال ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر
فحق التقرير ههنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر او لا شبهة في ان المربع السطحي هو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة ثلثة اذرع وكسرا لكنه غير منطق
واذا كانت ثماني اذرع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجذور ولا مع كسر عددي يحصل من تكرر امثاله واحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كام مما يكون جزءا مما

بفرض واحد او بقي له الناقص ولذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لان العدد الصحيح ولا منه مع الكسر حق ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي المنطق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلث قائم الزاوية احد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر اثنان الفاير
والاخر احد كانه كانت العبارة هكذا والتعبير عن الخمسة بالمثنيات كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالجذر واكثر من ثلثة بالعروض فيلزم الانقسام ومنها
ان اقليدس بين في ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضربه مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة
المذكورة لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبنية على صحة الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة
على اصل المذهب الحق اه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة عرضية والتي تثبت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها
فيجب عليه اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي
خط اه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله وبقي على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك لانه عليه مبنى اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدئ من مبدأ الخط الاول
وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين ذينك الطرفين ولهذا لو وقعا في شعاع النظر او النير نيرا او يحجب اقربهما الابعد والعجب ان حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور والمستلزم لذلك الخلف
وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة الموضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد تبين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا فيه اختلاف امتداد
وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس
هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتاخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا جسميا وسطحا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان الماهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد
فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية للمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيه الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى
شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام
كرية الاشكال واذا تبين وجود الكرة صح وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي واذا قطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب
قوله وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو يبتني على مقدمات منها انه اذا كان خط او سطح واقعا على

وضع ما كالانتصاب على سطح الافق والموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون الثاني
بحيث تلاقي الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذي فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمته مع الملاقاة او بدونها او موضوعا في موضعه
قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين او الموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد في زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع الواحد منهما فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود دايرة حقيقية فكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع
البتة فاستحال الذي يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه او صار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا اخذ بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما هو مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت ذاهبة في جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منهما او راجعة
كيف كانت او في سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير مشتمل في وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يلقى ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته
بل لا بد في ذلك من حركة يتفق من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه
والاخر ينتقل فيلزم منه الدور والبتة كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركته الا بدور تسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة يفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزء غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى ولكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا لكان فعلاهما واحدا في الوضع و
على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى الدايرة نسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علة التمامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سنبين **قوله** وهذا على الاصول الصحيحة اه يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثالثة يبتني
على الاصول الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التي لا تتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرفه عند من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذي فرض كون القايم على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويفعل طرفه دورا وانما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والايجاز ووقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فان
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج واذ الزوايد في الدايرة المحسوسة المضرسة فهي تناقض مذهبه
من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء و
اثبات الاتصال **قوله** وايضا لنفرض جسما ثقيلا اه الغرض من هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة اليه كجزئي
من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قايما على ذلك السطح ملاقيا
لطرفه الاخف قياما معتدلا لا معدلا بالشاقول ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه
الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا بالدعايم والانتقال عيله الى الجهات فهو مما يستمر ثباته وسكونه
ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجي او زوال الداعم حتى سقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة المماسة
منه في موضعها او لم يثبت فان ثبتت فعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة التماس
منه فلا يخ اما ان يكون حركتها عند حركة الطرف العالي الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من النقطتين نصف
دايرة بل كل نقطة موجود فيه يفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هي المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهي مركز الجميع وهذه

الانفصال للدواير بعضها مرسومة من الحركة الهبوطية وهي التي يكون النقاط الراسمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من الحركة الصعودية و
هي التي حصلت من نقطة الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين مما يوجد لم يتمم من القسم الاخر تتم به دايرة كاملة اذا كان المتساوي في
البعد عن المركز وعلى الثاني فتحرك النقطة حركة انحدار على السطح فيفعل النقطة الاخرى خطا منحنيا لكن التحقيق يقتضي بطلان هذه الحركة الانحدارية
لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية فلان الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز لا على المركز واما حركتها
على وجه الارض فليست كما ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز ولحال التصحيح الى سبب النوع بل هي ايضا الى المركز لكون ما يتحرك اليه مكانا اسفل
فيحدر اليه بسبيل انه لو انفصال الاجزاء بعضها عن بعض وكلا الشرطين مفقودهنا اعني مكان المنحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر
فالقاسر ههنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث دفعها الثقلها الاخف فهي اذا دفعت الاخف فاما ان يدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور
واما الى مقابل جهة حركتها وذلك للضرورة الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها بالبعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة
يقتضي حركة اسرع الى الزوال والاجزاء المتوسطة لكونها اقل ثقلا يقتضي حركة ابطا فلا بد من سبقة الاجزاء العالية الثقيلة في الحركة على ساير
الاجزاء وتماسك الاجزاء يمنع عن الانعطاف وعن الانفكاك يكون نزولها على اقصر المسافات فيضطر العالي الى ان ينزل على سبيل الاستدارة
وان يدفع السافل الى جهة الفوق كذلك فالحيثي اي لم يرفع العالي السافل لا يمكن انحداره كما في الشاهين فان الاثقل لا ينحدر الا اذا
شال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى
فوق بالقسر وبينهما احد مشترك هو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من نقطتي الطرفين فكما يرتسم من حركة كل من الخطين
النقطتين الدايرة الخطية فيرتسم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية ثم لا يخفى ان المرسوم في هذا القسم انصاف الدواير وفي القسم الاول
ارباعها لكن قد علم انه اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتتميم ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الابعاض **قوله** فبين انه لزم
عن انحدار الجسم الخ معناه انه قد تبين بما ذكرناه ان حركة الجانب المماس للسطح على سبيل الانحدار مما لا وجه له لانها ليست بالطبع ولا
بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء المماس اما غير متحرك او متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة اصح
وانما قال اصح لانه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود الدايرة بحالها وان كانت اصغر من المرتسمة اولا بل يلزم من حركته التي بالضرورة يكون
الى فوق وجود دايرتين لكن بعض الاوهام بما صعب عليها ادراك ان الزوال لا يكون الا الى فوق بل جبت او جوزت ان يكون حركة الجزء
المماس منجرة على السطح وعند ذلك لا يثبت وجود الدايرة بل المنحني **قوله** واذا ثبت الدايرة ثبت المنحناة يريد اثبات الخط المنحني
الغير الفرجاري والشكل الحادث من السطح المماس له وذلك لانه اذا ثبتت الدايرة ثبت اقسام المثلث وثبت المثلث القائم الزاوية والسطح
القايم الزوايا واذا ثبت المثلث صح وجود المخروط المستدير بان يجعل احد ضلعي القائمة محور الايرول ويدار عليه المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القايم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه محور الايرول ويدار السطح الى ان يعود
الى موضعه الاول واذا ثبت احد هذين الشكلين وقطع بسطح مار فاي غير مواز للقاعدة ولا مار على السهم والا لحصل على الاول دايرة
حقيقية وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قائم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيطه خط منحن غير فرجاري وعبارة الشيخ في تصوير المخروط
لا تخ عن حزازة لانه يدل بظاهره على ان راس المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل منه
مخروط بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومانا اليه فيما سبق **قوله فصل** في المضاف لما كان اثبات وجود المقولات
الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها
وعرضيتها واقتصر على ما سبق في المنطق من بيان مهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ويقع فيه
شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا انعطف اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية **قوله** واما القول في المضاف فاعلم ان
المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد نفس الاضافة وحدها وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض
وغيره فان الابيض مثلا اما ثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض
ثم لما كان الوقوف في اول الامر على المركبات اسهل من تحليل بسائطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون في هذا الباب اولا

في المضاف

في المضافات جملة ثم في الاضافات الحقيقية ثانيا المضاف هو الذي مهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة
والمضافات المشهورية المركبة والمراد بكون المهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون المهية يحوج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها ولا يكفي ذلك
فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها مع ان مهيات الملزومات غير متصورة بالقياس الى مهيات لوازمها وذلك لوجوب كون المهية التي هي اول
الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم وامتناع كون المضافين كذلك بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتقرر له
وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة لا يتقرر له في الوجود الا لكون ابن موجودا فان
الاضافة هي اعتبار صفة لشخص من حيث انه غير موصوف بصفة اخرى يماثلها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والثانية كالاب
والابن والعلة والمعلول ولذلك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان قولهم مهيته معقولة بالقياس الى غيرها يرجع معنى القياس فيه الى نفس الاضافة
او الى نوع منها فيكون تعريفا للشئ بنفسه او بما يتوقف عليه وكذا الذي ذكروه في تفسيره انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج ان عنوا به انه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان ارادوا به مجرد لزوم المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك
قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده انه مضاف ويمكن الاعتراض من جهة الرسم الاول ان المضاف الذي يوخذ في الرسم او يتضمنه هو المضاف
بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهومه كلفظ القياس ولفظ المعلوم ونحوهما لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد
في كون معرف الشئ مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد ولا يلزم فيه توقف الشئ على نفسه ووجه عن الثاني ان التعريف للتنبيه
والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فينبه بان للمركب جزء من مقولة اخرى
وجوده قد لا يكون وجود المضاف بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك فالمضاف الحقيقي هو مهية وجودها بعينه وجود
مضاف فالحق ان يعرف المضاف ولا بانه الذي يكون مهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له مهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها الا بالقياس الى غيرها والاخر ان لا يكون له مهية وراء ما هو
معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكر اولا صحيح وهو تعريف شامل للمضافين الحقيقي والذي
يدخل فيه الحقيقي وغير الحقيقي فلا يكون تعريفا للشئ بنفسه حيث ظهر ان المضاف اما نفس المهية المعقولة بالقياس الى غيره وهو الحقيقي او ما
يشتمل عليه وهو المركب واما الفرق بين الاضافة والنسبة فقد مر ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة يعني
ان النظر فيها الا الى النسبة فقط بل بزيادة انها يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحايط بانه يستقر عليه والحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر
عليه ولهذا قيل ان النسبة لطرف واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف حسب ما هناك عليه موافقا لما قدمه في قاطيغورياس
المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود متحاز عن وجود ما اتصف بها كان عرضا لا محالة لانها حيث لا يعقل امرا مستقلا معقولا بذاته لذاته
بل انما يعقل دائما حالة لشئ مقيسة الى شئ اخر فمثلها اذا فرض موجودا كان موجودا غير مستقل الوجود بل عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود
الا وهي عارضة لشئ لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة اضافة اخرى اما عروضها الاولي فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف ولهذا قال عرضها
لجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف الطرفين الخ يريد بيان اقسام المضاف بحسب اولي عروضه وهو اما عارض للجوهر والعارض له
ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها ما معروضه مطلق الكم كالنصف والضعف
وغير الكم كالمماس فان النقطة ايضا توصف بالتماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون اختلافه محدودا محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلثة
والامثال وكالجذر والمجذور ومنه ما يكون اختلافه غير محدود لكنه يبتني على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير وان كان امرا مبهما غير
محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كلية الشئ امر محقق وان كان جزؤه مبهما في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس
اختلافه مبنيا على امر محدود كالزايد مطلقا او الناقص مطلقا وكذا البعض والجملة **قوله** وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف لما ذكر
من اقسام المضاف ما عرض الكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له بالواسطة وقد علمت ان من المضاف ما هو معروضه الاول مضاف اخر و
مثله اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالازيد والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو ناقص بالقياس اليه وزايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه تمثيل ايضا للمختلف الطرفين الذي هو غير محدود الاختلاف من عوارض الكم **قوله** ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق
كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطئ والثقيل والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق الطرفين

كالمشا

كالمشابه والمشابه فان المشابهة كما مر مماثلة في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اى اتحاد في النوع
كما عرفت سابقا وعلى اى الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنها ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطؤ فان السريع
سريع بالاضافة الى بطئ وكذا البطئ بطئ بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذى هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس الكيفية
المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الاضافى المقيس الى ما هو
ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وكذلك
الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله في الاوزان اى عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا
اضافتان عارضتان للكيف الذى هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيهما كلها اضافة اه يعنى كما في المضافات العارضة للكم اضافات في
قوله كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاحد وفي الاين اه قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات
عروضا اوليا حتى لمقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بهما بصيغة افعل لان العالى والسافل قد يراد بهما نفس الكاين فلا
يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه نعم يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافى كان كل من الاعلى و
الاسفل اضافة في اضافة والعارضة للتى كالمتقدم والمتاخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى والفعل
كالاقطع والاشد تسخينا والانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب في غير ذلك كثير **قوله** ويكاد ان يكون المضافات
يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها لعروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر
انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل
والانفعال ومصدرهما في القوة والتى بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة
واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر
والاطيب والالذ او في القوة مثل القوى والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد في شئ من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى نقصان واما
من اضافة فاعل او منفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكاتب والحراث والنجار والحداد والجابر
والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب محاكاة كما في
العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما بازائه من الامر الخارجى الواقع في
اضافة واقعة بين امرين متخالفين النشائين كل منهما مثال للاخر لا مثله وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اى الصورة العقلية يحاكى
هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس يحاكى هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار
في هذه الاقسام مما لا جزم فيه ذكر ان هذا لا ينضبط وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن المضافات قد ينحصر اه الحصر
هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفى الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة في شئ منهما وقعت بها الاضافة بينهما
او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة التيامن والتياسر فليس في المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة
بها حصلت اضافة التيامن له الى شئ فانه اذا تغير الامر الذى كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة الا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر
واما الثانى فكاضافة العالمية والمعلومية فان في كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعنى طرف العالم فان ا
والمعلومية انما يحصل كل منهما بهيئة علمية هى بالحقيقة منشأ الاضافة بل هى المضاف بذاتها الى المعلوم ويبطل ابطالها الاضافتان
مع كل معلوم هيئة خاصة الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فمهيته صارت معلومة بهذه الصفة الحاصلة في ذات العالم
يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية فان شيئا منهما لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية في العاشق وبهيئة
ملذة مشوقة في المعشوق هى التى جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذى بقى لنا ههنا من
امر المضاف اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق مهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان بالحرى ان يذكر مع الابحاث المتعلقة بذلك
التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقى لنا اشعارا بانه كان ينبغى ان يذكر هناك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد
وبالموضوع موجود بين شيئين وفيه اعتباران كل منهما ينسب الى طرف وموضوع الاعتبارين حالة واحدة كالعلم مثلا فانه واقع بين العالم والمعلوم

وله

وله اعتباران باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار اخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها ما اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها انما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هى بعينها الكيفية
الحاصلة في الهيئة العلمية مثلا هى بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شئ واحد وهى بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للاخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى الواحد العددى ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشئ وبين ما يوجد مقيسا الى الشئ وهذا الرأى باطل فان الواحد العرض يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الاخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك او لا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الاخر مغاير بالعدد للمعنى الذى للاخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشئ بالقياس الى الموضوع الاخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشئ مما من شانها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان ابو الاب للابن وليس كذلك وليست هناك حالة اخرى
موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق اسما اخر والا لكان معلوما عند المقيس ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امر مشترك بينهما قال فان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون كل واحد من القفنس والثلج ابيض يعنى لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال يقاس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص وهو ككون كل واحد من القفنس والثلج ابيض وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذى في احدهما
هو الذى بعينه في الاخر كما توهم جماعة في الكلى الطبيعى حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها جزء زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه وليس يجب ايضا من كون شئ بالقياس الى الاخر
ان يكون للاخر كما مر فالذى لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذى لذلك بالقياس الى هذا كان لذلك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا محالة
قوله فاذا فهمت هذا فيما مثلناه لك اه يعنى اذا فهمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فلك ان تعرف الحال في غيرها من المضافات التى طرفاها متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب والقرب فاكثر اشكالهم نشأ منها فانهم لما راوا الحالتين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك ففى كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما لصاحبه فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخوة عمرو منهما غير ما في زيد ولخوة زيد لعمرو لا لزيد وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذى بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار
منها بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك لما كان العرض مشككا بالشدة والضعف ام لا فالشيخ نسب القول بان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك فيه الى ضعفاء التمييز قياسا على الجوهر لكن الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض لان
العرضية ليست كالجوهرية من احوال المهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هى من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن مهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى وجودا واكثر اثارا من الاعراض الغير القارة كالفوقية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم عن بعض فكالسطح
والخط من النقطة وكالحدود من الاشكال **قوله** لكن الاشد تماما من هذا معرفتنا اه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود خفية
الذات كالهيولى والعدد والزمان المتصل والحركة التى بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاءه في شئ يكاد ان يلحقها بالعدم انكر اكثر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هى في نفسها من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة النظر في تحققها وصدقها انما هو الذهن فقط كالكثير من الصفات والاحوال التى لا يعرض للاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن ويكون
القضايا المعقودة بها وهيئات طبيعيات ليست بخارجيات محصورة كانت او مهملة او شخصية وهى كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
النوعية والمحمولية والموضوعية وما يجرى هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او حدا او غيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشى بكونه عرضا عاما
او خاصة فقوم ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحصل في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التى يقال لها المعقولات

كلام مع الشيخ

الثانية

الثانية كالنوعية والكلية واشباههما ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها فى علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات
انما هى فى الذهن بشرط كون المعروضات الموضوعات معقولة حاصلة فى الذهن حتى يكون الوجود الذهنى قيدا لموضوعاتها فان الانسان ما لم يحصل
فى الذهن ولم يكن معقولا لم توصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلى وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان
حصولها فى الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلى بل لنفس السماء من حيث كونها فى الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا
المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة
عندهم زعما ان كون القضية خارجية يكفى فيه كون الموضوع موجودا فى الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك مستلزم
بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا فى الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود مهية السماء فى نفسها اذ يمكن فرض وجودها
لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا نعنى بوجود الشئ خارجا الا صدق حده ومفهومه على شئ فى الخارج كما سيحضر
قوله وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا نحن نعلم الخ هذه حجة القائلين
بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهى حجة قوية لا يرد عليها شئ والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقالت الفرقة الثانية
ان المنكرين لوجود الاضافات فى الخارج احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة فى الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلاتها
على فرض وجودها يكون فى محل وكونها فى محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت
موجودة كانت فى محل وكونها فى محل مفهوم اضافى غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية
اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة بل نهما اضافة اخرى هى اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما
ايضا عبارة عن حلولهما فى محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفى قول الشيخ و
ليست العلاقة التى بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التى بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين اولا وخبرها
العلاقة التى بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما يتوهم اذ المعنى ان ههنا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن
والابن التى هى ايضا خارجة عن العلاقة التى بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه
الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هى كونها فى محل او عروضها له وننقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت
موجودة لكانت لها اضافة عروضية اخرى فيتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو الحجة الثانية هى المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات
ما هى علاقة بين موجود ومعدوم وبيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية فى الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف
بالتقدم الزمانى على شئ معا له فى الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون
التى تخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة
يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هذه الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ذاتيان لاجزاء الزمان فلو كانت
الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات فى الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية ولا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك
الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم ايضا ان يكون حدوث الاضافة
التى هى التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون البارى محلا للحوادث لان له مع كل
حادث اضافة الايجاد وذلك ممتنع فهذه هى شبهة المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا **قوله** والذى يحل به الشبهة الخ اشارة الى
الجواب عن الشبهتين المذكورتين فى كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذى افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة فى الخارج
وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها فى الخارج فبان كون مهية من المهيات موجودة فى الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق الحد ومطابق
لمفهومه فكون الانسانية مثلا موجودة فى الاعيان هو ان يوجد فى الاعيان شئ يصدق عليه حدها اعنى الحيوان الناطق فحد المضاف هو قولنا الذى
مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شئ ما يصدق فى الاعيان انه بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف بالذات لكن لا شبهة
فى انه يوجد فى الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقل كان المعقول من مهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة فى الخارج واما حل الشبهة

[illegible]

فقوله

فقوله فان كان مهية للمضاف اخرى شروع فى التمهيد له بانه ان كان المضاف متضمنا لمهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب المتضمن
للجوهر والمساوى المتضمن للكم او مستلزما له كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فينبغى ان يجرد ويفصل من ذلك نفس
ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فبالحقيقة ذلك المعنى هو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته دون ما عداهما يتضمنه او يلزمه فان ما
عداه ليس فى ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقولا لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف لذاته لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى وفوقية اخرى لاجل العقل
واعتباره فله ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعملاته واعتباراته ولحظاته وهمه واما الذى فى الخارج فليس الا فوقية واحدة
هى المضاف بالذات بلا اضافة وهى الفوق بالذات بلا فوقية زايدة وكذلك فى اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازمية
فهى لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هى مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكر فلا يلزم
من هذه الجهة عدم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر فى كونه مضافا الى اضافة زايدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهى اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود فى الموضوع ولكل وجود فى الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احدهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان و
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشئ فى موضوع نفس وجوده للموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى فكما
ان نفس الابوة مضافة بالذات ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهيته معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى
ضرورة اللهم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعنى الاب عاهو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العرضى
والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت فى الخارج او لم يوجد لكن اذا وجدت فى الاعيان كان وجودها مع شئ اخر وهذه المعية التى لوجودها
مع شئ اخر ليست امرا زايدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شئ اخر لا المعية زايدة عليه بل نفسه نفس المعلول والمعية المختصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها مع الاب بابوة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها
ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة فى العقل فقط وبعضها موجودة فى الخارج والتى وجودها فى
العقل هى المعية بين المهية ووجودها والباقيان موجودتان فى الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته وهو نفس المعية كما ان الابوة اب بذاتها وابوة
لما هو اب لا لذاته كرر بهذا **قوله** فان عقل احتياج قد علمت ان لمهية المضاف معية لشئ اخر فى العقل فاذا حصلت فى الاعيان كان وجودها مع
شئ اخر لذاته لا المعية زايدة على نفس وجودها العينى فنفس وجودها نفس المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها فى العقل فنقول اذا عقلت مهية
المضاف ومعلوم ان معقوليتها نفس وجودها فى العقل فكما كان وجودها فى العين نفس معيتها لشئ اخر فكذلك معقوليتها التى هى وجودها فى العقل
احتيج الى معقولية شئ اخر يكون وجودها العقلى ومعقوليتها معه فهذه المعية فى العقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلى فكما كانت
مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعماله فكذلك وجودها فى الذهن مع وجود شئ اخر مرتبط بذاته لا برابطة
اخرى يرتبطها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذى هو مهية البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زايد
على مهية المتضايفين من معية وتلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة فى العقل ومعقوليتها هى نفس المعية واللزوم ونحوهما لكن له ان يلتفت
الى تعقل ذلك المتعقل والى معية احد المعين ويخترع معقولا اخر لكون التعقل شيئا اخر معقولا غير تلك المهية او كون المعية بينهما معقولا انو
غير وجود المع فى العقل وهكذا له ان يعقل ويخترع معية اخرى بين معية كل واحد من المعين فى نفسه وكذا معية المعية ومعقولية المعقولية وتعقل معقولية
كل معية كل معقولية مع صاحبها متشابكة او متوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس
التصور فان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلى ومعيتها الشئ واستلزامها اياه لا يحتاج فى كونها حاصلة فى العقل الى تصور نفس
نفس الحصول ولا فى كونها معقولة الى تصور نفس التعقل ولا فى كونها مع شئ اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا يضطر اليها هو
نفس التصور بل اعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التى للعقل ان يعتبرها فى بعض الاشياء بل فى كل واحد منها ويكفى فى صدقها
نفس الامر المتصور كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا مهية غير الوجود كانت موجودة بالوجود واما انسا

موجودته

موجودية الوجود فهو نفس الوجود وكذا موجودية وجود الوجود وكذا الحال في الوحدة فالواحد وحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة
اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل ولحظات الوهم وخطرات الذهن ولا يجب فيهما النهاية الى حد معين فاما
اذا لم يكن مضافا بسيطا كذات الاب او المركب منهما ومن الابوة كانت مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو نفس مهية مضاف ولمضاف
باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة ان غايته المعية في التعقل نفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء ذو اضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء ذو اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت نفسه وهكذا الحكم ساير
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فلابد ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث ان تعقلها
في نفسها مع تعقل شيء اخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا اخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبارات الاعتبارية اللاحقة لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا اخر الى لانهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا آه اما كون المضاف لعني البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج ونحن لا نعني بوجود مهية من المهيات او شيء من الاشياء في الخارج
الا تحقق فرد يكون مصداقا او مطابقا لحد تلك المهية او خاصيته فيه ثم اذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كون مهية اذا اعقلت عقلت مع شيء اخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلان حده على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة
الوجود حيث يحتاج وجوده الى القابل والى شيء اخر يتعلق به ويفتقر اليه بل من حيث انه قابل **قوله** واما القول بالقياس آه يعني كون المضاف مقيسا
بالفعل الى شيء امر يحدث لمهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل ولا انه معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم اخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول المهية بالقياس الى غيره سواء عقلت مهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن مهيته مهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت مهيتها ام لا
فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي او غيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت مهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا الا انها
في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون مهية المضاف في العقل مقيسة مما لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطره اليه هو المقايسة التي يلزمه عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف انه موجود في الاعيان آه هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استنتجه من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي يزول
به الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه يتصف فرده اذا فرض وجوده بفرد اخر
كالوجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان لا يكون واقعا في الاعيان والا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذ لو كان موجودا لكانت له
اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة كما مر ذكره **قوله** واما المتقدم والمتاخر آه يريد الجواب
عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت او من الاضافات التي يكون بين المعقولات التي لا يحاذيها
شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه ففي سائر
المتقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج
والمتضايفان موجودان بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقال
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حيث يقع الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر ثم تصور بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه المقايسة وقعت بين موجودين في الذهن لانها
انما وقعت بعد احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف
يتقدم شيء على شيء موجود ويتاخر عن لا شيء موجود فهذا القسم من التقدم او التاخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علمت ان من الاضافات ما هي
موجودة في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتناقض

والتناقض وكالاضافات المتراجعة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في رفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقولة
في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لها
ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فانه مفهوم يصدق على ابعاض الزمان
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في سائر
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
البحر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب والفلك موجودة مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها الا عين وجودها الا بهذا النحو من الوحدة فلجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن
الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة يتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي يتقدم بعضها على بعض بنفس هوياتها التجددية المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة واحدة غير زمانية
موجود بوجود واحد دفعي دفعة واحدة دهرية كيف والعالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد وله وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتاخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتاخرة لاخرى بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتاخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس المتاخر والتاخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصحح اضافة
بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعني التقدم والتاخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في ان واحد فهذه المعية في الوجود ليست فيما بين التقدم
الزماني والمتاخر الزماني بل نحو اخر من المعية كما اشرنا اليه فان زيدا مثلا موجود مع العقل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
منفردون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية انما في المتقدم نقول في الجواب هذا المتقدم انما يعرض اولا
وبالذات بجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا المتاخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد فهي واقعة في الوجود معية
يليق بها ويمكنها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية في باب المعية في اصل الوجود الواقع والتقدم والتاخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيمة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيمة موجودة مع القيمة وليس كذلك فهو في الجواب عنه ان
المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية
ايضا لم تكن الا الى المحضر عنده من الصور كصورة القيمة في هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة عند علمنا بالقيمة فلا اشكال من هذه الجهة
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية واما الجواب عن الشبهة الرابعة فبانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده قد تحققت اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان
يحلل معنى كل خاص الى امر مشترك او امر مبهم ثم يضيف احدهما الى الاخر بانه قيده او فصله او مميزه او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا
من الاضافات الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يذهب الى لانهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير او انفعال فيما هو مضاف فاضافة تعلق الى الاشياء لا يوجب تغير او تكثر في ذاته او في صفاته الحقيقية وان كانت
هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها لان وجودها فرع وجود الطرفين فهي واحدة ثابتة من جهة العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم واعتبر من
ذلك انك اذا كنت ساكنا وتحرك حولك اشخاص فتغيرت وتبدلت اضافاتك اليها بالمقابلة والميمنة والميسرة والقرب والبعد ونحوها من غير تغير فيك ولا
في صفاتك الحقيقية المتقررة في ذاتك **قوله** المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الموجود بما هو موجود وليست كافة
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها ولا هي كالمهيات واقسامها من المعاني الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

يقع للعالم

المقالة الرابعة

التي عرضها ابضرب من الاعتبار وهي كالمتقدم والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول لكن الشيخ اخر مباحث العلة والمعلول واوردها بعد مباحث الماهية لصلتها راها ومناسبتها لها فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس فيهما في المركبات الخارجية

فصل

قوله فصل في المتقدم والمتاخر والحدث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما قد بينا لك عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقايق وليس خارجا عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدأ الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدأ بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض وبما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن ترتيب النظام وقد بينا لك ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره **قوله** ان المتقدم والمتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع الناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على اقسام المذكورة ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئا لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه ان هذا منقوض بالمتقدم الذي يبطل وجوده عند وجود المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ويمكن الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متاخر ولا يتحقق في المتاخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض هاهنا تعريف القدر المشترك ليلزم الدور بل اراد بلفظ التقدم والتاخر التنبيه على القدر المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من الحال للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتاخر وجودها عن الاول تعالى فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من المتاخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال هذه الاولوية بحسب التقدم فان المط تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى فانه بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر لكن كلاهما متقدمين الا ان احدهما متقدم والاخر متاخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك اللفظي بالقياس الى جميع الاقسام فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا اخفاء فيه كاطلاق المتقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما ستعلم فلا يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع ومعنى متفق كالزمان والمكان والرتبة او الوجود او وجوب الوجود او الفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما توهم بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتاخر قلنا بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم يلزمه الاولوية قوله المط تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الا التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي فيكفي التعريف اللفظي سلمنا لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المط اشتراكه بين المتقدمات فلا مصادرة فيما قلنا وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان اه قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر فلا يرد علينا ما اورده نعم اقسام التقدم

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما المتقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك تقدمه على المتاخر فيه ولا يلزم ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر فانه لا استبعاد في كون معنى التفاوت والتشكيك بان بعض اشد تشكيكا بين افراده في نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة على المشهور بالتشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر فيه فالغلط انما نشأ من الخلط بين المقسم والقسم وبين القسم وقسيم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور اه يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية نشوء بعضها عن بعض مع التنبيه على القدر المشترك بينها كما هو دابه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان القسمان اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما في المرتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم اولا في اشياء لها ترتيب فيما هو قريب الى حد مكاني فرض او وجد مبدأ فله تقدم على ما هو بعيد منه لان له ان يلي ذلك المبدأ حيث لا يلي ما هو بعده ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غيره لكن يختلف الحال ويتعاكس بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الانين واعلم ان الغرض هاهنا ليس تعريف كل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه ليرد عليه ان ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم الرتبي من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكهما في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اي مما له ترتيب مكاني او زماني الى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين فكل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معين في الخارج او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه وذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا او وضعيا او اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذ اجعل الشخص مبدأ فيختلف الحال في التقدم والتاخر بحسب وضع كل من الحدين مبدأ فجعل احد الحدين او غيره مبدأ وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كمالية لشخص واحد كالجنينية والصبو والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتيب طبيعي ايضا كما بين اجناسه وفصوله لكن ذلك بحسب الماهية وهذا بحسب الشخصية فالصبي لكونه اقرب الى مبدأ حركة الجوهرية من الرجولية فيكون اقدم منها وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل مبدأ الترتيب من طرف المبدأ في الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب الاخر انعكس حال التقدم والتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثاني فهو الترتيب الوضعي والصناعي فكمراتب الحركة والنقل في النغمات فانها بوضع الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كما اذا الحيوانات والنباتات الواقعة على ترتيب خاص مكاني وغيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس تشوشت عليهم الاعتبارات فربما لم يجدوا الفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي الطبيعي اذا اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في الرتبي فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس اذا جعل المبدأ في السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتاخر في الوجود وبين المتقدم في الزمان اذا اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من جملة اسبابه بل لها ثلثة اقسام من التقدم عليه هذان التقدمان والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم اجتماعهما معه والثاني من حيث كونها سببا له غير تام والثالث من جهة كونها واقعة في ترتيب وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدأ سواء كان نصيا في الترتيب هو بعينه مبدأ في الطبيعة او لا **قوله** ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو في غير الفضل متقدما اي نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزماني والمكاني الى مطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات او في غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية او الوضعية والاتفاقية الى اشياء اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء ولو في امر خسيس متقدما على دونه في ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فهاهنا كانه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدأ المحدود كما في التقدم الرتبي ولهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة في بعض الافراد وانتقاصها في الاخر فعلى هذا يتحقق هاهنا ايضا المفهوم المشترك لجميع المتقدمات فان السابق والكامل في باب ما له ما ليس للتالي والناقص وليس يوجد له من هذا الباب الا وهو حاصل للسابق زيادة كالسواد الشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شيء الا وهو حاصل للمفرد الشديد منهما وكذا الحال في كل ما كان له نسبة الى الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤس فان معنى الاعتداد والاختيار في المخدوم والرئيس اكثر في الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجراهما ما لم يوجد منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس والمرؤس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه في هذين المثالين هو معنى الخدمة والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم ثم لو كان التفاضل بحسبها لكان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وكذا الرياسة يعني ليست معنى مشتركا فيه بينهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء اخر كالاختيار والعزم والتدبير والحكومة ونحو هذه الامور التي لا ينفك غالبا عنهما او في قوله فيتحرك باختيار الرئيس مناقشة فانه يفهم منه التقدم بالطبع

وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاخير اعنى الرئيس هو الاكمل افضل بمعانى الرئيس سواء كان سببا لحركة ام لا **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون لهذا الا

يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابله وانما اتى ههنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوى العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى دقيق لا يدركه

الا اولوا العلم بخلاف ما سبق من المعانى وهو معنى التقدم بالطبع ومداركه مل الوجود فجعلوا للوجود الذى يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة

او صورة او شرطا او جزءا متقدما عليه لانه لم ان يوجد او لا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فما به التقدم والتاخر ههنا

نفس الوجود مثاله الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا

ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير او لا يكون بل مجرد كونه مفتقرا اليه فى ان يعطى للكثير وجود حاصل بالتاليف منه ومن غيره يكفى فى حصول هذا

المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك لحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذى مر ذكره ان ما به التقدم وملاكه فى احد

نفس الوجود فى الاخر كيفيته وتاكده اعنى وجوبا او جرد وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شئ

ثالث فله فى حد ذاته امكان ان يوجد او لا يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا

الممكن الوجود لذاته فيقال لذلك انه متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافى ذلك كونهما معا فى الزمان او فى الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك

التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما فى الوجود لا ينافيه فان حركة اليد والمفتاح وان كانتا معين ومتلازمتين لكن ليس بمستنكر للعقل ان يقول لما تحركت

يد زيد تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما

ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاول بمعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست

الثانية سببا للاولى اصلا او انما يفك **قوله** فلا يبعد ان يكون الشئ مهما وجب وجب ضرورة آه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة

وان المعلول ما لم يجب وجوده بالعلة لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعنى ليست علية العلة من الصفات الزايدة على ذاتها

بل لازمة لها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشئ فيجب ان يكون علة وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات

ويبتنى عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة البارى جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من انها

لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله وجماله وخلاصة ما ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاته بان يكون لذاتها مؤثرة فى

المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه

لذاتها فلا بد فى كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هى مجموع ذلك ثم الكلام فى ذلك المجموع كالكلام فى الاول

الى ان ينتهى الى شئ ان يكون معلولها من لوازم ذاتها التى هى بها علة ولها وجوب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها وجوب كونها

علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات فى غير الواجب الوجود والقضية المعقودة فى مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان

حيوان والاطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية والوقتية وغيرها وتقييدها بما دام الموضوع ليمتاز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما

قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق

وهو كون علته بحيث يجب لها التاثير والايجاد والثانى الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما والا لزم

اجتماع النقيضين وله امكانان مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتى بحسب الماهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن

ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذى يكون وصفا للمعلول من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و

ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علته فثبوت العلية لشئ يستلزم نفى هذين الامكانين عنه فقوله فلا من حيث

هو اى المعلول ممكن ان يكون هو بموجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفى الامكان الذى يقابله قوله ولا من حيث

اى يكون المع فذلك معط للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفى الامكان الذى يقابله اى ليس المفروض علة يكون ما دام كونه بحيث يمكن

له ان يكون شيئا او لم يبلغ الى حد يجب له ان يكون الشئ مكونا بالفعل لشئ ولا معطيا الوجود والفاء فى قوله فذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع

بل زايدة فصيحة **قوله** وذلك لانه لا يكون الشئ من الممكن ان يكون آه يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشئ عن الذى يمكن ان يوجد

منه ذلك الشئ وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان ما بالقوة محصلا لما بالفعل والعدم مبدأ للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك

فى ان ذلك اى الذى يمكن ان يوجد شيئا غير كاف فى وجوده عنه اذ لو كان كافيا فى وجوده عنه لكان كافيا ايضا فى عدمه ووجوده اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فاذن قد يكون مع الشئ مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذى يوجد والذى لا يوجد نسبة واحدة فليس المع فى حالة تميز بها وجوده عن عدمه ولا العلة

فى حالة تميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها ولا يتميز تكون المع عنها عن لا تكونه عنها بما يتخالف به حالتاه حالة وجوده وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود

اولى من لا كونها ولا كونها علة لوجود الشئ اولى من كونها علة لعدمه الفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام حالة الى المتساوى النسبة اى الممكن الايجا

بها يتميز كونه موجدا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز والاولوية

احد الجانبين من الاخر فاما ان يتسلسل الى غير النهاية وهو ممتنع فى نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوى النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر

فليست العلة معها حاصلة وان كان مع انضمام شئ سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان

موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا او لا وجودها بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شئ ينضم اليها اى شئ كان ارادة او

شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا منتظرا لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل

ربيع فان حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة

لم يوجد فالعلة بالحقيقة هى التى وجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذى يحتاج علية الى امر زايد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا فى

فى الزمان او الدهر او غير ذلك آه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب عنه وجوده فكل

منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا فى الزمان ان كان وجودهما معا فى الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح او كانا معا فى الدهر ان كان وجودهما فى الدهر

او كانا معا فى السرمد والفرق بين هذه الثلثة ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان اعنى معيته ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته

او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت يقال لها السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة

وليس الامر كما زعمه الامام الرازى من انها الفاظ هايلة ليس فيها معان محصلة بازائها حيث قال فى المحصل رادا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة

المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك فان المعية التى بين المتغيرات كالحركة مع

الزمان معية متجددة متبدلة بحسب وجودها فهى نوع اخر من المعية وليست كالمعية التى بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيهما فهذا الفرق معقول

محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا فى كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعنى ههنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعانى على

ان هذه الالفاظ مانوسة مستعملة فى لسان الشرع فى معان قريبة من هذه المعانى فهذه المعية بينهما فى الوجود لا ينافى كون احدهما اقدم بالوجود واقدم

من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس وليس لك ان تقول الشمس من الشعاع وان كانا معا فى الدهر وكذا تقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا

فى الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف لانه المتضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست بمنافية

للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر فى المع ذات العلة ووجودها لا وصف

العلية وهى بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شئ اخر انما تقدم عليه

ليس بحسب هذا الوصف الذى هو التقدم لانه وصف اضافى لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حققناه فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر

بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما اضافيان معان فى الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول انه اذا كان آه منشأ هذا الاشكال

احد الامرين اما تحقق المعية بينهما فى الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست فى مقابلة هذا

التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العلمى والوجود العينى فان كلا من العلة والمع بحسب صورتهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك

ان لا يكون بينهما فى الخارج فرق فى التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض فى الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام مجمل يحتمل معان

بعضها صادقة فى هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فههنا اربع احتمالات لاشتراك كل

من لفظ اذا ولفظة وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثانى مشترك بين الوجود العينى والعقلى فالمعنى الاول ان وجود

كل منهما اذا حصل يجب عنه فى الوجود نفسه اى فى الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثانى ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه فى الوجود ان يكون قد حصل وجود

الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر فى العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه فى العقل ان يكون

قد حصل الاخر فى الوجود او فى العقل فقط فقوله لفظة اذا فى هذه المواضع مشترك مغلط اراد به انها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة

قوله فنقول ان الاول كاذب غير مسلم آه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع فى تبيين معانيها ليخوض بعد ذلك فى دفع

الاشكال من جهتهما بازالة الاشتباه فيهما واعلم ان منشأ كذب القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكلية ولو اهملتا او بدل لفظ كل منهما بلفظ احدهما
لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمع بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول
الآخر الذي هو المع بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المع فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المع والقضية الثانية
صادقة عند ذلك في حق المع دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المع قد وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع
مستغنيا عن العلة فلم يجب بها وقد ثبت انه ما لم يجب بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب
جانب المعلول اذ ليس المع اذا وجد يجب عنه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول
حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فيما دل على نفس الوجود بل معنى آخر كالمقارنة والارتباط
والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متأخر عن وجود المع وكذا مقارنتها له واجتماعهما معه فح يصدق
القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالآخر واجتمع معه كان الآخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني
الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المع كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندي كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة و
هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير لشيء
بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء فذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس
الى معلولها والمع من حيث كونه معلولا لا علة واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الآخر واحد المتضايفين بالقياس الى الآخر فوجوب العلة
بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المع بحسب وجوده الحاصل له منها ان يكون مما هي وجب لها الوجود اما بنفسها او بعلة حتى يكون
هو موجودا فاذا تقرر هذا فظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته قد وجب مقيسا اليه ولولا هذا الوجوب
لم يكن الاستدلال عن وجود المع الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ووجوب الجزء بالنسبة
الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان بالاعتبار الذي يكون به جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون
حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين
المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد منه ان يكون الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقله عاقل ام لا وكذا ما
يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح اه اول هذين القسمين وهو القسم الثالث من الاقسام
التي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الآخر وهو ان كل واحد من العلة والمع اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الآخر في العقل صحيح لانه اذا تمثلت صورة
العلة في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المع كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا تمثلت صورة المع في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان
المع لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الآخر وذلك لا ينافي كون احدهما
بخصوصه علة للآخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بسبب الآخر يختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمع من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس
علم ظني وذلك لان العلة تقتضي المع بخصوصه والمع لامكانه وافتقاره تقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة تؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما
برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون
بحسب التمثيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المع صادق بلا ريب لانه اذا وجد المع الخارجي وحصلت في العقل
صورته شهد العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه حتى حصل المع في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد
وجود المع في نفسه بعدية متحققة لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المع في العقل بعد وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة
العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل اولا وهذا باعتبار ملاحظة حال الواقع عقلا كان او خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه
لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للآخر لانه اذا حصل في الذهن
حصل الآخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت اي في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدقه في جانب
العلة وهو احد قسميه وانما قال هناك لا يصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

فتشهد م

المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلية فيه واطلاعه على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود
العلمي للعلة لكن لم يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الآخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين
كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم انه كما ان وجود العلة متقدم على وجود المع كذا رفعها متقدم على رفعه فان التقدم
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة
من الطرفين وكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكره الى ههنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الآن دفع للشبهة في طرف الرفع
والشبهة فيه قول القائل اذا رفع كل منهما رفع الآخر فليس احد الرفعين علة والآخر معلولا اذ ليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون
الآخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظ اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما مر حذو النعل بالنعل والتحقيق فيهما ان وجود
العلة وعدمها يوجبان وجود المع وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع او عدمه دل ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المع او عدمت حتى عدم المع
وذلك لان تحقق العلة من ضروريات تحقق المع وارتفاعه من ضروريات ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجوب به فاذا
فرضنا للمع تحققا او ارتفاعا فقد فرضنا ما لا بد من فرضه وهو فرض العلة وجودا او عدما حتى امكن له احدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للبارئ سبحانه علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضروريات وجود المع وعدمه من ضروريات عدمه كما ان وجود الجزء من ضروريات وجود
الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما
لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض ههنا تحقيق المقام على وجه ينحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه فهما يختلفان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجوب وجود احدهما بالآخر وليس
وجوب وجود الآخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدماهما معا في الزمان او نحوه ووجوب
عدم احدهما بالآخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي ههنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يستحق عليه من حيث
هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
لم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من المهية والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لا بد ان يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة ويرد عليه ايضا ان
الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدأ وجود الشيء ومنبعه كيف يكون فاقدا لذلك
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا بد في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الآخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافئين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت له في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر الا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليس بمعنى

عدوا حتى يكون معناه انه يثبت ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان الماهية
الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي هي فان الموجود هناك اثنان وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك الماهية المعدومة
معدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التطفل اعتبار
رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفعه فالمعدوم هنا اثنان وان كان العدم متحدا على طريق الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مطلقا
من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما ح ومع كل من السببين له مرتبة خالية عنهما فكما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث الذاتي بما مر من وجود
لاحق وعدم سابق اذا كان للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واستقل بعضهم من تلك القاعدة الى قاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان الوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مبادٍ ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظايره فان مثل ذلك الاشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان ثبوته لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم
الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ولم يحصل فيه المتاخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان الماهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون الماهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كاينا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتحقق انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجوع
اليه الذي ينحل به الاشكال في كلا المقامين فهو ان الماهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشيء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل لكون كل ما هو غير الماهية
من الصفات اذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها زائدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عما عداها الكن هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتها نقدم العلة
القابلة على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح لنا الايان بقوة ان قوة الوجود انها ضرب من الوجود والفعلية
لانها جوهر ضعيفة الوجود في غاية الضعف فهكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينتسب اليه
في ذاته ليس اقوى مما اثبتناه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل اه اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم في التحقق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا فيها الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة في ايجب
الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي وهو من احوال الماهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك شديد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتهما يظهر بعض اقسام التقدم والتاخر زيادة ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة
تقدما على الفعل في الزمانيات بالزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقا بالشرف وبالكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك
قوله في القوة والفعل والقدرة اه يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقالات الواقعة من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم يبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة بما حد المتكلمين ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي بمشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حرى بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا

لفعله سواء كانت عين ذاته او زايدا عليه بل هو احرى واليق بان يسمى قادرا مختارا ممن الذي يختار لا لذاته بل لداع خارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا لداع اصلا
بل على وجه الجزاف كما راه اخرون اعني الاشاعرة وذلك لان اختياره وجود الفعل بمن لم يتغير اختياره فيه على وجه يطرده العدم بالكلية لا في وقت خاص بعد
وقت ثم تبين ان القوى التي هي مباد للحركات والافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غيرها فالقوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخيل كما في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة الفعل فيحتاج الى انضمام داع او صارف خارجيين حتى يتم في فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و
السكون ويدرك بقوة واحدة الانسان واللاانسان ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدأ واحد الشهوة والغضب وكذلك القوى التي هي مباد
الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان القوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية
هي الهيولى الاولى لذلك يقوى على الاشياء لا نهاية لها كما ان الباري تعالى يفعل الاشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى
من المتكلمين وفاقا لطايفة من الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل ولا يتقدمه ويبرهن على فساد قولهم ثم بين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده
بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قايما بذاته بل يجب ان يكون قايما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان يسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طايفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك من جعل
المبدأ الاول شيئا ناقصا كما قال اصحاب الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها اه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك
الاسمي على امور كثيرة ويقع فيها بقول كثير فاولها وضعت اولا ما وضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه ان يكون مصدرا لافعال شاقة من
باب الحركات والتحريكات ليست بالاكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف وكانه زيادة وشدة في المعنى
الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المفسرة بكون الحيوان ان شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل وضدها العجز
بل يقول ان القوة بالمعنى الاول مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا
ينفعل لاجله وبسببه الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرء له انفعال ويلحقه ضعف وهو ضد انفعاله و
الالم العارض له مما يصده عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت في ذلك
فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف
عام كالجنس لهما ولها لازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا
يفعل كان صدور الفعل كانه اصدره عنه في محل الامكان فكان الامكان الوقوعي لازما لوجوده واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى الاول
فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا
الحرارة قوة من حيث ان لها تاثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفس اذا قامت
نفسها في الامراض النفسانية او شخصها او غير شخصها في الامراض البدنية تسمى كلها قوة لان كلا منها مبدأ التغير منه في اخر من حيث هي اخر حتى اذا كان
مبدأ التغير منه في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك لانه هو ونفسه شيء واحد بالذات بل لانه ونفسه شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة
للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية ولا يكفي ههنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدأ المعالجة بنفسها فهي بما لها ملكة
العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة وبما لها قوة القبول والانفعال مستعلجة فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مبدأ العلاج من حيث هي
غيره فكان ههنا شيئين مفترقين في جزئين لها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود وذلك
لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا نباتية او
حيوانية او نفسانية فاعلة لشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

لا يسمو الامكان بالقوة صح

لتعلقه فيسمو امكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية ويسمو لحصول المترقب في وجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال بل الاعم منهما المقابل للقوة بمعنى
الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار ونسبة الفعل بهذا المعنى الى القوة وبهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم
القوة فعلا ما بالحقيقة فيهنا سمو الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل لان قياس ذلك الذي سموه اولا فعلا الى ما يسمونه الآن
قوة كقياس المسمى لان فعلا الى المسمى قديما قوة بهذه النسبة سمو الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان هو القوة الاستعدادية
وهي لا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او الة كما ان القابل قد يكون ناقصا
في القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصير بها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع
والكاين والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في ان ذلك بحسب المهية الماخوذة بنفسها من حيث هي
ومنشأه نفس تلك المهية وهذا حال الشي الوجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى الحصول كالوجودي فلا كان
بهذا المعنى حظ من الوجود كاعدام الملكات التي من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد
الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعم صاحب الاشراق ومتابعوه فان الامكان
المذكور في الترديد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش
يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا ما يلحقه من الخصوصيات الكائنة والزمانية والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى
ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات المقادير من الخط والسطح والجسم المقداري لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له مربع
مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه امر ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد
ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي معنى كانت عليه عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله
وغيره فغير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما المرودي واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطحي مربع
مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فقد نا كالية في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة
في الغير فلا ينحصر في مقولة بل انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات
النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بما هي حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كما اذا اريد بها الحالة الامكانية التي يصح
بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وضرب من ملائكته وهم المفارقون عن المادة الجسمية
بالكلية وهي بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشا فلم يفعل وسواء كانت
المشية دائمة ام لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زايدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من
المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة ههنا الوصف العنواني سواء كان عينا للشي او جزءا
له او صفة زايدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده من بيان
القدرة نتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في اخر من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر في اخر لان الشي الواحد
لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا او فاعلا وذلك ممتنع وايضا الاشبهة في ان الشي يمتنع ان يكون مبدأ التغير نفسه لانه لو كان مبدأ
لثبوت صفة في نفسه لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد وان يكون غيره
واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين اخرين فانه اما ان يكون لها بذلك
الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما
ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة و
البرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها
فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وحدودها وموضوعاتها و
اعلم ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة النوعية وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن **قوله**
وقد تشكل من هذه الجملة الخ اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في السمعيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعد طورهم عن طور الافهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان البارئ جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكفي تلك الصفة في صدور واحد الطرفين ما لم ينضم اليها شي اخر من مرجح او داع او قاسر او قاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول فالذي
يفعل دائما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيخ اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث اما من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهم اما الاول
فانهم لما رأوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دائما او يترك دائما وهذا القياس باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس انه يفعل بعض الاوقات او دائما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دائما ففعل دائما او لا فمن فعل شيئا دائما بارادة دائمة
فكان قادرا عليه الاحمد واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دائما فقط ان كان
يفعل من غير ان يشاء ويريد فيصدق انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدأ فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زائدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دائما غير متغير واما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشا لم يفعل صادقة فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طايرا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشا لم يفعل انه لم يشا فصحة هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشا كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا اذا لم يشا لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا بل واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شي خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر ستقف عليه هو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة وآراء الحكماء الالهيين وليس ههنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما يحصل بتعلق المشية
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زايدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا اجزاء في انفعال
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا تجدد ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حضور معاون او صلوح وقت وحصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق بارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والاسباب المختلفة والاعراض المتلاحقة وغير ذلك مثل الآلة كحاجة الكاتب في اختيار كتابته الى القلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت
او القابل كحاجته الى القرطاس والخشب او المعاون كحاجة المنشار الى وجود مشارك اخر بهما ارادة الفعل الذي هو النشر او صلوح
الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود مقتض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في المحبس الى زوال القيد مما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فمن لم يعرف قدرة الله تعالى على ذلك التنزيه فقد وقع في التجسيم و
التشبيه تعالى عما يقوله المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل ومقابله جميعا والى
جانب اسمه لا يصح حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة لا ينافي
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان ان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة الناقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تاكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فبدايته القدرة لصدور الوجود مبدايته بالامكان
ومبدايته العلم والارادة مبدايته بالوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال
يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتاثير بان يقال ان هذه القوى التي هي فينا هذا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادي العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف
قوينا الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان وندرك بوهم واحد امر اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست تامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدا الفعل ومبدا الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوماته بما هي معلومات بعينها
مقدوراته وبالعكس وسيجيء تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدا فعلها غير مبدا ادراكها لكن مع ذلك مبدا
فعلها يجانس مبدا ادراكها لهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي يقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة العقليين
من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية يترتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات و
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية الوهمية وهي كالشهوة والغضب
التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبهما كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو و
بالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد واجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة المميلة اياها على احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه الى فعل شهواني فيقبح فيصرف عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف فان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسها بعد العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنشعب الى الشهوة
والغضب وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فقط فتامل فيما ذكرناه فان بعض المتاخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا يكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خليت بانفسها فهي ناقصة في كونها
مبدا لشيء اخر غير تامة الا اذا صادفت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي بطرفيه اذا كان الاعتقاد بديهيا

من جنس التخيل م

اوالفكرة عقلية اذا كان نظريا او بارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا اقترنت بها تلك الارادة الجازمة التي هي الاجماع
لا المميلة فقط او اقترن بها شوق شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى تخالف الشوق بصيرتها تامة موجبة لتحريك الاعضاء الادوية العضلات
والرباطات وكانت قبل هذا الانضمام والاقتران مبادي بالقوة والامكان وح صارت مبادي الافعال بالفعل والوجوب وقد بين سابقا ان العلة ما لم يصر
علة بالوجوب في الايجاب لم يصر علة بالفعل وكذا ما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل فما دامت الارادة وما يجري مجراها ضعيفة او مقاومة
مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار ومثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من انفسنا او طباعنا ميلا قويا اليه فربما لا يعارضه
فينا داع الى الكف عنه فنزاوله لا محالة وربما نعمل الروية فنجد ان المصلحة في تركه وح فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى خلافه وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمتحمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه جدا مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المغلوب
للشهوة في اللذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية من المصلحة في كف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص
في اكل ما يعلم مضرته ونسبة تخالف الميلين في باب القوى المحركة كنسبة تخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة فعندنا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بان لا يكون
لذيذا ولا بشعا لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفر عنه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجدا
او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فانما غلب على الشخص اطاعه القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدرة المقارنة للنطق
والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كاليد ونحوه ونحوهم وقوعه منها بالنسبة التي انا
فعلت فيه فعلت بها فيه ان يتحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما له ان يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صادفت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق الخ
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك التجددي واحكامها من انها غير تامة الفاعلية ولا واجب الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين تفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينها بالفعل وهو محال بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة وما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عنها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسرها الاول فلان الكلام فيما لا ارادة
فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيأة حاضرة فان كان هناك امر منتظر فيكون طبيعا منتظرا لم يكن ما فرضناه مبدا بل المبدا بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء لما هو الفاعل بالحقيقة الذي يجب صدور الفعل
عند تحققه ويكون ح نظير الارادة الجازمة المنتظرة في ان كلا منهما جزء لما هو المبدا بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدا بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
للشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا الخ لما ذكر احوال القوى الفعلية بتقسيمها وان كلا منهما يكون منه بالقوة و منه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى تهيأها بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها للجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة لان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الفعلية الى الرجلية من قوى فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصبوية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية بالحقيقة

هذه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء
بالفعل والوجوب وقد يكون له بالقوة والامكان فالمني مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو يمكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا
بالامكان كالحجر والشجر والبقر فان كلا منها او فيه امتناع ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية يخالف جهة القوة
الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لا كل عدم شيء لشيء بل عدم شيء لشيء من شانه
ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلابد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى البسيط ولاستحالة التسلسل لابد في الوجود
من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لابد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم وهو الفعل بلا قوة وبذلك يثبت
وجود الهيولى الاولى ووجود المبدء الاول تعالى وهما في حاشيتي الوجود المط فالاول فاعل للكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو
كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة
غيرها وبحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدأ الاستعداد لقبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن
جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود
يصير معدا لها لقبول صورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج
الى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة من ذكره والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان
اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه لما كان في غاية كمال الوجود وشدة الحصول كان
فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام نزيهة عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها اذ الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا
بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما يستعد لشيء خاص لاجل لحوق صفة خاصة بها فهي في ذاتها
محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان يقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت
فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي والاعتراض من
الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه السذاجة من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوائد كانت مثل واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب
عنه الزوائد ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى موجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا
مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعدادات لاجل انها قوة محضة تصدق
عليها معه الوجود المطلق فهو بهذا المعنى الوجود المطلق والامكانات لاحقة بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود متأكد لا يشوب
بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية ماخوذ منه ففيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فاذن المادة الاولى لها قوة
بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتتصور بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية
وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالية في المادة الاولى التي هي قبل القوة
الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة
الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد في كثرة السوابق من القوى الفعالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبايع جوهرية وبعضها صنايع
وعادات هي احوال عرضية صادرة كملكة مثال الاول القوى العمالة في النطفة حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير في اخر الامر عصبا ورباطا
وعظاما ثم يكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العمالة في الشجر حتى يصير سفينة منها القوى القالعة والقوة الناشرة والقوة
الناحتة وكالقوى العاملة في البر حتى يصير خبزا من القوة الطاحنة والعاجنة والقاطعة والمرققة والخابزة وهذه القوى الفاعلية لابد ان يكون متخالفة
الهويات ان كانت من جنس الاول او متخالفة الصفات ان كانت من الثاني والتي من قبيل الاول هي طايفة من ملائكة الله العمالة في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يحتاج
الى الاكل والغذاء سبعة املاك وهذا اقل العشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فنقول لابد من ملك يجذب الغذاء الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك
بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع عنه صورة الدم ومن رابع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع الفضل الزايد

من جانبه

من خارج الغذاء ومن سادس حتى يلصق كل ابعاض الجسم العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالصاق
واما القوى العاملة في البر حتى يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها لذات واحدة مختلفة في الصفات فان قلت فهلا فوضت تلك الافعال الى ملك واحد ولم
افتقرت الى سبعة املاك والخبز ايضا يحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرققها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانسان ظاهرا قلنا جوهر الملائكة يخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان ونحوه مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القرآن المجيد وما منا الا له مقام معلوم وفي الحديث فمنهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس فيهم تناقض
وتنازع كمثال الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الالات فعل
الاخر ويولجه فقد يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا ضعيفا فيزاحم باليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك ترى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الطاعة لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة لجر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليه تشوقا
الى طور المكاشفة وتخشعا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اما الطباع والطبيعة فقد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي وح يعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد ههنا كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيزاد في تعريفها قولهم على نهج واحد من غير شعور وح يخرج عنها النفوس والافلاك ويختص ببعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص واني لتفطنت بمعنى اخر لها بالبرهان وهو ان المزاول للحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا على نهج واحد او لا وهي امر متجدد الوجود
كتجدد الحركة اللازمة وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الاعضاء بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة
للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحسب حركة طارية على الجسم خارجة عن مقتضى
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة ويتبين من هذا وجود قوة للانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة الرعشة والاعياء فنحن قد اجبنا عنه في كتبنا ورسائلنا كرسالة الحدوث ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المنسوبة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب مزاجها وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي
لانها منبعثة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها وللاخرى تسخير عرضي قسري فتطيع الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع الاعياء و
الرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجساد ذوات النفس التي تحققت فيها كلتا هاتين الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيتجاذبان لتخالف
مقتضاهما دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على اربعة
اقسام لان المتحرك بها اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة القوة الحيوانية والقوى الثلثة او مباديها تسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع وقد يكون بغيرها وهي اما الطبيعة
او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة وبين هذه الامور معلوم والشيخ ههنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما متقاربتان
يشتبه احدهما بالاخر ففرق بينهما بان الفعل الذي يحصل بالصناعة هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات وحركات وهي نحو
غاية الافعال ويوجه مبدأ فاعلي لها او يوجه صورة كمالية للفعل واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات
كان القصد بها متوجها نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما ثم لكن يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه اليها بالذات فكانها من الغايات
العرضية كالشرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث العلل بين الغاية والضروري باحد معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر الافاعيل بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة
من العود لكن كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صار كذا عادة له كما ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس

فالنفس الاولى طبيعة فلكية

هو الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية ما حصل من غير ارادة

الفعل الصادر عنها بسهولة ولنرد ما اصل الى ان كلا منهما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو اخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلا او تكلم كلاما يحصل منه اثر في نفسه وحال يبقى زمانا واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الاثار في النفس وصارت الاحوال ملكات راسخة وصورا ثابتة هي صورة تلك الافعال ومبداها الفاعلي كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت تصير صورة محرقة نارية يفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت ملكة يصدر عنها الافاعيل بسهولة ومن غير روية وتعمل وكان صدورها اولا بتكلف ومشقة وتجشم كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصنائع والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التاثر والانفعال الاشتدادي وما فيه وما لو يمكن لاحد تعلم شيء من الصنائع والحرف ولم ينجع التاديب والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فايدة وذلك قبل رسوخ حالات مضادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك يتعسر تعليم الرجال البالغين العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت اولا كصحيفة خالية قابلة لكل نقش وصورة وسيعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم في الدنيا فيصير انواعا كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه وبالجملة هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور

والقوى التي بالطبع اه قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجد في الاجسام الحية احدهما فعلها على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجد في الاجسام الغير الحية احدهما في النباتات والصادر منها لا على نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتياد انما يتحقق ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة والببغا **قوله** وقد قال بعض الاوايل اه زعم قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم بان هذا القايل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجودا وان يرى شيئا قبل ان يبصر وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئا يستحيل ان يصير بصيرا اذ الخشب الذي ليس في طبعه ان يقبل النحت كيف يصير منحوتا فكل ما ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا الاستبعاد عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدا للتغير فمبدا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدائيته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي جزء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيرا من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل ناص على انه قد يكون لشيء واحد انحاء من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهي ما ذكره اعتراف بان لشيء واحد مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدائيته او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبدائية كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدائية كالكاتب الذي يكتب و ذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة فقولنا ايها الامام هل لك ولمن ياتم ويقتفي بك ان ينكر الفرق بين الحجر والمدهوش وبين الانسان المتدرب بالتمرن في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال بها في عدم كونهما مبدئين تامين بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا تحصى الواقعة بين الطرفين في قربها وبعدها من المبدا التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قريبا من احدهما الاخير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل قوله وغاريقون امنهم وصورة هذه اللفظة اما مفردة كانه اسم رجل ويناسبه وجود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدا وخبر وغار اي جماعة يقولون امنهم

ولا يلايمه قوله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير والاول اولى لجواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون الالف بعد الواو التي في الطرف جعلا لها علامة الجمع وان كان اللفظ مفردا كيعفوا ويصفحوا فحينئذ ان كان الرجل حكيما يمكن تاويل كلامه بان المراد من القوة هي التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما وكل ما ليس بموجود وقتا ما فهو مستحيل الوجود والامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا بد ان يكون قايما بشيء فان وجود الشيء الممكن الوجود وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده وموضوعا لامكانه فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما بذاته فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وستطلع على هذه المعاني من المتن عنقريب **قوله** الشيء الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون اه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين وجود الشيء شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار حالة زايدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الشيء قايم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القايمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به لكنه ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالانسان وكالابيض والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة وامكان قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون للامكان بهذا النحو سابقا على وجوده لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما بذاته لانه موجود بلا موضوع ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود بها بوجه من وجوه التعلق فلم يمكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا كان جوهرا قايما بذاته كان لماهيته في نفسها مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب ماهيته من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم معنى الامكان على هذا الفرض وجود زايد على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجوده مركب من وجودين وجود الماهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون امرا متعلقا بمادة وجودها بالقوة هذا خلف **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع بوجه من الوجوه فلا يجوز ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان للامكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قايما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب ان يكون ما يبقى قايما بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد ما لم يكن فالاول كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه قبل حدوثه اما الجسم الحادث فكان حادثا او كان حادثا فامكانه وجوده قايم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تراخي وجوده عن وجود صورته فامكانه القايم بمادته هو امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة لان حدوثها لاجتماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه فحصوله من المادة حصوله بالقوة والامكان وحصوله بالصورة حصوله بالفعل والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو النفس ككون الجسم ممكنا ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض ولا ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعا في شيء بل انما فيه امكان ان يوجد معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها واثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك منها تحقيقه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم ان الاشياء لها وجود مفتقر الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجمادية ومنها ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله ويكون ما سوى ذلك البعض مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما

حققناه وفي كثير منها مفتقرة اليه على تفاوت لها في الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر فالاوليان
قوتان ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخيران قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يحدث بوجود مادة بدنية
يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الانها الطبيعية وآثارها البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض
بعض المحققين في رسالة الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما بال القائلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه لا يمكن ان يوجد
بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية ونفوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل
امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عن ما تحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لاجل ذلك بعينه
عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا جسما ماديا حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها
من حيث كونها مبدأ الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة
ما الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى ولم ندر هل اتى معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني استعد
بمزاجه الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا بها يحفظ بها شخصه ونوعه فوجب صدورها عن الواهب الفياض
لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه التدابير الانسية والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع
الحصول الا بان يقترن بها قوة عقلية ذات تدبير وفكر فلا محالة يجب ان يفيض من المبدأ الفياض ولو على التبعية اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وفيه حصل
الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن بمزاجه واستعداده استدعى صورة مقارنة متصرفة فيه ولكن جود المبدأ اقتضى ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدأ
مفارق وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا وغير مجعول من جهة اخرى كالوجود والمهية المتحدة به يجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كافراد نوع
جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات
ومادية من حيث القوى العملية والافعال فهي من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله واما من حيث حقيقتها
الاصلية او مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات وقبائحها الا بالعرض فتدبر
هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهله واما الذي رأيناه واخترناه بعد ذلك الزمان في تحقيق المقال ودفع الاشكال هو ان للنفس
الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخلق والتقدير وبعضها من عالم الخلق والتصوير فالحدوث
والتجدد انما يطرأ لبعض نشآتها السافلة دون العالية فانها منذ اول تكونها الصوري في الترقي والاستعداد في الوجود وليس حال النفس
في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها اذا وفعلا
كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا كمثال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه
اخيرا فلا ينافي بقاء النفس فساد البدن المحتاج اليه اولا في ابتداء فعلها الخاص بها هو اقتناصها للعقليات والنظريات بتعطل
شبكة القوى والحواس **قوله** وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل انه يريد اثبات المبادي المباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها
اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان يكون المصدر لذلك بالحقيقة
قوة في شيء آخر يجاوره هذا الشيء او يرتبط به مجاورة او رابطة ما فيستند اليه تحركه ويسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه والذي
يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر ام لا والمراد بالقسر ان يتغير طبيعة الجسم بامر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم به ذاته
كالحجر المرمي الى فوق بقوة الرامي وفعل المعد اياه الحركة والذي يصدر بالذات من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والفاعل
في الاول نفس وفي الاخر طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار
وعلى اي الوجهين لا بد ان يكون بقوة فيه زائدة على ذات الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج الى البيان اذ لا خفاء ان في الاجسام الحيوانية
شيء غير الجسمية يصدر عنه افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما يقتضيه طبيعة جسمها الذي هي فيه كالحركة الى فوق واما
على الثاني فلان الفعل الذي صدر من الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر مقارن له او امر مباين له والمباين
اما امر جسماني او امر مفارق عن الاجسام فهي اربعة اقسام اما الاول فهو باطل لان هذا الجسم يشارك الاجسام في كونه جسما ويخالفها في هذا
الفعل فلا بد ان يكون صدوره لامر زايد على الجسمية وهو المراد بالقوة وصدوره عن قوة والمفروض خلافه هف واما الثالث فهو ايضا خلاف ما فرضنا

صاحب الرسالة هو العلامة الطوسي نصير الحق والدين بعثها الى معاصره الفاضل النحرير شمس الدين الخسروشاهي وسال منه فيها ... احدى عشرة مسئلة

فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب المباين الجسماني لا يخرج عن هذين واما الرابع فلانه لتساوي نسبة ذات
المفارق لجميع الاجسام والمواد اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسطه في صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور بلا علة
او لقوة فيه زائدة على الجسمية فهو المطلوب وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة في ذلك المفارق وتلك القوة
اما ارادة مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق في بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما على الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لتميزه بخاصية بها امتاز عن غيره فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور
الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا في الافعال التي تبتني افعال الطبيعية كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصة
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المطلوب لانه ثبت في الجسم مبدأ موجب
لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المطلوب لان الذي يفعل فعلا في الاكثر فاختصاصه بذلك الامر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه
وبه يميل الجهة صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لا بد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون
المبدأ موجبا والتخلف في الصدور دائما يكون لعائق غريب والقسر لا يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا
يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دائمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر ولا
بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى اه يعني حكم كون الفعل الكثري الوقوع من شيء وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد في
استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية صدوره منه بها انسب واليق من لا صدوره
او من صدور نقيضه فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون
بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهي المراد
من القوة فتلك القوى هي مبادي الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلل البعيدة بان يصدر العوة او لا من المفارق ثم يصدر بها جميعا
الفعل او بتوسطها بين تلك العلل وبين الفعل حتى يكون هي المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق
عظيم ربما يلوح لك منه شيء بتتبع ما بيناه في مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لاجل انها مع اتفاقها في معنى
الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى فاثبات القوى ايضا يستدعي اثبات قوى مختلفة اخرى قبلها ليحصل بها
هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما
ذكرت لكن هي او مباديها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يتحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس
للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون ملزوم ما مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب
فلا مضايقة فيها وقد مر في مباحث اثبات الصور ما يفي بدفع هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولنؤكد البيان ان لكل حادث مبدأ ماديا اه اعلم ان
لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلي هو الذي يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادي هو الذي يمكن ويصح صدوره عنه
وعند عدمها جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات
مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان بصدد ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات قصد
المقام عند دفع ما ذهب اليه طائفة من ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه والجملة قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم
في الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم فيه وفي باب اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجبر
والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هولاء القوم ان امكان الارادة الجزافية تجويز
مضر في باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا في المبدأ ولا في المعاد ولا في
حسن وتقبيح قبيح لفعل ولا في تصديق وتكذيب لرأي وهذا الذي دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد اذ عانا من شره في الدين وضره
على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فغير منحصر في الباري جل اسمه وعلمه
والسماوات الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكة عن الوجود ولا على وجه
يقوله المشاؤون القايلون بالاعراض القائمة بذاته يسمونها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة لذات الاول تعالى بل على نحو آخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد تخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث ما قيل
له اول يعني به ان لزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده
زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول امد مدته فانه بالحقيقة حادث لزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدأ اصلا فلا قديم بهذا المعنى
الا الواحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا مما يرتقي الاصطلاحات كلها لا يخرج شيء من القدم والحدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد منه
يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث الوجود وليس امكانه السابق نفس عدمه فان الممتنع
ايضا معدوم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته
ومهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثها ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث فلا يكون كذلك ورابعها ان امكان الشيء الحادث
حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا يبعد ان يكون ممكنا في نفسه ويصح ان يقال
شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن
ممكن وايضا تقدير صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشيء عين قدرة القادر عليه او عين
مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ننظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل
على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن
باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء قادرا لان القدرة صفة
القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معنى وجودي واما معدوم
والثاني باطل والا فلم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون الامكان لامكان سابق وليس الامكان طبيعة يقوم
بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شيء فانه ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قايم بذاته اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد تارة يقوم
بنفسه وتارة يحدث في محل فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا وايضا الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس مضافا واذا ثبت
ان الامكان الشيء ليس مفارقا عن المحل ولا جوهرا الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي يسبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون
ما فيه امكان الحادث له تعلق ما بالحادث اذ ما لا تعلق له بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده
وحامل لامكانه وذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس
الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيتحقق كل حادث مسبوق بمادة ولا محالة فيه لا بد
في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا والهيولى لا يصح حدوثها
والا لكان يسبقها هيولى اخرى فامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يعود الكلام اليها ويتسلسل
الهيولى وهو ايضا محال والحاصل انه لا يحدث الا ما له قوة وجود في هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة او في المادة كما مر والحادث
يفتقر الى المادة من جهتين احدهما الان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل و
استعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما يقوم بذاته
لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لا استعدادها
ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين يترجح الحدوث بحسب الاستعداد للنفوس اذ كمالات
النفس عندهم اعراض قائمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل هيهنا وحاجتها لا انها الذاتية ومقوماتها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما
ما في المادة فهي يقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم المهية واما ما عن المادة فهي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء اذ ليس
الماء الخارجي مجرد صورة المادة بل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا يعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة يقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكاينات الفاسدات
واحدة والا لكان الفاسد فسد مع مادته والكائن حدث مع مادته فحدثت الحادثات دون استعداد سابق ولنا دعى ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان

هو ممكنية الشيء لا غير وهو معنى واحد حصل في المبدع والكاين لكن نسبة الممكنية قد يكون نفس مهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابله وهيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كصحن بيت او سعة حوض فانه صفة البيت والحوض اذا حضر في الذهن واحضر قدر ما
يسعها من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيه وبهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الوجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب بها ما بالقياس الى ما هي امكان له
وقوة عليه معنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محالة يكون حادثا ويسبقه لا محالة امكان اخر
وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة لا على ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا فانها هي فعل لا تحتمل فاعلم هذه الدقايق فانها انما تعرف ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبي مع لوائح ومتفرعات هي العمدة الوثقى والنور
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادي الافعال وان القدرة ضرب
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
المهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا ذاتا وزمانا فجعلوا المبدأ الاول امرا بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم وعمدة ما حداهم الى ذلك ما وجدوا في البزور والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا يقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة
كما ذكروه فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم ذاتي والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الرابعة
وما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقديم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
فمن هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكاينات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس مهيته من حيث هي هي وليست باعتبار
نفسها بمجعولة ولا متعلقة بشيء اصلا بل المجعول والمفاض بالذات هو الوجود لا غير فما لم يكن وجود لا يعقل مهية لكن اذا تحقق الوجود والمهية من علة فللعقل
ان يلاحظ المعاني الثابتة الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة بمهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي وحدها في ذاتها لا موجودة ولا
معدومة فيصفها بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح وسبب لتساوي نسبتها الى الطرفين فحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب ثم وجدان السبب ما لم يكن موجبا تاما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة فالوجوب بالقياس اليها اي نسبة
الموجودية اليها متاخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية وانت تعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة كان حاله بحسب اعتباره نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تاخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدايمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل
بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها امراض في الا يقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس هو بالقوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد ان يصير
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد فيبرد فيوجد منه بارد وكالنار يحصل

سيما نار والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها ففي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة فعلية تتقوم بها ليست من جنس فعليتها ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة
ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متلاقية بزوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة ونعقل لا يمكنك
ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة
عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء
او عدم كمال للشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات من كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا محضه وقد فرض شرا
محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال ما من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط
والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور الواقعة
في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا اذ هنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا وفقد العلوم والكمالات والمدركات لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو تاكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها و
الحاصل ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات ضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر ابوجه من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكمال الشر شر من نفسه واما الخير فلا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه
ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكره صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان
التولدي والنباتات المتكونة من غير مبدء من نوعها او جنسها ولكن لابد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان به تخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا يقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض
لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما لا ينفك عنه قوة اصلا
في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند فرع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا من تنزه الاول جل اسمه
والى ما يقارنه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب ينتهي جهات الفعل
والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية ولما كان غير جائز ان يقف جوده على حد متناه سيق وراءه الامكان الغير المتناهي ووجد منه هيولى ذات قوة
غير متناهية في الانفعال كما له قوة غير متناهية في الفعل وكان لابد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء فوجدت اشخاص جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية
يتبعها استعدادات غير متناهية ينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية لا يحصل
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية ووجبة النهاية ولا يحصل من الحد وكان ينقطع الفيض وينبت الوجود على ذلك المبلغ
ووقف عنده فبقي في كتم العدم امور جمة غير متناهية وبقي الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل فواجب الوجود نظم النظام
ورتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جائز

خروج

خروج الممكن منها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان لتناهيها عددا ومقدارا فيجب الاستعدادات يحصل من واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها
اما سعيدة منعمة اذا كملت او شقية معذبة ان نكست رؤسها **قوله** في التام والناقص الموجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام او لا
والناقص اما مستكف او لا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه
ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور كله
او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثياتها وصفاتها من الكميات والكيفيات وغيرها بوجه من الوجوه الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجد افضل ضروب
الوجود ومع ذلك يفضل عنه الوجود الفايض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمالات شيئا فشيئا وكما لا بعد كمال الى لا نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى اخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكمية او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والمعتبرة في حده وكذا القصور والفقد والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمنفصلات فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشياء والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لوجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واحادا متعددة توهما او فرضا او
مجازا او الكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات العلية العقلية والناقص بازاء كل من هذه الافراد والحكماء اذا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان فيه نقلا من معنى مخالف
لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل او التشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء جزء لمعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار والعدد
المعتبر في معنى الكمال ليس ماخوذا فيه على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه بهما غير صادق او لا تشبيها قريبا او لا وذلك كما يوصف
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم الخوض
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من داب الحكيم وعادته لان مبناها على الظنون والتخمينات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما
كان التمام يلزمه التناهي الى غاية ونهاية فيكون للشيء التام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد البتة فالجمهور لا يقولون بعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل او جميع فالثلثة انما صارت تامة لان لها مبدءا ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلثة فيه فان اعتبر فيه مبدء او وسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدء ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كانا وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا الان جعلتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدء والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
يكون لعدد واحد مبدءان ولا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فكون العدد ذا مبدء ونهاية وواسطة هو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية
لبعضها على بعض فان تفاوتها انما هو في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب

لا يوجب كونهما اتم وساطة ولا ايضا كونهما قليلا لا يوجب ان يكون ضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونهما واقعة بين
طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية
لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا و امكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحداته ما لم يوجد فيه فالعشرة تامة في العشرية ناقصة في العشرية
وغيرها مما هو فوق العشرة واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص والزايد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية
له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثنى عشر
والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم ههنا بحث وهو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن
مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته و بسبب الغير
فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكما ان كلا منها موجود بالحقيقة وان كان بسبب الباري
فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود الا الله
ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك عزيز المنال والحق ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجودات
المختلفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب وما يتلوه من خلفاء الله ومقربيه
كما ان الموجود شامل لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة نائب للمستخلف يفعل ما يفعل لكن
على وجه اضعف و الا لم يكن خليفة فشان العقول القاهرة افاضة فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي ادنى فوق التمام مع انها
الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى اه هذا القول الى اخره واضح المعنى غني
عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المتاكثرات فايدة يعتني بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية
ودقايق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء الشامخون الراسخون في العلم والحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام
ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف الله قدره اراد ان يبسط في الكلام ههنا جريا
على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفا من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل ولم يحضره في الالهيات مثل
ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم وعن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول
في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباريرمنياس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء و وصل الى عظايم الامور ودقايق
الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر و وقف واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واخطأ في بعض ما اورده من المواضع
والابواب التي لا يسع الانسان الا باصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اهتمامه بالامور المهمة ثم في الخروج الى الامور
غير مهمة كان ذمامه لتحقيق القدر المهم وكان سفر اجله علم الله الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان
مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها معتذرا في اخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير
به الانسان مستحقا في الملكوت برتبة العالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء **قوله** المقالة

كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة

المقالة الخامسة

الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال المهيات وهي الامور التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل
واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد
والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما ذكره هذا الشيخ في ايساغوجي موردا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل موجبا
للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب البصير لما خلق لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشياء اما انيات او مهيات والوجود كما علمت ليس محض
المعنى الانتزاعي فان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي لنفسها واما المهية
فالمراد به المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والفلاسفة
على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والوجود
اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء الوجودات وهي الموجودة بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني

ان المهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي تحليلها الى حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوته وتحققه والا لتركب كل من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملا على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدات التي بالقسمة هي منها الا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ان يكون كل واحد منها ايضا مركبا من اشياء اخر
وهكذا بالغا ما بلغ غير منته الى واحد هو ايضا هو بسيط حقيقي مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متداخلة كما
مترتبة ترتيبا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء او لا مثاله ذات الباري ومهيات الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سياتي تفصيلها الثالث ان البسايط هل
هي مجعولة ام لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولا
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف المهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا منقوض الطرد لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي ما شئت له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حالة ارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقتها التصورية بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي فالمراة بما هي مراة
الة النظر والملاحظة وليست حينئذ مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت حينئذ مرئية وانسلخت عن كونها مراة وهكذا الفرق
ايضا بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصور في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلثة جميعا وحصولها في الذهن
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق بل التصديق عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظة بوجه ارتباط احدهما
بالاخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض اي على وجه هي نسبة متصورة الى متصور ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت واسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررناه هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية وصيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف ولا البعض ولا المجموع الا انه لا بد له
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون
ولكن لا بد من وجودهما حتى يجعل احدهما الاخر وذهب اخرى الى ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل
يجعل المهيات موجودة بل يجعلها فقط بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول بان الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتاخرون

الا القليل منهم وهو تمييز يستحق من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس المهية ولا اتصافها بالوجود اما المهية
فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن لنا تعقل شيء من المهيات بجعولية الامر بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم
ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون مهية واحدة
تحت مقولتين بالذات والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات
والمهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم ههنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل
وان يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور بين الشيء ونفسه قلت الوجود في كل شيء
نفس هويته الشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شؤن جاعله متفرع عليه لا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو
مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود بمعزل
عنه لذاته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا غير والمضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام المهية المعروضة للكلية والوجود ليس بمهية للشيء
كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للمهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احد تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركب منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها
بطلان احد منها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود
وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور
تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لابد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها وجودا
وعدما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنيا يلزمها لازمان اخران الاول هو كونها بينة الثبوت
للمهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو اخص
من كونه لا ينفك والموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له في تصوره واما
الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد لاجزاء المهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداته متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل
اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب
الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن
السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء المهية كونها متقدمة
عليها في الوجودين والعدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين
وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية
الحصول
هي مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء المهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا
عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل
اليس المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فنقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها صار كالجزء
الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون
كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب ان يحتاج بعضها الى بعض لا على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة
واحدة واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورة فالصورة ان كانت عرضا محتاجا الى الاخر والاجزاء موضوعة
لها كان المركب مركبا غير طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كالحاجة التي بينها الا على وجه الدور
المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى والصورة فذلك المركب وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل
افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وهذه غاية درجة الحقيقة المركبة كالافلاك
ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويترقى عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء المهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه في كونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فاذا السواد مركب في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة والقابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول فبعد
اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة او لا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المع مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك المهية المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام للشيء
المحمولة عليه خارجة عنه ف ذلك مح واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له كان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
او حدث هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك مح فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي
فهما
موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء المهية اما ان يكون متصادقة او لا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب عما هما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان او الاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مؤلفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان يمتاز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو ظ كالانسان مركب من بدن هو مادته مبدأ
جنسه القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته مبدأ فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثل المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصله بل كونه محاطا بثلثة اضلع فصل لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميز
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا انه لا يمكن كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب وبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع و
الحيوان اذا مات يزول عنه فصله وهو النامي او الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقاءها مع توارد الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها لحوق صورة ما اية صورة كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد
بالفعل باق بالعدد كساير الامور الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء متضمن له وما
فوقه فالشيء شيء بصورته لا بمادته فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف
وهذا معنى التركيب الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي هذا المقام مباحث شريفة ولطايف اسقط ذكرناها
في الاسفار والله مفيض الانوار وملهم الاسرار **قوله** فصل في الامور العامة وكيفية وجودها اه الموجودات اما وجودات واما مهيات
وهي الامور التي يعرضها الكلية والعموم عند حصولها في الذهن ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية
المعدومات من المعتزلة ومن يحذو حذوهم والغرض في هذا الفصل بيان معنى الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان المهيات التي يعرض لها الكلية

والعموم هل هي موجودة في الاعيان اولا وما نحو وجودها وكيف يوجد والموجود لابد ان يكون امرا متعينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع المتقابلات والاضداد في اماكن واحيان مختلفة ووجه مناسبة هذا المبحث للذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل
فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول
لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه المهيات الكليات من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا
او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح التي منها الابعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا ولا ينافي
كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية ولا ايضا ينافي عدم كون الوجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا واقعا في المادة والتغير او تعليميا واقعا في التقدير والكمية **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة قد ذكر
للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شئ منها موجودا كمعنى البيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد
شئ منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرض منعه مانع عقلي وسبب
خارج عن نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام
معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والاطلاقات
اهل اللسان ليس من باب الحكيم فان مناط كون الشئ كليا وملاك الامر فيه هو كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه وجودا وانية او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى العموم والاشتراك بين كثيرين سواء
كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن منها واحدا او كثيرا والواحد الممكن موجودا ام لا والكثير الممكن اما
متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي ازيد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكل
في ان هذا الكلي أه مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يتحقق
في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله الاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال
الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من حيث انه لا يوجد
ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية
التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي في الدرجة الثانية في المعقولية
فكان الفرق حاصل بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو مفهوم
الجنس وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما يبحث عنه في المنطق وفي هذا العلم حتى الجزئي
الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي المفرد فهو الذي أه المراد من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف
الجزئي الاضافي وهو الاخص من شئ فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد مشارا اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن كذات الباري جل ذكره والذي امكن تصوره سواء
كان بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه يمكن حصولها
في العقل ولا صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره متصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين لامتناع نفس
تصوره المطابق لهويته الشخصية عن ذلك واعلم ان منشأ هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشئ وجودا خاصا او ذا وجود خاص
فان الهوية الشخصية لا غير و كل ما هو غير نحو من انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص بالف تخصيص **قوله** فالكلي من حيث هو كلي

شئ

صح
وفي بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا الاينافي كونها معروضة للوجودات الخاصة الشخصية او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا الى اخره

شئ ومن حيث أه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى آخر اي معنى آخر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهومه المذكور سواء فسر بالمشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى آخر كمعنى الانسان او الشمس او غيرهما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شئ من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور بعض من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية وتتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس وتتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل وتتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شئ والذي يحمل عليه الكلي شئ آخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنسية كالحيوان مثلا معنى آخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد الثلثة الحساس وليس احدهما داخلا في حد الآخر
معناه لكن احدهما يعرض للآخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا اشخاصا فالشئ في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما متوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال العارض الوجود الخارجي كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية وفي القضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفة وقولها القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعملة فيها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما يقال هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء وذواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحوها
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا القائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثير والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا
ثبت المغايرة بينها وبين ما هو عارض نفسها بما هي هي وعارض نفسها بما هي معقولة فلا محالة يثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي على وجه اوضح فان قلت اليس عم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلما ذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا عن الفرسية أه يريد ان المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حدها شيئا آخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شئ من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف
بشئ من حيثية لا ينافي الاتصاف به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فلو سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا او واحدة ام لا لم يكن الجواب الا بسلب
اي شئ كان المسؤول عنه من المتقابلات غير المهية ومقابلها فان الجواب ح الايجاب لا السلب ولكن ذلك بشرط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يق ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لا ان يق الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يوصف
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية بمعنى ان معنيهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان للمهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها ولا بنقايضها ايضا عندما اخذت من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي

يعرضها

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض التي يعرضها مع
الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يرتفع عن الطرفين في مرتبة
من نفس الامر وهي مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذي شرط الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا يخلو المهية من حيث
هي عن احد طرفيها واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فالخلو عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة جائز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
في مرتبة ذاته كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشيء في مرتبة هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفي لا للنفي
اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل
بالطرفين في شي من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب في لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال بتقديم الحيثية على [السلب ظ] معناه اقتضاءها
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدول والتحصيل في تقديم الرابط على [السلب] وتاخيره عنه **قوله** وبهذا يفرق بين حكم الموجبة والسالبة يعني بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجبة والاخر سالبة وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او [موجود ولا] لاشك ان الاولين موجبة وسالبة وان الاخيرين موجبتان وانهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين وفي المساواة بينهما وبين الموجبة والسالبة
في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين دينك بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني يقتضي ان الموجبة منهما الذي هو مساوق للسالبة اذا لم يكن مقابله وهو الموجبة الاخرى متحققا صادقا فاذا كان هذا الموجبة صادقا
ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه الحيثية يقتضي ان معنى الانسانية بعينه [معنى] اللاموجود وهو فاسد فلو اجيب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجبة الاخرى وهو افسد واكذب وذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهيته بعينها مهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجبة والسالبة وبين السؤال
المردد بين الموجبتين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور وفايدة تقديم السلب [في] الجواب
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان نقيض وجود الصفة في تلك
المرتبة كانت سلب الصفة [اي صفة] المقيدة بانها في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب
في تلك المرتبة فان تلك المرتبة [كما انها] خالية عن الصفات الزايدة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير
يعني اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انما هي هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا لا سبيل
الى الثاني لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية ونحوهما فيقال
نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية وبمعناه كيف والموصوفية حالة اضافية ثبوتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانية مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشيء من الصفات انها في حد نفسها لا يابى عن ورود شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقه
اياها يصير موصوفة بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها **قوله** فلهذا ان قال قايل اه هذا السؤال لكونه
واقعا بين موجبة وسالبة لا بين موجبتين في قوة النقيضين فيكون مستحقا للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلب الغيرية
مستلزم للاتحاد اي مستلزم لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية التي في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية بما هي انسانية

معنى

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
ووجه صحته مع ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب ان سلب الغير المستلزم للوحدة كما انه امر محتمل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فاذا سئل
ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم [من] تسليمه هذا اي من تسليمه ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية [مطلق] لا سلب للغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما بامر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى المهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها
في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضمير انها او هي او يكون في قول القايل
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او متكثرة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فايدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدا في الوجود وقد جردناها عن هذه الخصوصية وعن
كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه
ايضا ضرب [من] التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة المهية من حيث هي خارجة عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قوله** فان سئلنا سائل اه قد سبق شبه هذا الكلام ههنا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير المهية واجزائها لو اخر السلب عن المهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس المهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا فساد فيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك المهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للمسلوب لا للسلب في قوله قد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العنوان
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شيء اخر اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية [المهملة] عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على
نفس المهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى [يصير] كلية او جزئية او شخصية ولما كانت المهية من حيث هي
لا يابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون هي موضوعها
كالمهملة [يحتمل] المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك المهية
كالانسانية كانها واحدة مشار اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزء من الموضوع والا عادت مهملة فان اعتبارها اي [في] اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من حيث هي انسانية
وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولم يجب

بحسبه

بحسبه ان يكون واحدا او كثيرا والتي في زيد هي التي في عمرو وفي غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الاختصاص من تلك الجهة فالطرفان يمكن سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد وعمرو زيد اذ يجوز اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود التعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد العدد فلهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم والتاثير في نفس المهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي لا القوامي فانها ما لم يتشخص لم يوجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن المهية المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على المهية على قسمين قسم يكون كجزء للحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة الشخصية والقسمان كلاهما خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة **قوله** ونحو من واسع لما كان الفرق بين المهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير في البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر هيهنا ان الاول على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في قولنا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء وكقولنا ان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير ولا غيرهما وانما هي واحدة او كثيرة شيء مع زايدة صفة والذي ذكر هيهنا على سبيل الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان هيهنا شيئا محسوسا يصدق عليه انه الحيوان والانسان ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجردا انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه ليس محض الطبيعة الانسانية بل شيء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس المهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون للجسم الذي فيه وكلا الوجهين هيهنا جائز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان منظور الى ذاته من حيث هي هي بلا اشتراط امر من عموم او خصوص او وحدة او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او باعتباراته بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود وان كثيرا من هذه الصفات متحقق للمهية من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث هو بالقوة فان المهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير ذلك لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس مهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فمقومه بشيء زايد على الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته بامر زايد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج بشيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل فهي جميع هذه الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارج او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لها عند التحليل وان كان مع غيره فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشيء دايما الدو كونه مع غيره اضافة عارضة له زايدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزايدة امر نسبي غير مستقل وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير مشارا اليه حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب

وتقدم

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخلو من اطراف هذه المتقابلات وعند انها لم يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على انسان ما ففيه زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع كون الانسان بما هو انسان موجودا لانه اذا كان هذا الشخص وهو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزءه يكون موجودا كالبياض المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه اذ المقارنة لا ينافي المغايرة بل تؤكدها فالمقارن لشيء سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجوداتها للموضوعات او لم يكن كذلك بل عرض ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء اخر عارض لازم له **تنبيه** اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل شيء كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجود عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود والوجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقة الحكم به هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست المهية من حيث هي هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها او بذاتياتها ولا يحكم عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها وان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فافهم هذا فانه من مزال الاقدام الفحول ومضال الافهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان اه كلام هذا القايل لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مفارق للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف تكون مفارقا محضا والقايلون بان للمهيات وجودا مفارقا عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان معناها غير موجود في الاشخاص بل قالوا انه كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر مفارق على ما سيحكي عنهم الشيخ في ان السابعة لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس فاسد وانسان معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر عن ايراده ودفعه كانه ابين مرتبة من ان يشتبه فساده على عاقل وقوله تشحط بالحاء المهملة تلطخ بيه تشحط المقتول بدمه اضطرب وتشحط في دمه وتمرغ فيه وفيه استعارة لطيفة حيث شبه حال من تصورت نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حيوة النفس بحال مقتول تلطخ جسده بدمه الفاسد الذي به حيوته ثم نفسد **قوله** فنقول ان هذا الشك اه كلام هذا القايل مشتمل على وجوه من الغلط الوجه الاول انه زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأ هذا الغلط انه جعل اختلاف الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا ما وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالاعتبار لكنها كلها واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما واما خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان له اعتبار لا يكون بحسبه عاما

(صفحه لا وجود له [illegible] الكان)

ولا خاصا وهو الاعتبار الذى لا يحقق الا نفسه وله اعتبار بحسبه يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من الذهنى والخارجى فذاته يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل الجميع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما خاص واما عام فان كان موجودا مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفى العموم والخصوص متقابلان بشرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا لا ينافى التعين العقلى والوحدة العقلية الذى اشتهر عند الجمهور من ان المهية فى الذهن كالانسان مثلا من حيث كونها متشخصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغى نعم هى من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ الحمل عبارة عن الاتحاد فى الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعنى استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجئ زيادة ايضاح لهذا المعنى والوجه الثالث من وجوه الغلط خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا فى كثيرين يلزم ان يكون واحد بعينه موجودا فى الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا للاوضاع متخالفة وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده فى احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجودة فى احياز متخالفة موصوفة بصفات متضادة **قوله** وههنا شئ يجب ان تفهمه اه يعنى ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان صح ان لا يقتضى عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضى عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لم يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين فى كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولا حاجة لنا الى كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضى شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شئ زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثانى حيث لا يوجد الا فى اعتبار الذهن اذ لو وجد فى الخارج لكان متحققا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدر انه مجرد المهية واما الحيوان بلا شرط شئ آخر فانه موجود فى الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان الحيوان مجردا بشرط ان لا يكون معه شئ آخر وجود فى الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود فاقول ان اراد بالشئ الآخر بالشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليس كذلك بل لكل منها وجود عقلى ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية فى الصور وكذا الوحدة وان كان متحدا لكل منهما معها فى الخارج وان اراد به كل ما هو زايد على المهية ووجودها ووحدتها الشخصية من الصفات والاعراض وذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن فى استحالة هذا التجويز نظر كما سيأتى حين نحقق حينئذ ولا فرق بين الصورة العقلية من كل نوع من الحيوان الموجودة فى عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة التى ذهب اليها افلاطن واتباعه الا بالقيام وعدم القيام بشئ ولو جاز ان يكون القايم بذهننا مقولا على كثيرين موجودين فى الخارج فليجز ذلك فى تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلى فكذلك فى تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذى نطلبه ونتكلم عليه مشتركا الوارد بينهما الا ان الحيوان المطلق اذا كان هو المجرد عن الزوايد الذى له صورة فى العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهوهو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجود اى وجود كان فهو كما من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية العقلية ان كان لها وجود فى الاعيان كما لها وجود فى الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية وجود مجرد فى عالم العقل كما يقوله الافلاطونيون ام لا فذلك بحث آخر لا يليق بهذا المقام **قوله** فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشئ الطبيعى اه اعلم ان الحيوان سيما النوع المحصل منه لا يخلو من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الملحوق بعوارضه المادية المفردة بوجوه الجسمانى المادى المستحيل الكائن الفاسد وهو الحيوان الطبيعى وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارض المثالية من المقدار والشكل الخياليين واللون المثالى وغير ذلك الموجود بوجود تمثلى شبحى كما يوجد فى الخيال هنا بالاتفاق وفى الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم اعظم افسح يحذو حذو العالم الطبيعى بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصورى والمثالى وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وله وجود فى عقولنا بالاتفاق وفى العالم العقلى على اختلاف القولين وهو

الحيوان العقلى ورابعها الحيوان الماخوذ بمهيته لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذى ليس من هذه الحيثية موجودا ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة فالاصل فى الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الفردية فانه ما لم يصدر عن الفاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحرى من هذه الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التى قيل ان وجودها وجود الهى لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد العناية الالهية والانشاء القضائى من غير تعلق بمادة واستعداد وزمان هو الحيوان بالمعنى الثالث اعنى الحيوان العقلى فان الصورة العقلية لكل نوع من انواع الكاينات موجودة فى حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤن واتباعهم ومنهم الشيخ فهى عندهم صور عقلية قايمة بذات الله تعالى واما عند افلاطن وشيعته فهى عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى فعلى اى الوجهين وجود الحيوان العقلى وجود مفارق ابداعى مقدم على وجود الحيوان الطبيعى تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثانى من التقدم والتاخر بين الحيوان العقلى والحيوان الطبيعى امر غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون فى العلم الشامخون فى الحكمة واما الذى قرره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدم من الوجود الطبيعى وانه وجود الهى واعنى به مهية الحيوان ومفهوم الكلى فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ فى الفصل الثانى من المقالة الثالثة من الفن الثانى وهو فى قاطيغورياس المنطق ان الاشخاص هى الجواهر الاولى والانواع هى الجواهر الثانية والاجناس هى الجواهر الثالثة وحقق معنى الجواهر الاولى والثانية والثالثة وحقق كون الاشخاص الجوهرية اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هى الجواهر الاولى والانواع هى الجواهر الثانية والاجناس هى الجواهر الثالثة لا ان معنى الجوهرية يختلف فيها لانه مقول على الكل بالتساوى لا بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اولى من جهة الوجود ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم اقام البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس فى كل مقولة على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان المهيات والمعانى الكلية غير موجودة الا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية **قوله** فكما ان للحيوان فى الوجود انحاء فوق واحد اه يريد بيان ان العموم والكلية كما يعرض للمهية فى العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذلك يعرض لها بالقياس الى الاشخاص الذهنية اذ كما ان للحيوان والانسان مثلا وجودات متشخصة جسمانية فوق واحد كذلك له وجودات عقلية فوق واحد كل منها مشترك بين الاشخاص الخارجية كلها لان كلا منها حاصل بعد تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوايدها المشخصة صورة واحدة بحيث اذا تلبست بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا تلبست بتشخص عمرو كانت عمروا وهكذا فى كل شخص وايضا كلما سبقت من واحد منها صورة الى العقل بعد تجريده عن الزوايد وتاثر العقل عنها لم يكن حصول اخرى من شخص آخر وتاثر غير الاول الا ان ينمحى الاول لاستحالة اجتماع المثلين لكن تعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت كذلك فللجميع حد واحد مشترك نسبته اليها نسبة كل واحد منها الى الخارجيات ولكن الخارجيات يحتاج الى تقشيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقلية بخلاف تلك الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك الجميع الا بالاعتبار حيث ينتزع منها من غير تجريد صورة اخرى مثلها فى تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك لها والخصوص الاضافى لهذه فهذه الصور وان كانت بالقياس الى الاشخاص الحقيقية كلية فهى بالقياس الى الانفس الجزئية المشوبة بالتعلقات المادية المتكثرة بالعدد بحسب تكثر الابدان بالعدد التى انطبعت فيها كما هو المشهور جزئية وهى واحدة من امثالها من الصور الحاصلة فى العقول الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور منها متميزة كثيرة بالعدد من الجهة التى هى بها شخصية ويكون لها معقول كلى آخر مشترك بينها كاشتراك كل منها بين الاشخاص الحقيقية الخارجية مع الفرق الذى ذكرناه وهو ان كل واحد من الجزئيات الخارجية مركب منه ومن اللواحق بخلاف الكلى المشترك بين تلك الكليات فانها لا تزيد عليه بشئ زايد عليها وسيرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب آخر من الكلام عنقريب **قوله** فالامور العامة من جهة موجودة ومن جهة ليست اه انما موجودة فى الواقع بعروض الوجود لها الا من جهة ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود **قوله** اما شئ واحد بعينه بالعدد اه سيجئ ايضاح الكلام فى فساد هذا المذهب **قوله** فصل فى كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية اه واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية للمهية كالانسان كلية دون واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجية فى الكلية والجزئية قائلين بان الطبيعة

في ل
الذهنية

التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها انطباعها في الذهن ومنها انها لا يشار اليها
اشارة حسية ومنها انها لا يقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم وليس
معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية
وان قلتم كون الجزئيات متخصصة منعها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسان كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة
وصاحب المطارحات ذكر هذه الشبهة وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت
من حيث تعينها بما زاد عن صورة اخرى لنوعها هي جزئية من الجزئيات الا انها اذا ليست متأصلة في الوجود فليكون مهية بنفسها
اصلية بل مثال وكل مثال ادراكي لما وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارج ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية وذلك انها
انما حصلت لمطابقة كثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته مثال الشي الى اخر ما قال اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما هو بعيد
فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا مثاليا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو
جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا الاتم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في انفسها عرض
لها كونها امثالا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة من الجانبين
وليس منشأ كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون
الخارجي من المهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا
المقام ان للخارجيات من نوع واحد الموجودات المادية بمقتضى الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والنقايص اصلا كماليا عقليا له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطة على هذه الخارجيات على قدر استعدادها
فهو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقايق ونسبته اليها نسبة مقوم المهية والذاتي الى المهية لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا
الوجه يصح اشتراكها بينها لتساوي نسبتها اليه دون نسبة واحد منها الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كما زعموا
اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحقق اذن ان الكلي في الموجودات ما هو
اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا بمعنى انها
في حد نفسها يحمل عليها نفسها حملا شايعا لان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها لان الوجود
اول ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما له نحو من الوجود به يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء قام بذاته او بغيره
اذ الوجود الحسي ليس من شأنه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما ورأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له منفردا
في الاعيان ولو في الاعيان العقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالتشخصات
متعددة بتعددها لا كما زعمه بعض معاصريه ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض لها جميع التشخصات الخارجية
ومن حيث هي عرض لها التشخص بزيد هي بعينها من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا
انسانية بكر وخالد وغيرهما انما التغاير بينها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة اب واحد الى ابناء متكثرة واليه الاشارة بقوله
انما يشكل من امره هل له وجود على انه عارض الى قوله وخالد يعني هل للكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشي واحد معين
من جملة الاشياء فيكون ذلك الشي انسانا مثلا هو ذات واحدة بعينها موجودة بوحدتها المعينة للكثيرين كزيد وعمرو وخالد
وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان الخ يريد بيان ان الطبيعة
الكلية كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس فذكر ان طبيعة الانسان
بما هو انسان شي ولحقها موجودة شي غير انها انسان بالاعتبار وانها كلية شي يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما الذي

واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك كلي بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين
بالفعل او بالقوة فقد سبق في بعض فنون الميزان وغيره للكلي معان اخر كما يقال لشخص يشترك في النسبة اليه اشخاص كثيرة كلي بل جنس
كالعلوية المنسوبة الى علي عليه السلام المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او التوطن
فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذه الاسم لان عليا عليه السلام سبب لكونهم كالكلي المقوم للجزئيات سبب لمهياتها بخلاف
القسم الثاني لان مصر ليس سببا لكونهم بل سبب كونهم مصريا او كما يقال العنصر الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية **قوله**
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى مادة فان نوعه اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة
مشتركة فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب الفرض والتصور فان
فان من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية
فانها وان لم يحتج الى مادة بدنية في البقاء كما دل عليه البرهان لكن احتيج اليها في الحدوث على الوجه الذي برهانه فمثل تلك الطبيعة
يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد دائما بذاته لا في مادة منحصرا نوعه في شخصه لانها لو تكثرت تكثرت اما بالفصول واما بالمواد
واما بالاعراض والكل ممتنع واستحالة التالي باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية
واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهي اما لوازم المهية او غير اللوازم فلوازم المهية كالمهية واحد مشترك في
الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة ففي شأنها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط و
هذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت في مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما تركب من المادة
والصورة الخارجيين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد اما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة
فهو لا محالة محتاج الى المادة اما في اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما في القوام الشخصي دون الطبيعة الا ان
فانها اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما في الهيئات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية في مبادي الكون فهذه اقسام
الثلثة يتكثر بالمواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غير مادية فقد عرفت هذا في خلال ما علمته ففيه كلام طويل ليس ههنا
موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتي واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة يحتاج الى انضمام مقومات
فصلية ومحصلات نوعية فلا يوجد الا في الانواع مختلفة ولا يوجد الا بوجود تلك الانواع فيجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية
فهذه اي كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود في شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة كالذي
يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كان المذكور في الفصل السابق حال المهيات
واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقية نوع او جنس
قوله وليس يمكن ان يكون اه اي لو كان موجودا وهو متحد وجه اللزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضافة
كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة وكلاهما وجوديان بينهما
غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التي بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى
الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف
بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمي وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها (اي الافراد) اب وبعضها ابن له فيلزم كون انسان واحد ابا لنفسه
وابنا لها والتوالي الثلثة بأسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض مهيته معقولة
بالقياس الى زيد لكونه مثلا معلولا لعالم او معقولا لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة في مادة واحدة في مثل هذه
الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينهما في الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها لا في الاضافيات فاما
واقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص في كونه واحدا
بالعدد موجودا في كثيرين يلزم ما هو افحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة الذاتية فضلا عن المتقابلة العرضية اذ في الاول كان
يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة ذاتا ومقابل تلك الذات فيكون حيوان

وا

واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية بمعنى
واحد له حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك فاذا نظرت الى الانسانية بلا شرط ليس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان يكون
الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصص بهذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فمما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس ووجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قايم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس مهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في الشعور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
نزوعها من الخارج الى النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال و
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع اخر احد
اشخاص الطبيعة العلمية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون للكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من طور اخر كالهذه بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
يجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار الذهني واتحاد
الجنس للبسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بنحو
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلي وجود وللجزئي وجود اخر كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه فقوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن ههنا حيثية
اخرى واعتبار اخر زايد على نفس المهية من حيث هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية وراي الشيخ ان تلك الصورة من حيث مهيتها
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير ناقض او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حالها في نفسها شخصية و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث مهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي سبق
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشأ هذه الاضافة بل منشأ عروض الكلية مطلقا
هو ذلك الوجود التصوري الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والتصور نحو
من الوجود زايد على مهية المتصور كما لا يخفى وقوله ان الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب
ان يكون امرا ذاتا واحدة بالقياس الى ما اشترك فيها واما ان ذواتا متعددة لا يمكن ان يكون كلية مشتركا فيها فذلك منظور فيه
لجواز ان يكون كل منها مما يقع فيه الاشتراك لكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون بالذات المشترك فيها وحدة تها وحدة شخصية ممتنعة
الاشتراك النسبة كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان يكون الاختلاف بين العقليات التي لها حد واحد الاختلاف في العدد فقط كالمتماثلات
من نوع جسماني فان للعقليات اطوارا في الوجود بعضها فوق بعض **قوله** والنفس نفسها تتصور ايضا الخ يعني ان النفس قد تتصور

نفسها

نفسها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية في نفس مع تصور اخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كلية في نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يحل بمحل واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا او معنى فيكون
فيكون ذلك الكلي الاخر مايز هذه الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص وباعتبار خاص وهو نسبته اليها بالكلية كما للكل منها
نسبة الى الامور في الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها و
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان يمحي الاثر الاول فكذلك الحال في كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركته النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان للنفس ان يتصور ما تصورته بادراك مستانف
ويتاثر منها بنحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التي هي صورة من نوع واحد او بدلها ما يؤثر بها اي المهية المصورة بها صورة اخرى يخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليهما ولا لشيء منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة في النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا تقف على حد ففي قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت وتعقل عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية لست اقول الى لا نهاية بالفعل لان غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يجعل لشيء واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركب اضافات في اضافات لا الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذه الامور المتضاعفة اللازمة لزوما
ولا خطورها بالبال فلمن يعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان يعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يمعن في البعد فان كثيرا من النسب
الواقعة لشيء واحد مقيسا الى الاشياء مما يذهل عنها النفس ولا تدركها لكون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثني عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثني عشر جزء من كذا و
هكذا الى نسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شيء منها بال كثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الخطا
اعداد المضعفات المتزايدة التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد بلا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكر او لا من تصور النفس وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شيء وتصور تصورها شيء
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقي والثاني اعتباري وذلك لان التصور والتعقل والادراك
ما يرادف ذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام والاثار فان احكام المهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هي بالمعنى
الذي مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا يتشخص بزايد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات بالكثيرة ولا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي على الاثر
الذهني بل ان يكون الذهني خارجيا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادنى تامل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود
واحد مصداقا لمحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والمتقدم والموجدية
والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمهية غير جاعلة ولا مجعولة فكذلك عقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو غير مهية المعقول له
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر
هذا فظهر ان التعقلات المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان الصور العقلية بما هي
صور عقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها انما المهية للامور التي هذه صورتها في العقل كما ان الوجودات الخارجية
صورها في الخارج لا مهية لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصا لمهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح ولا يجوزه من له يد باسطة
في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة **قوله** فان ههنا مناسبات في الجذور والصم جذر كل عدد عبارة عما اذا ضرب في نفسه

حصر

حصول ... ذلك العدد ويسمى ذلك مجذوره وحاصل ضرب العدد فى نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر
منطق وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسى ويقال له اصم الجذر وانما الكلام فى انه هل لمثل تلك العدد اعنى اصم الجذر
جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر جذر فى الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروى عن امير المؤمنين حكيم
العرب والعجم عليه السلم سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما او علم الله يتعلق بالممتنعات
والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع المسطح بازاء المربع العددى فى جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
ما لمسوح كالمعدود حذو النعل بالنعل ثم لا شبهة فى ان المربع الذى مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذى بازاء الجذر ثلثة
اذرع وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكريره نفسه لنفسه لحصول المربع بتكرير الضلع على نفسه مثل ... على
نفسه هذا فالشيخ انما عنى بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التى له الى ذلك العدد على طبق ما قررناه **قوله** فاما انه هل
يجوز اه يعنى هل يجوز ان يكون للمعانى المنكرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية عن الصور
العقلية الحالة فى الاذهان حتى يكون فى الوجود انسان عقلى لا فى ذهن من الاذهان فامر سيتكلم عليه فى ثانى السابعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين فى المثل والتعليميات اى بين ان شاء الله وسنتكلم نحن ايضا هناك حسبما افادنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة فى الاعيان اه اذا قيل الكلى الطبيعى موجود فى الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجوده توهم اكثر الناس ان الكلى بما هو كلى موجود مع اتصاف المهية بالكلية والوجود فى حالة واحدة و
كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هى التى اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت فى العقل يعرضها الكلية وللطبيعة اى المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت
بانه كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا يابى ان يكون فى الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود فى الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثانى والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهى بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة فى الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد كون
المهية اذا وجدت فى الذهن عرضها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر فى الاصطلاحات فيكون الكلى بهذا المعنى موجودا فى الخارج لكن الكلى بمعنى المحمول على كثيرين او المشترك
بينها غير موجود الا فى العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا التعريف اه معناه واضح غنى عن
الشرح **قوله** فصل فى الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلى كالجنس للاقسام الخمسة بمعانيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعنى الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها فشرع فى الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظ لكونها
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزءا للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له باعتبار
المذكور والمادة تقدم بوجه على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هى صورة على الاطلاق تقدم بوجه اخر عليها فان قلت كيف
يكون الكلى الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشئ نفسه وبغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان اراد ههنا
ذهنيا فهو جنس طبيعى اذ ليس معناه معنى الجنس بل يعرضه الجنسية واما احد الاقسام الذى هو الجنس فهو جنس منطقى فحصل
التغاير بينهما وايضا لا منافاة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئى كلى لاختلاف
المحلين وبالجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهى فى نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والعرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبارى

حاصلين للمعنى الجنسى كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذى
يلزمنا الان هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظى الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى
ثم نقل فى صناعة الحكمة الى معنى منطقى والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا فى كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون
فكان يقال لعلى عليه السلم انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة الشئ فنقل
الجنس فى عرف هذه الصناعة الى الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما هو ونقل النوع الى الكلى المقول على كثيرين متفقين
بالحقيقة فى جواب ما هو والى معنى اخر وهو الكلى المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو ويقال له النوع الاضافى وللاول
النوع الحقيقى والاضافى اعم من الحقيقى من وجه لصدقهما على النوع الحقيقى البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال
كل من الجنس والنوع فى معناه المنطقى والطبيعى فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظنى انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلى فقد
يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شئ هو الواحد
وكذا الابيض فكذلك الكلى والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة فى الجميع الا ان هذه المفهومات مما يختص فى افرادها و
موضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات فهى معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا
استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من
الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كما ان الواحد والكثير والعلة والمع والقوة والفعل وما يجرى مجراها اذا استعملت
فى العلم الكلى كان المراد مفهوماتها واذا استعملت فى غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فموضوع له اللفظ بالذات
انما هو المفهوم وانما يستعمل فى الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون
اى فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذى يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان
المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعنى كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى
الجنسى باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادى له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل
محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التى هى باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع
والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادى لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض
الخاص والعام كل منهما عرضى محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الافراد
وهى موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقى الكليات المشهورة وفى
المثال الذى كثر الاشكال فيه على المتوسطين فى النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال فى العلم الطبيعى
على اثبات الشكل الطبيعى والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة فى الاجسام فلو اقتضت
شيئا منها لكان ثابتا فى الاجسام كلها وليس كذلك فهى لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة
كانت او مركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التى منها الانسان فهو جنس الانسان
مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين
وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد فى الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلا بد ههنا من فرق والفرق
بين الجسم وقد اعتبر جنسا او بنيه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى
غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعانى فهو مادة وان اخذ لا بشرط شئ اخر ولا بشرط عدمه بل يجوز ان يكون
له مع هذا المعنى اى معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او تغذ او لا يكون وكذا غير هذه المعانى ولو كان الف معنى بشرط
ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثانى على المركب منه ومن غيره كما على الجزء المجرد عن غيره
ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذى هو المادة سواء كانت مركبة فى الخارج من جوهرية وصورة

والعلم الطبيعى م

هذه الابعاد او بسيط الرهذان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا ذا حس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة للحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضروري في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالضرورة اي بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اي وجوبا لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجردة هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر يقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان العناصر لك بشرط يكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن ماهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط والا
فليس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذا بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء الماخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لماهية واحدة كالجسم اعني الجوهر المتصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وفي بعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما تم وجوده به بل به وبصورة اخرى طبيعية هي مبدأ حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة ولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبامر اخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوانا حساسا وتحريك ارادي له الى ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة و
طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكذا جزءها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت ان يكون التركيب من المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كما يعرف البصر في مثالها بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقدم
فيما سبق ما فيه كفاية **وهيهنا دقيقة مشرقية** وهي انه اذا تم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضع بنفسه

حكمة مشرقية

مجردا عن فصل كمالي لجهته كان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة لماهيته وفي موضع اخر لم يتم
بنفسه بل مع فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد واقوى من وجوده هيهنا بما هو مادة
وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة والاستعداد والنقص لا الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء
اخر بخلاف ما اذا كان متاكد الوجود قويا في بابه وفي ذلك امثلة كثيرة الا ترى ان الجسمية الطبيعية في الاجسام العارية من قوة التغذي
والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها ادوم بقاء واقوى تجسما واعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار والحيوانات
فجسميتها التي هي مادة وجودها متبدلة مستحيلة يحتاج الى مدد من خارج يصير بدلا من جسميتها المتبدلة حتى يدوم صورتها الكمالية
موجودة متشخصة بتبدل امثال مادتها التي هي جسميتها ليبقى نوعا لا شخصا لنقص وجودها وكذا الجسم النامي اذا تم وجوده من غير قوة

حس

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال قوته النامية مما اذا كان مادة للحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده لمثاله كفعل
النباتات فان هذه الافعال التي يتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما يتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق
قد يكون اقوى مما في بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي قريب منه فقس حاله في قوة الوجود وضعفه
بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان
اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقلاء اضعف مما في الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة
فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة
كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول
موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقايق
كما هي **قوله** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق اه يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باي المعنيين
مادة وباي ما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد المعنيين جزء صوريا غير محمول وبالاخر فصلا متحد الوجود مع
الجنس والنوع فانك ان اخذت الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ماخوذا
معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان ولبدن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته ح مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما
لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان
غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له ومعه او فيه
معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان
ولقوله يجوز له وفيه او معه احتمالات ثلثة احدها ان يكون المراد والا من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي
جزءه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فاذا جوز شيء اخر كقوة الاغتذاء
والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد به جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي والمغتذي موجودا
فيه وثالثها اي يراد منه جوهرا او جسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد
في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني خالية عن معنى الحسي **وهيهنا دقيقة** وهي ان الصورة التي بازاء الفصل ويؤخذ
لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى
الجنسي ومقوم وجوده ووجودها بازائه من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف
لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** فاذن اي معنى اخذته مما تشكل الحال في جنسيته
او ماديته يعني انك اذا شككت في اي معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز
انضمام الفصول اليه ايها كان على ان يكون منه وفيه اي على وجه يكون بعضا منه او متضمنا فيه لا ان يكون لحقه من خارج كان جنسا
لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مترددا فيه مجوزا ان يكون ناطقا
او صاهلا او ناهقا على ان يكون احد هذه الامور تمام معناه متضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للماخوذ منه وان اخذته
ذلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وخاتم حقيقته حتى لو انضم اليه معنى اخر
كان عرضيا له خارجا عن نفسه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للماخوذ منه كبدن الانسان فانه جسم نام حساس تم به
وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته او اخذت معانيه موجبا تمام المعنى حتى دخل فيها ما يمكن
ان يدخل في الماخوذ منه كان نوعا واذا اكتفي في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما يتم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ
بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض شرط له اخر غير ذلك اثباتا او سلبا كان
جنسا مبهم المعنى والوجود جميعا فالماخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود فيه جميع الزيادات المترادفة والفصول المتلاحقة على ان يكون

اجزاء

اجزاء ذاته داخلة في معناه **قوله** وهذا الاشكال فيما ذاته مركبة واما فيما ذاته بسيطة فعسى ان وجه الاشكال في القسم الاول ظاهر فان
الجزء ما يكون وجوده غير وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده غير وجود النوع والفصل فكيف يكون الشئ الواحد مادة
وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يدفع به الاشكال واما الذي ذاته بسيطة فليس
فيه اشكال الا ان العقل يعتبر من فيه في المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني فيه هو
بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع
شرط بعض ولا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا هو يلزم
ان يكون جنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهني فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع
عنه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غيرها اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي له
او فيه قبل الحيوانية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذا اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس والنوع مما يحمل
عليه واما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن لكل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها
ان يتضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد
في الانسان متحدا به موجودا بوجوده اي وجود الجسم النوعي يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية
فيه وايضا صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة جوازا او وجوبا عند ما كان المنظور
اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفردا بالوجود جاز ان يكون جزء الشئ فجاز ان يتضمنه شئ اخر وان كان ذلك
الشئ بحسب نفسه مما وجب تضمنه اياه بوجه اخر فمعنى الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء للحيوانية وهو بوجه اخر عين
كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعه الى اخره يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا اشتراط وقيد
وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشئ ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردا
او مجتمعا انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب اسباب وجوده وليس
هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزءا لمعانيها او جزءا لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد للشئ وبين التابعية له في الوجود
فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الاولى من الجوهرية
وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل النوعية قبلية بالذات
او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى الجنس التي
للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل فلا يمكن للعقل ان يضع في شئ من الانواع
الجسمية الطبيعية الجنسية وجودا يحصل اولا ثم ينضم اليه شئ اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك
النوع مركبا من جسم وشئ مغاير له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب
وقد فرض انه جنس محمول هف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في انه لا وجود للجنس قبل نوع المتقوم به بهيئته بل لا يحدث الطبيعة
الجنسية التي لنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدثت ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا
عن وجود الجنس و منضما اليه بل متضمنا فيه ولا ايضا عن معناه من جهة التي اشير اليها من ان الجنس طبيعة مبهمة اذا تعين لها فصل من الفصول
لم يتعين على انه شئ اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في جملة معناه **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم
كل كلي من حيث هو كلي له يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية بين كونها جزء غير محمول وبين كونها جنسا لا يقتصر في الجنس
بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة
لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او غير هذين
الاسمين **قوله** فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ الى اخره اعلم ان الجنس الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل بذلك
ناقص المهية غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان بما هو حيوان اذا اخذ جنسا

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويقوم وعلى كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شئ محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا خطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك لون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شئ متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى تتقرر عندها لون بالفعل غير مترددة المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما الطبيعة الجنسية ففي مطلبان
مطلب اي شئ في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان يقنع في تحصيل معناها وذلك
بعد ما تطلب تمام معناها وكمال مهيتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها المعنى
الجنسي قبل تحصيل تمام معناها قل استعدادها لطلب الاشارة واذا حصلت ذلك صار استعدادها لطلب الاشارة اكثر فهيهات
المفسح لان تفرضه اي مشارا اليه واي شخص شاءت واردت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهرية كمعنى الحيوانية
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشئ ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يجعله او لا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا الى آخره يريد
الفرق بين مصنفات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما تخصص بامور فصلية ذاتية كذلك تخصص بامور عرضية والفرق بينهما
ان المقسمات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل الى بعيد له جواب ما هو عن الشئ ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد يعني بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار او الكيفية او غيرها وكذلك في الجسم
الذي نحن بسبيله ليس يمكن الى آخره اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مبهمة
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمام اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا بمعنى الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا بان يضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف وجنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله العقل
قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره متضمنا لاي شئ اتفق ان يكون
ولم يتجدد له العلم بعد بانه اي شئ من هذه الاشياء التي تتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى المبهم الجنسي
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي يتضمنها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قائل فيمكنا الى آخره لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان مجرد العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي اشياء يقع
بينه وبينها الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع مخصوص
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك وفي الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس اذا كان المطلوب بيان الفرق بين امرين يوجب ان يتضمن الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس بما هو جنس لا يتم معناه الا بان ينضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس و

ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليجعله نوعا فليس ذلك مطلوبا فى هذا الفصل فربما ان يتبين ان طبيعة
الجنس الذى هو الجسم فى مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون مصداقا لحمل اشياء كثيرة مجتمعة متحدة معه بالوجود على ان يكون
وجود جملتها يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدة معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس الجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب وتضمنه لساير المعانى
على سبيل الجواز والاحتمال وان لم يكن تلك المعانى بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان تكون الاشياء فصولا لاجناس
شرايط معينة معلومة فكذا فصول الجنس الذى هو الجسم التى يصير بها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشئ فصلا ولتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة بعد الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شئ من هذين
المطلبين اى معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال الى
هذا الحد يتكلم فى هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط فى الفصل الاتى **قوله** فصل فى كيفية دخول معان الخارجية عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعانى التى يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعله طبيعة محصلة ليست فى الواقع اى معان اتفق
ان يجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلابد ههنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فليتكلم الان فى الاشياء التى يجوز اجتماعها وبين بيان اشياء التى يمكن اجتماعها فى ذات الجنس (margin: **قوله**)
وطبيعتها النوعية وهى الاشياء التى يتوقف عليها مهية الجنس من حيث تحصلها النوعى فى نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسى وفى الاعتبار الذى تكون به مادة فههنا مقامان احدهما معرفة القوانين التى بها تعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا التى
يجب ان يحوجها ويتضمنها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثانى معرفة تلك الامور وتهياتها وحقايقها فاما اذا فرضنا جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذى يكون به جنسا محمولا فيحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة نوعية من الجسم
بل مفهوما صنفيا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعى وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع فى فرد من الحيوان الشخصى امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل كل من مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وذلك الجميع ليس مما يدخل فى تقومه النوعى بل الشخصى ايضا فلابد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات (margin: العرضية)
ويعرف ان ليس كل ما جعل الشئ بحال منوعا له **قوله** فنقول ولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثانى معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر انهما هل
يجب علينا او هل فى مقدورنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر ام لا والحق ان الثانى ممتنع والاول ممكن لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نكلف انفسنا على العلم بالثانى وهو العلم بخصوصية فصل كل جنس ولا كل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس فى وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذى نقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التى هى للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة فى تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا فى معنى مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع
فى كثير من المعانى وربما علمناه وذلك فى بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اول شئ اه اعلم ان شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا اذ التقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله فيجب اول شئ ان يكون انضمامها على
سبيل القسمة حتى يرديه الى النوعية الثانى ان يكون القسمة لازمة اذ لو لم يكن لازمة كتقسيم الشئ الى المتحرك والساكن او اللامتحرك لم يكن
الضمايم فصولا منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة اللازمة ان يكون القيد الخاص لازما للقسم الخاص والحصة الخاصة به من المقسم
وانما وقع هذا الشرط فى كون الشئ فصلا لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه
باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللا اسود

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه ويمتنع ذلك فى الفصل فلا يكون الفصول الا معانى لازمة (margin: للاقسام)
واليه الاشارة بقوله وان يكون القسم مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شئ اعم مثل ان يلحق الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس من ذلك من فصول المقسم بل الحيوان
انما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذا العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا او الانسان انما صار ذكرا او انثى
لا لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما ليسا عارضين له بسبب شئ قبلهما او
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودى وانما ردد لاجل الخلاف الواقع فى ان الامر العدمى هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن ههنا موضع بيانه اجمل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عنقريب الرابع انه لا يكون لاحقا للجنس بسبب شئ
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا امثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشى او لا يكون فان قابلية المشى عرضت للجوهر بسبب شئ اخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذا المقابلة انما يعرض للجوهر بسبب فصل اخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصولا الى اخره الخامس ان القسمة اللازمة التى يقسم بها معروضه
يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون المقسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة و
اليه اشار بقوله ويتضمن طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التى لا يكون بسبب امر اخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرهما قد لا يكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه امور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجم او اللون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لان الحرارة عرضت لمزاجه فى ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المؤلف لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة لكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذى صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس ومهيته ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس القسمة والافتراق من جهة الصورة بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صار ذكرا او بالبرودة حتى صار انثى لا يمنع الصورة اعنى النفس ههنا ان يكون
على اى فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم يكن الذكورة او الانوثة موثرة فى تنويع الجنس الحيوانى وثالثها ان الذكورة والانوثة الات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالالتها انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحى ورابعها ان الانسان الذى هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الاخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذا فى درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلم واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل اليس الحيوان ينقسم الى ناطق ولا ناطق فكان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذى هو الفصل والذى يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما
للجنس ليس يلزم منه ان يكون كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثانى نوعا مقابلا
للاول فان الفصل كمال صورى حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمالية زايدة فى بعض المواد فلابد
ان يحصل له فى مادة اخرى كمال اخر زايد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون احد العناصر وقد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والفساد بسهولة كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا يفعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا يتدرج الكمالات
ويترقى الدرجات الى الغاية القصوى والمقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الفصول والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
وحيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وليضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري اخرى وبازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب بمقتضى القسمة تقابل غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لمعنى
واحد علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له تنوعات مختلفة فليس لكل حصة له من نوعه الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم للماهية فان قيل
اليس لماهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن تصريح بانهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة يصح ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متلاحقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة
الفصل اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزامه للدور
فهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
ما بين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذا اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحمل له اجوبة
لا يسمن ولا يغني وذلك مما تعسر الا لمن وفق له بمعرفة اصول حكمية علمه الله اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وبتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقة علة للحساسية وهي علة للنمو وهي علة للحسية وهي علة للجوهر فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المشاركة في الحقيقة الواحدة يستحيل تقويمها باجزاء غير متناهية وايضا
كل ماهية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك بعد فلنرجع الى تتمة المتن وشرحه فليس يكفي اذا ردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان نقول ان الذي عرض
من جهة ما ذكر في الوجه المذكور في ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول لانهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
او الذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وفي ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول الذاتية والمقسمات العرضية ربما يحصل بمجرد ان الفصل
لو لا انه يبين انه لا يليس مناط الفرق والذي ذكر سابقا كان المراد به ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يجزم العقل بانه لذلك ليس بفصل فان كون الشيء غاذيا وغير غاذ من عوارض المادة وقسمة

الجسم الى المغتذي وغير المغتذي قسمة بالفصول لانه يستحيل وجود جسم لا يكون مغتذيا ولا غير مغتذ وايضا لا يجد شيئا من افراد احدهما
داخلا في افراد الاخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا او
انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل ما ازاء
الصورة فهو لما انفسه بحسب المعنى او لازما من لوازمه الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة واما المغتذي وغير المغتذي ان اريد به الصورة التي شانها التغذية فهو فصل
وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل التحقيقي الى شرائط اخرى ولذا قال على ان المغتذي وهو لازم مقسم يقع القسمة المقسوم وان كان
من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل اذ كما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما يقسم بخلاف
المغتذي وغير المغتذي حيث لا يتعدى احدهما نوعا الذي يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلا
يعني كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسم به وان كان شرطا من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونه الكن قد يوجد هذا الشرط في غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافي او حقيقي صفة غير فصل لكنها لازمة له لا يتعداه الى غيره كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك لان كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك
عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذي هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة
اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة اه يريد بيان السبب اللمي في كون بعض المعاني فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غير لازمة
وتحقيق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور التي يطابقها الفصول على حسب ما قدره
الله في الازل بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهي ليست من الغايات الاصلية بل هي من الامور الاتفاقية
التي وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها البعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا
يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صوري حقيقي لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجهة نحوها كالاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة في افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الحسية
التي كانت عليها في ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التي في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعني الجسمية
الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها من طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يصرفها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او حر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخرى
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا فيختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية فانها
قد يختلف في انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها في حقائق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التي لا مدخل لها في حصول
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعني الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اخير او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسان
ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ قد يوجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد
علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان غيرهما للمادة النوع في الات التناسل لا لاجل الوجود الشخصي وبقائه بل لاجل التناسل
الذي يحصل به البقاء النوعي والبقاء النوعي امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
محصلا بالفعل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التي يحصل بها بقاء النوع مناسبة للصورة التي بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكره ههنا بيان قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التي ليست بفصول وهي ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة للمبادى الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد او اللازمة للفصول
بعد حصولها فيعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اى القبيلين
لا يخ عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرايط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكلى والتركيب يوجد وان الجنس منهما كيف
يباين المادة تعريفا اه هذا كلام استينافى لبيان ما مر من احوال الكلى على الاجمال وما بقى منها من المبحث الذى يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى قد مر هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
جملتها وفى بعض النسخ منهما بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
ستورد من بعد فى فصل تعريف الفصل وفى بعض النسخ تعريفا بدل تفريقا اى عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذى مر ايضا هو تعريف ان اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وهى فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهى ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التى قد سبق الكلام فيها واما الذى قد بقى البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذى كلامنا فى سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما اى الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد فى الوجود الذى مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعنى الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
فى الاعيان ويجريا بالفرض والاعتبار فقط كما فى هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا الاتحاد ايضا
قوله فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها فى معنى ذاته ولا فى تحصله نوعا فهى لا يكون فصولا وكل ما وجد للشئ ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخ من قسمين الاول
ان يكون لازما والثانى ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس و
الثانى ان يكون لازما لفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او ان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم والرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التى هى تحته والخامس ان يكون لازما للمادة شئ من هذه الفصول
اى مادة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من فوق بمعنى ان يعرض
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوى او الاعم او ما فى مرتبة شئ منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التى تحت الجنس
او لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شئ منها ولما كان كلما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التى كانت للفوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عراضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم مقوماته الجنسية او الفصلية التى لا يوجد
الجنس بدونها واما اللازم لازمها او موادها ولازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التى
يلزم الفصول التى تحت الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازم لها لوجدت معها فى كل فرد منها الان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان فى واحد على ما هو مح **قوله** واما البحث الثانى فلنتفرغ من شارا اليه اه لما علمت ان المعنى
الجنسى كالجسم مثلا جنسية انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شئ من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد فى ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثانى كذلك محمول
على القيد الذى معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذلك بشرط ان يؤخذ ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
معه امر اخر اولا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اى فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها كالمتباينة

مع غيرها

مع غيرها من اعراض كثيرة وحملناه عليه اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المقول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا
عن معناه بل الذى يقال له ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان
الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه
والشيخ اهمل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع
موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان
هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى
وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو
جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل له انه جسم كان
معناه انه بنفسه وعينه لا انه جزءه او عارض فان مفاد الحمل هو هو وانما هى المفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه
الاتحاد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع
من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج
فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا
تلك الاثار وبما يتهما من الصفات فصورة الحيوانية التى هى وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة عن الجسمية
الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجسام وصورها و
موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة
فصل القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل
معنى بعضها على بعض باى وجه اعتبرنا السماء مثلا لا يحمل على الارض ولا على المركب منهما سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ
مجردا فقياس بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا يلزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه باب
الحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا
القايل قد خلط بين الشئ خارجا عنه فى الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص وان الاعراض والخواص
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلامه بان
قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا يفتقر فى تقوم معناها ومهيتها من حيث
هى هى او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافى افتقار الطبيعة الجنسية فى
الوجود بوجه ولا ينافى اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين
جزء الشخص بل جزء جزئه الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص فيكون محمولا على تلك
الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو المشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون الطبيعة
الجنسية محمولة على شخص او نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات لكان يمكن
ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات
بما هو جزء معناه ويحلى كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والخواص خارجة
من ان يحتاج اليها جنس من الاجناس مثلا فى انه جسم فقط وكالحيوان فى انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا

معنا

مع الخصوصية اى بشرط شئ فالجسم بشرط الاجزاء التشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول
على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة يلزم ان لا يقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافي الاتحاد في الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لا يحتاج في معناها الى شئ يخرجه عن معناها وبين ان يق لا يحمل عليه ولا يتحد معه في الوجود فربما يحمل شئ على ما
لا يحتاج اليه ذلك الشئ في معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شئ منهما في المعنى والمفهوم واما اذا
وجد بالتخصيص بالفعل في احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجايز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جاز لها وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة
فيتحد بكل منها ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اى الفرق بين كون الشئ غير مفتقر
الى شئ بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه في الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء النوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا

قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة في الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين في المهية او من شانها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة في الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل اخر الا الوجود
الخارجي وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان تتحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسي يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعي لا يطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقي الذي لا نوع
تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له في وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهي من لوازم شخصيته لا نفس ماية التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شئ الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلي
والمجتمع من الكليات ايضا كلي فلا توجب التشخص الا بكونها علامة له فهذا الشخص ان كان من مشخصات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا انا الاضافة لحقتها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال الا غير وتشخصها بالموضوع بالوضع وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شئ كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات وباحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسدت ذاته لكونه لازما
لوجوده الذي به يغاير الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه بطلان شخصيته ولا فساد من مهيته الا انه بطلت مغايرته
وبخالفته الى مغايرة لاخرى من غير فساد لكن الفرق بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقي وغير الحقيقي
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام ههنا في معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصات بل في معرفة القوانين
التي يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شيئا كذا هل يكون على طبيعتها حتى يكون فصلا مثلا او مشخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر ثبوتي زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا على النوع فلان النوع كلي
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما انه ثبوتي فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعيين الشخص
وخصوصية هويته والشخص بما هو شخص ثابت في الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل في النوع وجزء الموجود في الخارج
من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين مطلقا
واللاتعين مطلقا امر عدمي بديهة وعدم العدم يكون وجودا او من عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدم مع
فيكون ثابتا ايضا لكن تعينه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا وهو المط فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا لوجهين
الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى تعين التعين فيلزم تعين اخر فيتسلسل الامر الى لا نهاية

الثاني

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعنى وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين اخر فيلزم ان يكون متميزا قبل التميز
متميزا وهو مح فالجواب اما عن الاول فمثل ما مضى في باب الوجود وهو ان التعين لو كان له مهية كلية وراء كونه متعينا لاحتاج في تعينه الى تعين
زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا بامر اخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التس واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مختصة باعراض معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت وذلك الوضع والتحيز فرد اخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشئ يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشئ في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشئ بمعنى كونه بحسب نفس تصوره ممتنع الشركة بين الكثرة انما يكون بامر زايد على المهية لا في الوجود
بل في المتصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشئ خارج عنه لا عينا ولا متصورا ان يكون المهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والمهيات
فلا تابى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارجي عن غيره من الاشياء لكن العقل بما يجوز كون المتصور فيه مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف و
الاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات فهو امر عام والثاني امر باعتبار الشئ في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز زايد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت
الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر بالتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود عن المبدأ الواجب ويمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع الى ما حققناه فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او ما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشئ هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير المبالغة في ان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة او معنى عارض من المهية او هي مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغير ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شئ هي فلماذا يوجب
منع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشئ جزء تحليلي له اذ قد علمت ان الوجود كذلك لانه متحد مع المهية
في العين غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشئ بالفاعل بمعنى ان الفاعل مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود الذي
هو عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما هو محكي
لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان المهيات انما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي في الحقيقة
اشعة واشراقات للوجود القيوم واما ما قال بعضهم من اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شئ من المهية ومقومها ولوازمها مما لا يوجب
الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب ان يحمل التشخص في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص من الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص المادة الحاملة لافراده
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية
وايضا هذه الاحوال من لوازم التشخص وامارات فالتعبير عن الشئ بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها وما
وجد ايضا في كلام الشيخ من انه ليس شئ من المقولات متشخص بذاته الا الوضع مع وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع
بالذات هو نحو وجودها كما ان المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون لاجزائها بعضها
الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شئ واحد كما ان وجود الصورة الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد

وحقيقة

وحيثية واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها المخصوصة ايضا
كذلك كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما رايناه من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصا
في هذا المبحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله فصل في تعريف الفصل** وتحقيقه الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده
في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باى شئ يتم معناه ويتحصل وجوده وان
اى الاشياء يتضمنها الجنس في وجوده بالذات ويدخل في تقويمه نوعا وايها يتضمن بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا
بحثا شريفا يجب الاهتمام به وهو قريب المأخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع
ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء المهية سواء كان مطلقة او مشخصة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود
البعض فنقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة في كل فرد يتحصل منه هذا
الجزء محال فبقى ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للمهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة
النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق
مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون
الناطق علة لمخصصه ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة يقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق
فليس لان الحيوانية يقتضيه بل لان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق
علة لذاته للحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل
علة ومعلول فان مهية المعلول لامكانه يستدعى علة ما وكونها معلولة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة
والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي عجزت عن حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدي الى التطويل
فان قيل لماذا وجد لذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية ولماذا وجد هذا التشخص المعين
حتى صار علة لهذا الشخص ولحصة من النوع فنقول لاجل استعداد خاص في القابل يستدعى بل الحق ان يقال اما ما هو من فصول الانواع
المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل
واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمنقطعة او تشخص من تشخصاتها فتخصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره
من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد استحالة امشاجها اليها يفيد استعدادا
تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها لاجل تشخص المادة
باستعدادها الشخصي فاذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية فالحيوانية لنفسها الاحتياج
الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية و
كذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر **قوله** فالفصل ايضا فيجب ان يتكلم فيه ونعرف حاله فنقول
ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق الخ تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان يتكلم فيه وفي تعريف حاله اعلم ان كثيرا من اهل هذا
العلم يطلقون مبادى الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات عندما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية
الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية
او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق
والحساس والقابل للابعاد لا موضوعاتها ولا المركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم ان النطق
فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به
وهذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق
منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى ولانواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها
بالاشتقاق وهي الانواع الاضافية التي يحمل هذه المبادى على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

ههنا مبادى الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعها
المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشخاص
كل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنسها وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن
الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
على الحيوان والانسان مواطاة لانهما متحدان بهما وبجنسيهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه كيف
يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه و
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي يتركب
منها النوع بحسب اجزائه الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شئ واحد في الوجود الذي للصورة
الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشئ الواحد الصورى معنى الجنس الموصوف
بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلل العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل
بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما ح مادة
وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شئ اخر بدون فصله وهما
قوله وبذلك الاعتبار غير مقولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل اما قوله اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم
المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عن الرواقيين اما بتمام
الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراكهما في الجوهر واما بالعارض وجودى او عدمى فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز
الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد النور
عندنا مع اشتراكهما في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصوير على صفحة الخاطر فنقول كلما
كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان
الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول فيه والخروج عنه
ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصرح الفصل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك
لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا في الوجود عند هذا التحقيق تنحل
عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شئ عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون
متميزا عن غيره بفصل اخر ويلزم منه التسلسل في وجود الفصول الى غير نهاية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التميز كيف ما كان يجب
ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم به
او لفصل لنوع اخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين
في الحيوانية عن الناطق متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس يدخل في مفهومه الحيوان او يدخل في مفهوم
الناطق الذي هو الانسان ذلك ومتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته له في المهية فيكون انفصاله عنه بنفس
ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بقيد زايد ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك لشئ اخر
في شئ من الذاتيات فح يستدعى فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون بكل حقيقة شئ يشاركها في شئ من المقومات
والا لزم تركب الشئ من اجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه قال الرازى صاحب الملخص في مثل هذا المقام ان هذا لا يتخلص من الشكوك
الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ما تحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون
جوهرا فح يكون الفصل مساويا للنوع في امر مقوم له وهو الجوهر ومباينا في المهية فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر الى غير النهاية

[illegible]

فلا اخلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل انه ليس
ان للجنس وجودا وللفصل وجودا اخر ملزوما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء حيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف دقيق وهذا اخر
هذا البحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل [والذهن] الماهية اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من ماهيته اه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين ثلاثة اشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زائد و
قوله فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في حقيقة
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا او الا
جسما او الا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها بوجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بدون الجسم النامي **قوله** فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق وشيء اصلا فضلا عن ان يكون بمعنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى اخره وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذنا الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او احدهما بشرط عدم دخول الاخر
في وجوده فيصير جزءا للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مؤلفا
من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
يقسمه وحكمه ان لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا او جزءا للجوهر الانساني المركب من مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يمتاز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منهما فان الانواع البسائط من الجوهر [لها] فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فان ما لا تركيب له خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورية اذا كانت ذاته بالفعل لا كالهيولى التي يكون القوة فيها عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا حاجة اليها في الشك المذكور

ادنبد ونهايتها التشكيك ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمر **قوله** ويجب ان يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجوهر اه قد علمت تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه في دفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجوهر
مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ اه اراد بالفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب اذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس او نحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود اه لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامور لها وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات والفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والاثار وانما وجب ان يكون حد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالموضوع [المحمول] بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي وجودها بالعرض غير محدودة وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد دالا على ماهية الشيء
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزءا محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن ذلك نشات هذه الشبهة ونظايرها فقال ان الحد كما بيناه و
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا الجزئين اعني المدلول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
فاذا كان كذلك فلم يجز حمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق
حتى يكونا شيئين متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي ذو الادراك مجملا ولا يعلم ان هذا الدراك اعني ذا النفس دراك بحس وخيال او
وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم نفسه حساسة ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا للمبهم وتحصيلا للمجمل هي النفس
الدراكة فليس كون الجسم دراكا وكونه ناطقا شيئين متغايرين في الوجود ككونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده دراكا هو بعينه
وجوده ناطقا لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس دراكة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم يفصل بحواد راكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنه ما له اللمس والذوق او الشمة بدون السمع والبصر كما انه من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان فوجوده متضمن لوجود احد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شئ كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب المعنى في الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس الخ يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان الموجودات في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحاله كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم والسطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما يذكر في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الاثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الاثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الاثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة كالنباتية والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شئ ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي والحدود التي تعرف بها الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما مانحوا من نسبة ذلك الشئ اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين والخلد في نمات او زايد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام ليدل اسم العام عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالة بالالتزام لا غير وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد شعب فصله وقواه وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدأ هذه اللوازم والشعب كلها وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدأ الادراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولى بصورة الاتصال وافادة المقدار لها لكن عدم الاسم الدال على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا اي عدم الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان نتحرف في اقامة الحدود عن حقايق الفصول التي لوازمها واثارها الدالة عليها فربما يشتق اسم الفصل الحقيقي من لازمه كالحساس فانما يعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدأ الذي من شانه الاحساس وغيره من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما

مثل الماخوذا

خاصًا او رسما فلت المعرفة ثم نشعر بحقيقة الفصل الا بلازمها واحد كان او زيد وليس الكلام في هذه اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نضع ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها بل على ما هي في انفسها ومن جهة كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان اكثر ما دل البرهان على حقيقة شئ في الخارج وبنحو وجوده مع امتناع حصوله في عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشئ لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات شهادة عليه فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الاشارة اليها بالبرهان الا من طريق اللوازم والاثار هذا ما وعدناه في الجواب عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرده بل يريد ان يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شئ متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شئ متضمن للجسم النامي لا امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل بنحو من الوجود يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شئ لشئ خارج عنه لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة ببسط لا يتوقع مزيد فايق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا نقله مقتصرا على اشارة خفيفة الى موضع الخلاف مع الشيخ وضعف جلاله وقد تحاشينا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله** فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاده اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر فاحق الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شئ واحد بالعدد كما سيجئ ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شئ بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على ان يكون وجود الصورة وجودا غير خارج عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الاخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره الذي هو امر عدمي فجهة الوحدة فيها في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليها معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما وقع الحمل فقوله ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اي ليس واحد من المادة والصورة هو الاخر ولا المجموع شيئا واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها نعم لما كانت المادة ناقصة الوجود في حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فصح لاجل هذا ان يقال ان وجود كل من المادة والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة فحصل منها شئ واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن مهيتها ووجوداتها عارض لذواتها الثالث

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه وحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته منشأ صدق الابيض عليه واما الة القبول و
الانفعال فهذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام هويتها ووجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل على بعض ولا مجموعها محمول على واحد من اجزائها حملا هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا الاصور ولا اعراضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذي هو لحوق الاشياء به هو الذي بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذه الشيء منهما اه يريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مرددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء
الوجودات كل منها في الوجود يكون هذا الشيء لا ان ينضم وجوداتها بوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا في الوجود وناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون متضمنا منه بحيا في وجوده هذا النحو من الوجود معينا
فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا غير ذلك في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية
وجود اخر وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لان يقارنه اه اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف ههنا بالذات لا بامر خارج لوضوح
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منهما
ولا في ان كلا منها له معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المقال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية اذ المقدار معنى واحد من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة
لا يكون في الوجود مجردا بهذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط ولقسيميه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعينه ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها الا بالخصوص والقابل للاقسام محتمل في ذاته ان يكون متصلا او قبول انقسام
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك الشيء فالمقدار
الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الخيال لكن العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه في جهة
او في جهتين او في ثلث جهات لم يضفه على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل
للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد او بعدين
وبالعكس وكون هذا المقدار مقدارا بعينه هو كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية يسهل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق
لحملها مطابق لصدقها ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثيرة ما اه يعني في الاشياء التي مضى ذكرناها فيما **قوله**
مضى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا فانه جنسه وفصله موجودان

بماهما

بماهما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت
فيه كثرة لا محة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر
المحصل لا يكونا الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لكن
ذلك بانضمام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي
على هذا الوجه اي بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان في غير البسايط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم ايما كانا وان كان فيهما الخلاف باعتبار
المبادي **قوله** وانه فان كان مختلفا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد اه
يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحيدهما وجودا وتكثيرهما حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلفا بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير الثلثة والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيما تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم يتنوع
بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء وبالجملة لا يمكن للجنس وجود غير وجود الفصل بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالنفس او له تركيب في طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
فوجه كما يذكره والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء الحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
للجنس فقط انه حد ولا للفصل حد في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما احد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود و
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا يندرج في ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية ناعتة لطبيعة واحدة موجودة فانها يحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها
وتحدها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان بانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشيء هو الناطق فالمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منهما معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك
كثرة في الذهن من امور كل منهما غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لا انه جوهر
ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وباعتبار
الاخر غيره ويكون سببا مؤديا اليه كاسباله **قوله** ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل
الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مؤلفا من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اي ليس مؤلفا منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل محمولان عليه بانه هو
لا انهما شيئان متغايران في الحقيقة المحدود الذي هو الانسان متغايران للذي اجتمعا فيه فان الحد يجتمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدها بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما بحسب

مفهوم

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق
كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشئ الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق
لا يريد بان مفهوم الحيوانية فيه مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل متحصلا بوجود النطق فالحد والمحدود
وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شئ ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما اجزاء
له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل
واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم
الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع
على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير
الكل وهو امر ثالث لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو
شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل
والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا لاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل
كل منها او جميعها عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه وما
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها مما ليس كذلك والفرق بين
حدود البسائط والمركبات وما يتوط بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجئ بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف الخ ان من الامور
التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها
بسائط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين مهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات
الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك
ايضا كون الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشئ قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي
محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها يتناوله تناولا اوليا
حقيقيا اي تناولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة و
صورة ففي كل منها زيادة على المحدود فلا يتناول لها حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر
وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيؤخذ الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة
والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا
المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة كونها
متعلقة الوجود اما انها بغيرها واما جزءها بغيره فذلك الجزء فهي لا يتحد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها
زيادة على ذواتها المحدودة اما الاعراض فلان ذواتها وان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان ما جزؤه الجوهر على طريق الحلول
فهو جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بالجوهر لانها حقايق ناعتية والمركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في
حدودها تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء المركب فلا بد من اخذه في حده بما يدخل في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا
في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه
الغير المتداخلة فحد المركب من جوهر وعرض مؤلف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير فظهر ذلك عند تحليل

الحدود وردها الى متضمنات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا في حد المركب مرتين ولا يكون في ذات الامر فههنا ايضا للحد زيادة
على المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغي ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اي كون بعض الحدود مشتملا
على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لا بد من اخذ
الانف في تحديده فاذا احذت الانف في حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على
الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة بشئ كالجواهر البسيطة او يكون حدودا
على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشئ سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي
ان لا يقتصر في الحد للشئ على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه
الجهة والحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات الشئ المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يفرض بازائه اسم حدا لكان
جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود في هذه المركبات والاعراض
ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك ما اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشئ ومهية الشئ
حده لان المراد ههنا ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا صح ان يق ان البسيط
مهيته ذاته اي حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شئ قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته
بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة و
الصورة ليست مما يقابل حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هي الصورة ما هي فحدها
ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشئ وحده يدل على ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة في حده مرتين بوجهين احدهما
كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها مما يتقوم الجزء الاخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد تضمن
المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة انما هي
جزء من المهية يعني مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية في المركبات و
المهية في البسيطة وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين
المهية في المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثاني ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزءا من المهية في المركب
وليس جزءا منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط نفسه اي حده يقابل ذاته بخلاف المركب لان
في حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها يقابل ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من
ذات المركب واما الثاني فلان مهية الشئ ما يكون هو ما هو والمركب ليس جهة هي ما هي بمادة وصورة كيف كان بل بمادة وصورة
مقارنة لها او كون الصورة مقارنة بمعنى ازيد من نفس الصورة وذات المركب في الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع
هو المركب لا غير والمهية هي كون الشئ مقارنة المادة اي كون المادة والصورة على وجه الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ما
يضاف اليه هذا التركيب في المادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اي هي مجموع
المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففي المهية زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التي في المركب **قوله**

على الزائد المعنى بين الهيئة والصورة فانك اذا تبينت ما هو الفرق بين الذات والصورة فيها لان لها زيادة على الذات واللازم زائدة

فللجنس بما هو جنس مهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي بما هو مفرد جزئي مهية بما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكانه
كان المط فيما مر ان الحد والمهية في الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قولها عليها على سبيل تشكيك وتقدم وتاخر
والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط والمفرد ايضا له مهية بمعنى ما به
الشئ هو ما هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد
انه مركب اذ قد علمت ان للمركب حدا لان حدود المركبات على وجه اخر اذ فيها زيادة على المحدودات بخلاف حدود البسائط حيث انها
يقابل ويوازي محدودها واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يق في جواب ما هو لان المقول في الجواب عنه امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف
من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس في شئ منها اشارة الى شئ معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شئ لم يكن حدا له فقابل

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كحركة او اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويحصر في حد المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة و
النعوت والاوصاف لا يكون الا معاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الشركة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلي بكلي اخر قلة الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان آ معنى كليا كالكاتب
ثم اضيف اليه معنى اخر كالضاحك قلت الشركاء ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع النقي الى الف الف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد واما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت او كثيرة ولا
يمكن معرفة الا بالمشاهدة الاشراقية والاشارة الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذي
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه فرعون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او في زمان فلان الملك وحكم فلان ايضا
حكمه وكذا الكون في الزمان فكان في المجموع ايضا احتمال الشركة على كثيرين الا ان ينتهي الى الاشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فان زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا هذا الوصف مع تشخيص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني ايضا كلي محتمل للشركة اذ العقل يجوز عدة كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا الى ان يستند الى امر شخصي فح ان كان الاطلاع عليه بالاشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وان كان غير ذلك فلم يكن الشخص بهوية الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند اليه
شخصا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بذاته بلا انتشار كثيرة له لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس للعقل سبيل على رسمه بخصوصه ولم يعرف متى تكون و
متى فسد واما القسم الثاني فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق او وجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كلي فلم يكن هذا حدا حقيقيا
فان الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته من جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وانما يعرف بلقب او اشارة حسية او علم شهودي او نسبة الى امر يعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر في ان الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد ان تشخص الشيء بما هو نحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لان هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها الا المهيات والطبايع الكلية والواقع في جواب ما هو اقول كلية فالوجود لا مهية له بهذا
المعنى وانما له المهية بمعنى اجزاء ما به الشيء هو هو فاذا قيل الوجود مهية عين هويته اريد بها هذا المعنى واذا قيل الاشياء ذوات
مهيات مهياتها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدودات
الصادقة عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود مما له افراد كائنة فاسدة لم يكن صدق الحد على شيء منها دائما بل صدق عليه متى
وجد وكذب متى فسد فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم به من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه الا اتباع الظن دائما او بنحو اخر غير التحديد العقلي كزيادة اشارة
او مشاهدة حضورية فيصير بتلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا لا معلوما بذلك الحد فقط
ان له حده فلم يكن الجزئي محدودا بالحقيقة اذ المحدود بالحقيقة ما يكون صدق حده عليه تعينيا دائما فمن اراد ان يحد الجزئيات
الفاسدة فقد ركب شططا وتعرض لابقائها وفي بعض النسخ لابقائها فقد ثبت ان لا حد للشخص ولا مهية له بمعنى ما يجاب به عن
السؤال بما هو فيكون قول المهية عليه وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل مباحث
لمن النظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وانما هو للمهية او لذي المهية ثم ان عرضية اجناس الاعراض و

وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون
القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول
الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني ان الحد انما يكون للذوات المهيات التي لها وحدة
طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او لا كالثاني
الابيض فليس له حد غير حد وباجزائه كالاوجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب في اوائل المقالة
الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا يحد فليترك الان ذلك فعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود وفي
نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فهنا ان اطلاق الفطوسة على
تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص به لغة العرب لاجل زيادة الافصاح الذي فيها فسموا هذا التقعير
فطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير هو نوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انحناء الظهر والقد
حصارا والقدم المنحني احمص ولهم ان يسموا تقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات
وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقوس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى
مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وضعية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات و
حدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة لمعنى
في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقع على المهية النوعية وقد يقع على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا يتم نوعيته
الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى
الثاني فلا فائدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان
طبيعتها النوعية وصورتها العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب
انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح
ان يحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نفسه نعم
قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا
المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي
معتبرة حقيقية نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء
ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات
فليست مهياتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بموجه لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القائمة بمادة
كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب يشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب و
مرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة الى المادة لانها متقدمة
على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة
للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وانفعالها وانفعالاتها و
مثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهيات
والحدود واما الثاني فقولنا ان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اقول هذه الوحدة ليست في حده بالتقييد
حادثة ولا زائدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة منغمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء
بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة
الجنس الى الفصل في التقرر والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم

الى المادة م

لا مفهوم الحيوان وقولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل لا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما فى الذهن وهما فى الخارج واحد وحال المادة والصورة فى الوجود شبيه حال الجنس والفصل فى التقرر فان المادة تارة يوجد فى الخارج لا بهذه الصورة وتارة بهذه الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعى فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادى ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتى النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسى ومن الاخر المعنى الفصلى ويجعلهما حدا للمركب ومهية له من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكرير وتثنية للمادة السادس ان قوله للجنس مهية وللنوع مهية وللفرد الجزئى ايضا مهية كلام مغلط توهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل فى الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا الشخص **قوله** فى مناسبة الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** ونقول ان كثيرا ما يكون فى الحد اجزاء هى اجزاء المحدود وليس اذا تاملناه اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزءين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه متحدان معه فنقول له ليس اذا لم يكن الجنس والفصل جزء للنوع جزءا اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هى ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة لها وذلك من احد صنفى الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذى فى الاعراض فهو فى الكميات متصلة كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء فى المتصلات بالقوة وفى المنفصلات بالفعل واما الذى فى الجوهر فهو من الاجسام التى لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامى والحساس جزءان للحد **قوله** فظاهر الحال يومى الى ان ما لما كان الحد بالذاتيات وهى اقدم من المحدود ولكن كثيرا ما يتفق ان يكون بالعكس فيكون المحدود ما قدم من اجزاء الحد كما فى تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور انما يحد الاصبع يحد بالانسان الذى هو كل له ولا بالاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدايرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعة من الدايرة ولا يحد الدايرة بالقوس والحادة جزء من القايمة ولا يحد القايمة بالحادة فهذه الكليات يقع فى حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء فى حدودها كلها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة فنقول ان هذه ليس شئ منها اجزاء المحدود ومن جهة عينه اه يريد بيان اللمية فى كون هذه الامور واقعة فى حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة فى حدودها اعلم ان اجزاء الشئ قد يكون اجزاء لمهيته وصورته الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية ولاجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهى التى لا بد من تحققها فى تحقق الشئ اينما وجد الشئ وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كمال ذاته وتمام خلقته والتى يقع من الاجزاء فى حدود الانواع انما هى اجزاء مهياتها وهى المعانى المحمولة عليها المتحدة معها فى الوجود وقد علمت ان الوجود بالقياس الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة فى التحديد فضلا عن الاجزاء التى لا مدخلية لها فى اصل الوجود وقوامه بل فى كمالية الوجود او فى كمالية الوجود او فى حسنها او فى زينتها فالاول كاليد والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع فى حدود كلها لانها ليست هى اجزاء لموضوعاتها من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هى المركب من الحيوان والناطق ومهية الدايرة هى الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزءاها انما هما الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القايمة هى السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالاخر

قوله

فليس الاصبع جزء من مهية الانسان ولا القوس جزء من مهية الدايرة ولا الحادة جزء من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد ورجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القائمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او هيئة بعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية فهى انما كانت اجزاء لموادها لا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب فى الخارج من البدن والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهى نوع بسيط فى الخارج لكنها مركب عقلى من مادة وصورة عقليتين فالسطح مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعنى هيئة الزاوية القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية فى مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات يحدث فيها شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الات وادوات هى شرايط افعالها ومبادى استكمالاتها انما لا دخل لها فى اصل المهية والصورة الانسانية بل فى الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيواتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة والزاوية فالانقسام لسطحها ومادتها العقلية الذى يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق باستكمال المادتهما بصورتهما اعنى الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القائمة ولو كان الانقسام الواقع فى المادة السطحية الى القسى والزوايا الحوادّ مما يتعلق بها استكمال صورى لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسى وكل زاوية ذات اجزاء هى زوايا حادة وليس كذلك وليست هى من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام ومن تلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجرى مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج فى الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل ليستعمل مادته البدنية اذا تمت لحواله لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التى هى للمادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها فى اصل القوام ليس مما يوخذ فى الحد البتة فهذا هو السبب فى عدم وقوع هذه الاجزاء فى حدود ما هى اجزاء له وبقى الكلام فى علة وقوع تلك الكلات فى حدود اجزائها فاسمع لما يتلى عليك **قوله** لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعنى ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للماهية ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هى مادة مطلقة ولا بما هى لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا يناسبه ان يكون ذلك جزء له ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت فى مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يؤخذ فى حده المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يؤخذ الدايرة فى حد القوس وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يؤخذ صورة هذه الكلات اى مهيتها النوعية فى حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت فى حدودها ولا التى وقعت فى حدودها مما يفتقر اليها فى اصل قوامها او فى قوام مادتها بما هى مادتها على الاطلاق بوجه وانما الافتقار اليها فى شئ زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر فى قوامها الى هذه الكلات لانها ناشئة عنها بوجه فلا جرم يؤخذ فى حدود هذه الاجزاء **قوله** ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع فى الانسان جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث اه لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهى انها ليست اجزاء لمهية ما هو الكل ولا لمهيتها من حيث اصل ذاتها وصورتها ولهذا لم يقع فى حدودها تلك الكلات انفسها لهذه العلة وانها وقعت فى حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه جزء موجود بالفعل فيما هو كله وهما جزءان موجودان بالقوة فيما يقاسان اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل فى الانسان الشخصى الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده لا بد ان يؤخذ الاصبع فى حده وكذا لو اريد رسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يؤخذ الاصبع بذاته او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافى قولنا سابقا ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد مما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فزيد مثلا له حد

من جهة انسانيته التي هو اصل مهيته ولحدّ من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد و الرسم لا يكون الا بتصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان و قد علمت وجه ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي و الشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه شخصا كاملا و الثالث ان الانسان المط واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه و هذا كما يوخذ في حد احد المتضايفين ذات المضاف الاخر مع سببية الموجبة للاضافة بينهما و الامر الثاني يختص بهذا المثال و به يفترق عن الباقين لان هذا القسم هو الانسان الكامل من الجمل و الكلات التي يجب ان يكون الجزء فيهما جزءا بالفعل لا بالقوة و اما المثالان الاخران يعني الدايرة و الزاوية القايمة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل و كيف و يجب ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت الوحدة بسطحها اه لما فرد الفرق بين المثال الاول و بين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل و فيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا اعلم ان الاشكال السطحية و ما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها و اقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير و السطح و غيره الاتصالية فيدلت ذاتها الشخصية و لم يبق ذاتا واحدة موجودة و الشيء المعدوم لا يكون له جزء و لا بجزئه كل فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة و التشبيه لان اشبه الاشياء بان يكون جزء لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء و ايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا و ايم المتصل المقداري و ان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير ان يبطل ذاته و كذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة و القايمة يختلفان في شيء و هو ان قطعة الدايرة لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين و هما الدايرة و القايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوما اضافي و في الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها خارجا او يعتبر فيها و هما قطعة و اما في الحادة فليس من شرط وجودها و لا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قايمة تضاف اليها تلك الحادة بانها جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة و كونها حادة و ان كان امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب وقوعها من وضع احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه الامور من باب الاضافة و ان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القايمة بالفعل لخفائها و غموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية و جسمية و السطحية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا و هي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفتهما و لكل من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتي التحديب و التقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة التلاقي و تقعيراهما الى خلافها او بالعكس من ذلك و للمختلفة قسمان و لكل من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة و الحادة و المنفرجة و اما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط به سطح واحد مستدير منتهية الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة و هي ايضا كالسطحية ينقسم الى قايمة و حادة و منفرجة و القايمة منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على الزاوية حصل منه مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحة لكونها اظهر و اشهر و حاصل ما لا حد ان يقول في لمية كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر و ميله اليه و الميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما و توسطه كانحراف المزاج في الحرارة و نحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسطة في الميول الى كيفيات الاطراف المتشابه بالخالي عن تلك الكيفيات لتوسطه بينها و هكذا حال القايمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه و لا اليه بخلاف غيرها من الحادة و المنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مايلا اليه من جانب و مايلا عنه من جانب و لذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة و المنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القايمة حيث يحصل منها عند

اخراجهما

اخراجهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غير ذا ميل و لا مختلف الحدود و الا فانه يصلح ان يقاس اليها و يحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة و المنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال يكال بها و يعرف حال غيرها من الزوايا و اقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة و اما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين و هو ما يحدث به في جنبتي الخط زاويتان و قوله و كان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة و القايمة و المنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى خطين متصلين ايضا على استقامة فاذا لما كان الميل مطلق لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون بهذا الميل محدودا عن شيء هو لا محة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخطوط اليه لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بها بوجه و اما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة و اما الذي يفعل مع الثاني زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل حادة و اما الاول فلا يحد به شيء لعدم اتصاله و اما الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض مايلا عنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم و لا ميل الخط الواحد عن نفسه و كذلك الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايف عنه قد يحفظ الانفراج و الوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتا كالمنفرجة فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى و فيهما زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي و قد يؤدي الى حصول القايمة و الحادة و قد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و لاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فبقي ان يكون القايمة اصلا يعرف و لا ثم يعرف غيرها بها لان قوامها يبطل و لا يحفظ مع الميل عنها فيتعين القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر و الحادة هي التي ميل خطها الى الاخر اقرب و اكثر من ذلك الميل الذي لخط القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القايمة لو وجدت و المنفرجة هي التي ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** و ليس يعني بها انها بالفعل موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا و لكن القايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس و الحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل و هو القوس اذ ما لم يكن دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك و هو ان تعريفها الحادة بالقايمة بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة موجودة لها بالفعل فيصح تعريف الشيء بما له حصول بالفعل و لو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل و قوة و عدما فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل و البعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لذلك و اما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده و لا قوة وجوده التي بالفعل و لا القوة التي بالقوة فان تلك الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية ففي الحد و التفريعات يكفي كون المحدود به و ما يجري مجراه حاصلا بالقوة فالحادة انما حدت بقائمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يحد بنظيرتها من الحادة و لا بامر غير حاصل و لو بالقوة **قوله** يريد وجه اخر لبيان كون القايمة اصلا معينا يعرف به حقيقة الحادة و المنفرجة فان القايمة تتعين افرادها بالمساواة التي هي اتحاد في الكم و المماثلة التي هي اتحاد في المهية النوعية و لما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء و من باب الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم عين اتحادها في المهية النوعية او مستلزم لها و لهذا جمع بين المساواة و المماثلة ثم عطف عليها مطلق الوحدانية المحتملة للامرين و بالجملة للقايمة وحدة ما و اقلها المساواة بخلاف الحادة و المنفرجة فانهما خارجان عن المساوات فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد و الناقص و الاكبر و الاصغر اذا الاكبر عبارة عن المثل و زيادة و الاصغر عبارة عن المثل الذي نقص عنه شيء منه فبالمماثلة يعرف الزيادة و النقصان

وقوله

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال
الحادة هى اصغر زاويتين مختلفتين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق والتفتيش
راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين فى حدهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما
فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن فى اصل التعريف
نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخطان ما يلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون
اصغرهما على المحدب حادة ولا اعظم ما على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع فى جهة
فى جهة التحديب او اصغر وهو الواقع فى جهة التقعير كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة
من الدايرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدايرة وقطرها فى
فى مقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهى اصغر من القايمة بما هى احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومنها فى
محدبها هى اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدايرة غير المنتهى الى المركز حدثت زاويتان مختلفتان ليس الواحد
المتشابه فيهما قايمة والله ولى التوفيق وقوله ثم يجب ان نتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره فى اوايل كتاب المنطق من مباحث الماهية

قوله

ولجزائها **المقالة السادسة** المقصود فى هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها بحسب ضدها
وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات فى الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك
الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادى للشرور وبيان الفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضرورى وانها باى اعتبار غاية وباى
اعتبار خير اما حقيقى او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اى الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق
بما ذكر **قوله** فصل فى اقسام العلل واحوالها اى تعريف كل من الاقسام واحواله على سبيل الاجمال وقد تكلمنا فى امر الجواهر و
فى اعتبار التقدم والتاخر فيهما اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا فى معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذى هو حقيقة الوجود
بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك فى المقالة الاولى ثم شرع فى بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التى هى
كانواع من الجواهر والاعراض وهى كانها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك فى المقالة الثانية للجوهر وفى الثالثة
للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذى هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود فى مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته
وذلك فى المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهيتها وحدودها ومطابقة حدودها للمحدودات وذلك فى المقالة الخامسة فالاليق
بهذا الموضع ان نتكلم فى احوال العلة واقسامها التى هى اسباب وجود الجواهر والاعراض وماهيتها المركبة ولانها يناسب مباحث الماهية
فان العلتين المادية والصورية مناسبتان للجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها
فى هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادى الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه
واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشئ الذى يحصل من وجوده وجود شئ اخر ومن عدمه عدم شئ والثانى ما يتوقف عليه
وجود الشئ فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثانى ينقسم الى تامة وهى العلة التى لا يتوقف المعلول
على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهى ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك محض ولا سيما يذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثانى واقع على
الكل **قوله** فنقول انا نعنى بالعلة الصورية العلة التى هى جزء من قوام الشئ التى يكون بها الشئ ما هو بالفعل وبالعنصر
الى اخره العلة اما ان يكون جزء الوجود الشئ المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتى هى جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشئ موجودا
بالفعل وهى الصورة والى ما به يكون الشئ موجودا بالقوة وهى العنصر والتى هى ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود
الشئ وهى الغاية او ما يكون منه وجود الشئ وهو الفاعل فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر فى
تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشئ موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفى تعريف العنصر

بدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان هاتين علتان للماهية لا للوجود كما صرح به فى الاشارات وفيه نظر كما
ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذى ليس يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار
التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها فى الماهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة بينهما
ولا سببية ولا مسببية وذكر فى تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية
ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة متى
كانت لازمة للماهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصرا لتلك الصفات حتى انهم جوزوا الاجل ذلك كون الشئ
الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجرى مجراه هو الذى هو الذى فيها قوة وجود الشئ اى امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التى لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشئ المباين ويسمى ما منه الشئ المقارن
باسم العنصر فى المادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع فى اسم
العلة المادية لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة يختلف
نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منهما والاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق
موجبا لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما مر بيانه فى بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم
الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه فى كلتا المبدأين بالصورة وسيتضح هذه المعانى
فيما سياتى من الكلام **قوله** وبالفاعل العلة التى تفيد وجودا متباينا لذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول
محلا لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس
عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه
الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته
بل لما يعرض الطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه فى مستانف الكلام والثانى ان الوجود الذى يحصل من الفاعل
الطبيعى المقارن من الامور التى لها صورة فى الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا
او شرطا او مقربا او قابلا منفعلا فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده
بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر عنه من الحركات
والاستحالات وفى الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا
بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور
الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة
بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا
اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم
الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو سبحانه فاعل لتلك الصور الحاصلة فى ذاته من ذاته فاين المهرب من تجويز
اقتران الفاعل لما يفيده فى بعض الامور وليت شعرى ما الذى يدعوه ويضطره الى هذا الهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك
انه يلزم من كون الشئ فاعلا لما يلحقه كون الشئ الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك
بمعنى القوة والاستعداد المنافى لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة
من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعنى بالغاية اه هذا تعريف العلة الغائية و
يقال لها العلة التمامية وسيجئ تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما بعد الكون قوله

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فقوله يريد بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او
ما يجري مجراهما بان يقال العلة للشئ اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشئ بالقوة او الذي به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشئ وهو الغاية او لا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله المتم اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل الاجزاء للشئ غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء للمركب
الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود
في شئ هو متحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فبالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها للصدور وبعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار
متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت
اليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون
المادة علة لما يلحق عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض وما شانه التجدد منها فهي بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم

قوله

كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وابتناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي تكون علة للمركب
وان كان ماله ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى
المركب في معنى هذه العلية مجرد كونها جزء ويشترك في هذه المبدائية جزء المهية الصنفية بل جزء المركب الذي لا وحدة له اصلا
كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانا يشتركان في
في كونها علة لما لا يباين ذاتها ذاته لكن هي باحدى الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل يفيدها
الوجود في هذه الجهة شئ ثالث هو المفارق منهما لكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوحد ولا هذه العلة اعني الصورة
ثم شريكها يقيم ذلك المعنى الاخر اي يقيمه بالصورة فيكون الصور بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة
باعتبار فهي للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهي بما هي صورة مطلقة جزء لعلة
فاعلية مثل احدى الدعامات لا بعينها الممسك السقف بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالمحرك
الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من اثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منها
ومن المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكره ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لانه اذا كانت

الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر يكون هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار
ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب مهية صنفية وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزء ما يا علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما التوسطي
للمركب على وجه تقويمهما الذي بلا توسيط فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة مادية في
ذلك له قوله والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر من ذاته ويكون صدوره اه يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو علة تفيد وجود الشئ اخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشئ معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شئ واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشئ ما لا يكون له في ذاته ذلك الشئ
والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل ذاتا
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي فاد من ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل داخلة فيه
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة
قابلة للصورة الطبيعية التي تفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي تستعد لصورة ما وتحمل قوة
قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستلزمها وكذا الصورة التي تتصور بها المادة وتخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعد لها وفيها امكان وجودها قوله وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المفعول اه لما علمت ان كلا من الفاعل و
القابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شئ لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر

قوله

عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله اه يريد بيان
ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشئ لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون
صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل لشئ من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشئ بعدما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللالحوق به حتى يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشئ الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا الاعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شئ من اجزاء علة وجوده او عدم فاعله بما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا و
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم من حيث
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بوجه فكون
هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول اه **قوله**
هذه مغالطة نشات من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء هو الذي يمكن اعتبار ذلك الوجود
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونه امركبا اعتباريا ما الاسبب وجودياله الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علة واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس بحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس بحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا ان لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون للشيء وجود اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشيء والممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا احدث ووجد تحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشيء انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو مح ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا بجواز العدم على الباري تعالى لما فرض عدمه
وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث ما لا يخ اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضى لوجوب الوجود
هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبه لها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
واما صفة من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شيء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يق ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
الحدوث لانا نقول فح رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات **قوله**
لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين حقها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
بذاته بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي فرض كون المهية بها واجبة بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

وعلى الثاني
للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة هف وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجود
الحادث فيكون هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام
في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يكتسب بسببه شيء اخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء
خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحادثة مفتقرة الى علة خارجة من ذاته والقسم الثاني
يوجب كون الموجود الحادث في البقاء انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المط بكل من هذين القسمين والذي بقي من الاقسام
الثلثة استقامته وظلفا **قوله** على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا اه هذا وجه اخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر
عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر
عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو في
عن الشرح **قوله** والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا اه الجمهور يظنون
ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل الذي هو
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن
الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حقيقة كونه فاعلا هو
ايجاده بالفعل المفعوله لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا ضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم له مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة
التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشيء فاعلا يستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا فح يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة
فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق **قوله**
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزمهم ان اه يعني يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء موثرا في شيء بواسطة لحوق حالة
غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعليته عن طريان حالة اخرى
وصفة خارجية عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل
نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي
هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجايز ان يكون بعض الفواعل منفعلا اذ ليس كل
ما ينفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة فهو حالة من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك **قوله** فاذن ظهر ان وجود
المهية يتعلق بالغير من حيث ما هو وجود لذلك المهية اه لما ابطل كون كل ما له مهية امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث
كونه وجود المهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان
من لوازم المهية الذي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره
بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة
الى المفيد فالمعلول الدايم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دايما ما دام كونه ممكنا موجودا **قوله** فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من
ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

لا بقاء الوجود والوجود الباقي
وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل
لما كان هو الوجود الحادث
ح

عن كونه فاعلا بالفعل م

مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذى مر في الفصل السابق من كون المقتضى للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المرتب على الفاعل هو الوجود نفسه لا كونه حادثا يكفى في اثبات هذا المط لكن الغرض اذ الما اشتبه على الجمهور في ذلك وخلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذى يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد المنار
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فما قيل او لوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التى بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام
امر اخر والفاعل الذى يكون فاعليته بنفس ذاته والذى يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اى اعتبار اخذ
فالفاعل الذى يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما لانه
مصحوب الفاعل بالذات كما يق الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لانه معلول له بالذات امر اخر يلزمه
ما نسب اليه بالعرض كما يق السقمونيا انه مبرد للزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطى الصحة مبدأ ادفع من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعى
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره فليس الاب علة للابن ولا النار سبب النار كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهى بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ولقوله أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقى الذى يبقى بعده
الفعل كالاب والزارع والمورى للنار اى محصلها من الزند بضربها المقدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسب اليهم فعل الامناء والحرث والايراء لكل واحد منها نحو من الحركة لا غير والحركة لا تنفك عن المتحرك
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله
وكذا الامثلة التى ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثوانى المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركات بدنه علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاته علة لانتهاء هذه الحركة وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذى
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احالت
منها نارا اخرى فانها علة بالذات للتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتدت سخونة عنصر الماء
فصارت الصورة المائية المعسوقة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامى فاذا بلغت
شدة التسخين الحد الاينا سب الماء بطل استعداده لقبول الصورة المائية وانحفاظها بالفعل فانقلبت نارا بافاضة المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذى يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الاقاويل والمعاليل بما يسبقه مقدمات هى اما علل بالعرض او معينات او مفتقرة
هى الى معينات فالتى هى علة بالذات يجب ان يعتقد انها باقية مع معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما الطبيعة المجتمعات المثبتة لهما على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلى الفاعل للطبايع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة لحصول الولد فهى اقتران صورته بمادته وهما السببان الصورى والمادى
والسبب الفاعلى لهما هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهى ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها
بزوال الاستعداد لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيد هذا المطلب ما قال المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا **قوله**
واذ قد تبين فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما يشير الى هذه العلة يعنى لما ظهر لك ان العلل قد يكون بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لاحد ان يقول ان القوم ذكروا في بيان ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هنا من علل متعاقبة غير مجتمعة ولا متناهية

يكون لا متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك ينافى قولكم فان كل علة مع معلولها وينافى ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا اقتصينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض وانا قالوا وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التى هى علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
مما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهى ايضا الحدوثها وجب وجودها بعد ما يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير عللا موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة يعنى ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهى الى ما لم يتبه وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شئ وهو ان هذه التى بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آهذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في آن واحد فيلزم تتالى
الانات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو ح كما مر في مباحث ابطال تركيب الجسم من الاجزاء الفردة ونعنى تركيب الزمان
والحركة من الانات والاينات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلول له في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذى حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط المط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد لها
من علة لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمرارى متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تغيرا من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة منه حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة وبالجملة ليست حالاتها المتجددة في آنات متتالية متشافعة
بل كلها شئ واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسبة ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث وجزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هى علة لها امرا متغيرا غير ثابتة الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا منفاصلة الوجود متتالية ومنشأ كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هى السبب الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكالات وما يجرى
وما يجرى مجراه واعلم ان الكلام عايد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التى بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فبحسب استمرار
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عايد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى حركة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهى من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذى هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشئ الذى عرض لمهيته الحدوث من حيث معروضية له والحركة ليست كذلك بل هى
حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لشئ لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ونحن اذا راجعنا عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذى يتجدد اما المعلول الذى هو نفس

مهية التجدد والتغير فلا بجعلها يحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الذاتية الدائمية وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمية فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات لا ان قوله لكنه غير واف بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعدة من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة فهي امر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دايمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما المهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورتها الطبيعية الوضعية غير باق بتشخصه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني القريبة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة ما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي حارت فيه عقول الدهماء وخرست في بيانه السن الفصحاء ما الهمنى الله به واوتينا من الحكمة بفضل ربي هو ان الامر المتجدد الذات في الهوية هو نحو الوجود الطبيعية الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما في الاشد والاضعف فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها وان كانت زايدة لمهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام التشخصي لا يكون الا متدرج الحصول لست اقول ان مهية يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع بمهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل في تلك الاشكال مبني على الاشتباه بين مهية الشيء ونحو وجوده وقد ذكرنا مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه يتشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع القول فيها عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره ههنا فيما سياتي في الشفاء واشبع مما ذكره **قوله** فقد بان وصح ان للعلل الذاتية التي بها وجود اه يعني قد صح وتبين ان العلل على ضربين احديهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت غير تامة او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منهما بحيث يجب بها ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني فبحيث يجوز تقدمها على المعلول وبقاؤه بدونها لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى نهاية بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد استعداده الى غير نهاية **قوله** واذا تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء اخر دايما كان سببا له دايما لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة وان اثر العلة هو الوجود بعينه لا الحدوث الزماني وان العلة المقتضية له بالذات هي السبب الذي يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذي هو بالذات سبب لشيء سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود فهو سبب له

دايما ما دامت ذاته موجودة فان كان شيء من الاشياء الذي هو سبب لوجود شيء اخر دايم الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بعموم العلية واسمها لانه ازال عن مهية الشيء مطلق العدم وافاده الوجود الدايم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا فالابداع هو تاييس الشيء بعد ليس مطلق اي ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجي بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتي اعدام خارجية بخلاف المكونات بحيث لها اعدام خارجية قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم في نفس الامر بل بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذي في الواقع هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهي ان امكان العدم للمعلول الاول مع امتناعه على الواجب بناء في التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضي امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو محال ولا يجدي ما ذكره بعض المتاخرين بان الذي يلزم هو امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي انما المنافي له الامكان الذاتي لان الامكان الذي بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التي لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يقال للمعلول وجودا ومهية فالذي منه متصف بالامكان هو مهيته وهي مما لا علاقة لها الذاتية مع الواجب ولا لزوم والذي منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب الوجوب بسببه الذاتي ولا امكان له من هذه الجهة بل من جهة المهية فبالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التي يقال لها الحدوث الذاتي بان المعلول له في حد نفسه اي مهيته ان يكون ليس له وجود وله عن علته الموجبة ان يكون له وجود والذي للشيء في نفسه اقدم من الذي عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتي لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتي اي التاخر عن العدم الذاتي فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتي حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود فالمهية تبع له كما استقر عليه راي المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال الوجود والجواب ان مهية الشيء وان كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها ويعتبر لها احوالا فاذا لوحظت المهية في نفسها يحكم عليها بتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان وبعده الحاجة الى العلة في الوجود او العدم وبعدهما مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هي المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها في نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج الممكن في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك المسلوب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه كما ان المتاخر بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالزمان متصفا بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا

الوجود كان لم يكن فيها

نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض فهو مح
اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير مح كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له في مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي بهذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره
اقول انما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب المهية فهو ان مهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الموجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ما سئلت ولو بطرفي النقيض على ما
الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شيء هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على ساير الاتصاف الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فليقدمه على ساير الاشياء صح عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على ساير الصفات الذي هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان المعلول في نفسه ان يكون ليس اي له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان مهيته يقتضي العدم في الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي تلبست به في الواقع فاعلم هذا واما الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما في مرتبة العلة فهو صحيح اذ العلة الموجبة للشيء هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون عادما له نعم لما كان وجود
المعلول متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذي يسلب عن العلة هو النقص الذي هو امر
عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره
لان سلب السلوب والاعدام صادق على الوجود والمتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما مطلقا في مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق في مرتبة
مهيته على ما مر في الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فهكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من
من مراتبه فقوله نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره ان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شيء فاذا كان نقيض وجود الشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا المهية في تلك المرتبة
موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها موجودة بل قولنا ليست المهية فيها بموجودة
فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لساير الاشياء التي ليست ذاتها
ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بالحمل المواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين في شيء من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شيء لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء في مرتبة
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان

فمرتبة

في مرتبة ذاته بموجود صادقة السالبة ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو موجود فيها كاذبة السالبة فلم يلزم ارتفاع النقيضين
لا في المفردات ولا في القضايا وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقق الطبيعة انما هو بتحقق فرد ما و
سلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب سلبه
مطلقا فسلب الوجود عن الانسانية مثلا في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس
الامر اعم واوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول في مرتبة نفسه ان يكون ليس اي صدق عليها في تلك المرتبة انه ليس فانظر
كيف حقق الشيخ ما ادعيناه وراعى المقام بان عبر عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المفرد
فلم يقل للمعلول في نفسه العدم واللاكون وله عن علته الوجود او الكون بل قال له في نفسه ان يكون ليس
وله عن علته ان يكون ايس اي صدق عليه ليس بموجود في تلك المرتبة وصدق عليه انه موجود في الواقع من
العلة وكلا القولين صدق لاختلاف الحيثية **قوله** فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية
بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس معناه واضح مكشوف غني عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا يجعل
كل ما اه يعني ان الناس سواء ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد ليس مطلق به فهو يسمى بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له
وجود بعد عدم خارجي غير مجامع الوجود في ان افترقوا فرقتين ففرقة لم يجعل لاحد قسمي الحادث بالمعنى الاعم هو الذي لم
يسبقه عدم خارجي جريا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى زعما منه ان كل ما يوجد عن العلة الاولى
بواسطة علة متوسطة فاعلية وان لم يكن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس تاما بمسر عن ليس مطلق بل
عن ايس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود لخواجز اليه وان يكن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل
المتوسط للمعلول مما يخرجه عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر كذلك بل كلما بعد المعلول عن العلة الاولى تضاعفت فيه جهات
العدم والامكان والحاجة وهكذا حتى ينتهي الى معلول يحتاج في وجوده الى مادة حاملة لامكانه وعدم مسابق عليه نعم
لو خص اسم الابداع بما ليس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجود لكان له وجه في التسمية اذ لا وجه لما ذكره
هؤلاء ومما يؤيد ذلك قول الشيخ في الاشارات الاول مبدع جوهرا هو بالحقيقة مبدع فخص الابداع الحقيقي باول الجواهر
العقلية ولا شك ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا على ذات المبدع الحقيقي لا غير وفرقة اخرى عمم اسم الابداع
لغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصه لكل ما له وجود صوري كيف كان اول المبدعات او الثواني والمراد من الوجود الصوري
هو الوجود الذي هو بذاته معقول ذاته لا بصورة اخرى ماخوذة منه وهذا شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غيرها وان
كان غير متوقف على سبق مادة واستعداد كالفلكيات فيخص نسبته الى الفاعل باسم التكوين واعلم ان هذا مطابق لما
ذهبنا اليه موافقا لراي الحكماء الاقدمين من ان الماديات باسرها كائنة فاسدة لان الطبايع الجسمانية تدريجية الوجود
لكن الكون والفساد في الفلكيات على ضرب اخر غير ما في غيرها الا انهما فيها على نهج واحد مستمر غير منقطع اذ كونها في كل جزء من
الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها في كل جزء منه عين كونها فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود
بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان اخر **قوله** ونحن لا نناقش في هذه
الاسماء بعد ان يجعل المعاني متميزة فيخذ بعضها اه معناه واضح والشيخ جعل الايجاد على قسمين الابداع والتكوين وصير
الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وخص التكوين بالعنصريات ومنهم من ثلث التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع
للفلكيات والتكوين للعنصريات ولا شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الى ما كنا فيه فنقول اما
الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة يفعل اه كل فاعل يعرض له الفاعلية سواء كان العروض بتغير في ذاته او بتغير
في قابل فعله فلا بد له في الفاعلية من مادة لان ذلك الفعل حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت
وذلك الفاعل ربما كان فعله دفعيا كالانفصالات والمماسات والاكوان الدفعية كالاشكال وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون
فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين هو مبدء الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا

فيكون

فيكون حركة وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والمتى وجعلوا الكون والفساد اي حدوث
الجوهر وزواله حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعل
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي
بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اي بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت آثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لآثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس المحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هي الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية وقبلها الباعثة وقبلها التصور للفايدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتيها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس ساير القوى
المدركة والمحركة في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب
النفس **قوله** فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاده اه يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاده مثل نفسه اي في المهية بل ربما افاد وجودا مثل وجوده مهية وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
في المهية مثال هذا كالنار تسود اي تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة والسخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهي ولا يصح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود الحقيقي للشيء المعلول بان يكون فاعليته
الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هي حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فح يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكل ما هو كمال للوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلة المفيدة من المعلول
ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شيء واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يصدر منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل
لوجود شيء خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما يسميه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادي الحركات والمعدات ففاعليته لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى فيكون المتقدم بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان من ضرورة كون العلة مفيدة والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود
وكماله بل يكون اضعف منه وانقص فان كان اختلاف الوجودات في الشدة والضعف مطلقا يكون اختلافا مستلزما لاختلاف
المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في المهية والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول
القريب مماثلة في النوع واما اذا كان الفاعل غيرها ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة كلها متصورة
كما سيفصله **قوله** ولنعد من رأس فنقول ان العلل لا تخ اما ان يكون عللا للمعلولات اه الاسباب الفاعلية منقسمة بحسب
الظاهر الى ما يكون عللا لمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحركة اذا كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت
علة للحركة في الكم كالتخلخل والحركة في الاين كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط وكغير هذه
من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكره **قوله** ولنكلم العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنوردها اه يريد بيان

الاقسام التي يظن للعلل والمعلولات التي من نوع واحد وح لا يخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف
او لا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى وفي المعلول انقص وان قبل كالحرارة والبرودة
ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد
الاضعف او لم يقبلهما اما في ما يقبلهما كالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار
اخرى فيعتقد في الظاهر ان النار يحصل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية بحسب ظاهر الامر
لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا يقبل الازيد والانقص اي الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة في العرض اللازم للنارية
من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورتها ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول متساوية
في التهيؤ والاستحقاق في الجميع لانها مادة النارية ليست في احدهما مادة نوع وفي الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف
المادتين في التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المتقدم ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي يحصل
منهما في المتقدم فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء التي ظنوها عللا ومعلولات مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة
احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وح اما ان يحصل منهما ما ليس فيها او عن المادة
في نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا
للايجاد او بمجموع العلة والاثر الحاصل منهما في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما رأوا
اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب **قوله** وان سلمنا بهذه الظنون الى ان نتبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا
كان المضاف معناه واضح لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالاب
من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما سنحققه فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود
من معلولاتها لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فايدة فيه **قوله** ولكن ههنا تفصيل اخر نوع من التحقيق
يجب ان نذكر تقسيم اخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب النظر ليظهر بنوع من التحقيق ان اي اقسام يصح ان يكون المعلول
مساويا للعلة في الوجود وايها لا يصح وخلاصة الكلام في ذلك ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضي طباعه
ومهية النوعية ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع اخرى مخالفة له بالنوع والمهية وفي بعض اخرى ليس كذلك
اي المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا لعلة ولا العلة علة له في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في تشخصه
ووجوده والعلة علة ايضا في تشخصها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما في الوجود اذ لا اتحاد في المهية النوعية واما القسم الثاني ففيه تفصيل فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية
فان طباع هذه الحركة وذاتها يقتضي ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع الحركة يخالف نوع النفس المختارة وجنسها
ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار وكون الاب علة للابن وليست نار في انها نار اي في نوعيتها ومهيتها علة لنار اخرى ولا الاخرى
في ذاتها ومهيتها معلولة للاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان في المهية
وكذا حكم الاب في كونه علة للابن وقوله ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست
عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصور شيء اخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول
قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر وظاهر ما يبدو ويوجد من الامثلة ومع ذلك فالاختلاف
الواقع بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق **قوله** وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون
والمعلول مشتركين في استعداد ما كالنار والنار والاحزان اه يعني ان القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي
يكون المعلول مساويا للعلة في المهية ويكون معلولا لها في وجوده وتشخصه لا في طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين فى استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونا كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر فانهما الضوان وان كانا مشتركين فى المعنى
لكن ليس استعداد المادة فى العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هى جوهر الشمس ومادة المعلول
هى جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوى الكيفيتين فى الماهية النوعية عدم
اختلافهما فى الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما فى النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكى سيما
الشمس الذى يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوى السانح على وجه الارض فى تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين فى استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما تام او ناقص المراد من استعداد المادة الماخوذة
فى القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذى المعاون وذى المعاوق ويحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما فى المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون
فى طباع المستعد معاوق جوهرى او مضاد عرضى لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن لقبول البرودة اذ ليس
فى طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل فيه معاونة له كما فى احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو اى الاستعداد التام على ثلثة اقسام
الاول ان يكون فى القابل المستعد قوة معاونة له فى قبول ما يستعده ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما فى المثال المذكور
انفا الثانى ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه
ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقى الفاظ الكتاب واضحة والامثلة فى الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل فى استعداد المادة هناك غير معلومة والاولى ان
يورد استعداد الماء ماء بسبب النار بدله فى المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذى يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان فى الماء
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثانى من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تركتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة فى المادة اصلا اه احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قايم على الامور المتحدة فى الماهية النوعية لا بد فى اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافهما وتعددها لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثيرة اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون التعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لتشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا غير واحد
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفان لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جايز بشرط اختلافهما نوعا والكلام فى الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم فى قسم قسم منها اه يريد
بيان الحكم فى كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب هو الذى لا اشتراك بينهما فى استعداد
المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة فى جانب الفعل على ما فى الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية فى جوهر احد المادتين او فى كلتيهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذى ذكره الشيخ فى امكان المساواة من شايعة كرة الاثير لفلك القمر او محلها المقعر فعيلة تحرك الاثير

بالمشايعة ليست فعل الفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هى حركة بالعرض كما صرح به والحركة التى بالعرض لا ينسب الى فاعل
بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التى يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القايمة بها واما الشق
الاول من الترديد الثانى من هذا الباب وهو الذى يكون فيه الاستعداد تاما ما يندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم هيهنا
بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعنى الهيولى الجسمانية فى قبول الصورة
فى قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتى لاحدهما من غير معاوق فى جوهرها نعم بعد تصورها باحدى الصور يختلف
استعدادها الثانوى لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال فى تاثير الملح فيما يقع فى المملحة وانسلخ عن الصورة التى كانت له
كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته استعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل الصورة ومساويا لها فى الكيفية
القابلة للشدة والنقص اعنى الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذى ذكره المجوزون للزيادة
هيهنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد فى تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل فى منفعل تساويه فى المادة واستعداده فان مادة
برودة الهواء هى نفس الهواء ولبرودة الماء هى نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان وسيعلم
الحال فى مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما فى قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل
لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعنينا فى شئ من الابحاث الاتية
قوله واما القسم من هذا الباب الذى يكون استعداد المنفعل اه هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثانى
من الترديد الثانى اعنى القابل لما يكون الاستعداد فى المنفعل تاما الذى انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان
يكون مشتملا على طبيعة تضاد او تمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة
للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم التفه لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد
فالحكم فيه انه لا يقبل الذى تساوى لما فى الفاعل ولا للذى يزيد على ذلك على طريق الاولى بل ما ينقص عن ذلك لان بديهة
العقل حاكمة بان الحاصل فى مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل فى مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان متساويين
البتة بان يبطل حكم المانع حين هو موجود الا ان يبطل المانع راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها
ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعة المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد فى المنفعل تاما بعد ما
كان ناقصا ولاجل ذلك اى لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوى فيما يقبله من الفعل لما فى الفاعل لا
يمكن ان يكون شئ غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شئ غير الماء يقبل البرودة منه ويكون
برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق فى جوهرهما فلكل
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضى لكون القوة الفاعلة للتسخين و
التبريد موجودة فيهما داخلة فى ذاتهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما الا شتماله على ممانع مضاد لان المفروض كون
المتسخن من النار غير النار فله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية والفاعل
الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل فى ذلك الخارج بتوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة فى النار
المسخنة والبرودة فى الماء المبرد فاستحال ان يساوى المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما فى الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغى ان ينبه
عليها الاول انا لا نسلم ان فعل الفاعل الطبيعى فيما هو خارج عنه كالنار فى التسخين والماء فى التبريد لما يقبلهما انما هو بمماسة
كما افاده الشيخ وشرطه فى بعض المواضع كبحث المزاج وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقاة كما ترى
فى اضاءة الشمس لما يقابلها من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب ما قام البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا بد اما ان يعتبر
بين الفاعل الطبيعى ومنفعله نسبة وضعية سواء كانت مماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد ولا يعتبر لا سبيل الى الثانى
لما تبين فى موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمية انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فبقى الشق الاول فنقول لا اذا لم يكن للنسبة بين
المسخن والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخ اما ان يتسخن المتوسط

وههنا ابحاث

فبله اولا والثانى باطل لان اثر التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب ان يكون المتوسط لو لم ملاقيا للتسخين كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهى الى المتوسط الذى يكون ملاقيا دفعا للتسلسل وعدم تناهى الابعاد واذا حصل المتوسط الذى حصل في التسخين اثر اولا الى الجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى فثبت ان كل تاثير طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازى بان هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال فى جواب من انكر تأدى شبح المبصرات فى الهواء من غير ان يتكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا مستمرا فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجساما يفعل بالملاقاة واجسام يفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل فى اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه وكان لا برهان البتة بنقيضه فنقول ان شان الجسم المضئ بذاته والمستنير الملون ان يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما الا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل فى المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره فى هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى فى الفصل المشتمل على المقدمات التى يحتاج اليها فى معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة فى بيان ان الفعل والانفعال لا يجبان بالالقاء والتماس مع انه تمسك فى الفصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يثبتان الا بالالقاء وانه يكثر بعجبى بوقوع امثال هذه المناقضات لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضئ الارض ولا تضئ الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الزكى مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يثبتان الا باللقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه انما نسبة التناقض فى الكلام فليس كما زعم فان الذى منع وجوب الملاقاة فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذى اوجب فيه ذلك هو التاثير والتاثر المخصوص ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال يختلف فى الموضعين الذى احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثانى مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال وشبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجى وفيما هو من قبيل الثانى دفعى فالذى اوجب الشيخ فيه الملاقات هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التى لا ينفك عن الحركة والاستحالة فلا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها فى بعض والذى لم يوجب فيه الملاقات ما ليس كذلك كالفعل الدفعى والقبول والتحقيق فى هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعى مادى وبعضها نفسى شوقى وبعضها الهى عقلى فالفعل الطبيعى لا يصدر الا عن فاعل زمانى الوجود يفعل بالاستحالة فى مادة منفعلة مستحيلة الوجود واما الفعل الابداعى فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل مجرد الكيفية والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلى فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا وضع ومقدار انما الحاجة فيه الى نفس الفاعل وجهة القابل لا غير فمثال الاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد والترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتغذية والتوليد ونحوها ومثال الثانى كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس والاشباح والمحاذيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث والتكعيب وغيرها ومثال الفعل الالهى كمطلق الايجاد والابداع والافاضة والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعله القريب سواء فعل فى مادة وجوده او غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعى منغمر فى المادة كل الانغمار ومستغرق كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد متقوم بالوجود فكل ما يحتاج فى وجوده مفتقرا الى شئ يحتاج فى الايجاد الى ذلك الشئ على النحو الذى يحتاج اليه فالفاعل اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون فى كل جزء منها فكان فى ايجاده وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور العنصرية وكالاعراض الثانوية من الكيفيات المحسوسة ما لم يكن المادة المنفعلة منها ملاقية

لها حتى يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شئ واحد لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية فى جسمية النار مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان تصير كانهما جسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود يفتقر الى محل يسرى فيه كما علمته كسريان وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن وجه الارض من غير ملاقاة وقول اخوانها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة والانارة وهو امر يحدث دفعة فى هذه الاجسام القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التى هى من القسم الثانى واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة بواسطة طبايعها التى فيها دفعة ثم اذا قبلت النور دفعة وبقى الضوء فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور تسخينا فى تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وتبقية الاجزاء الارضية وفى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار كالنار لا يؤثر بالسخونة فى شئ الا بالملاقاة لان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقات الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة فى ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر له بتوسط جسم اخر ملاق له ان الشيخ ذكر فى بعض رسائله ان كل فاعل يفعل فى منفعله فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه فى المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل انما ينفعل بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لهذا بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل فى نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها وهو شكلها والمس انما يجد السكين بان يضع فى جوانب حده مثل نفسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها الكائنة عن ذلك بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر يحصل فى متاثر من مؤثر فذلك الاثر حاصل فى المؤثر وانه مثال فى المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال فى الشمس فانها تفعل فى منفعلها القريب وضع مثالها فيه وهو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلى فليس هذا موضعه انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذى يسميه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال نفسه ثم لا بد ان يعلم ايضا ان تاثير الفاعل الحقيقى لا يكون الا فى الوجود بان يكون اثر الصادر منه وجود الاخر اذا كان لا بد من تفاوت فى الوجودين وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة للوجود فاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل بخلاف مهية المفعول فهذه من الجهة مع اتحادهما فى طبيعة الوجود وتفاوتهما فى الدرجة الوجودية فاعلم

البحث الثالث

ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة فى الوجود وهى لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليها بوضعها وفرعوا على هذه القاعدة بان جسما لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسمانيا يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم هذا بان الامر الروحانى تؤثر فى الاجسام فيفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر فى النفس وليست بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار فى اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر فى نفس الاجسام وصورها الا بان يجعلها متوسطا فى الفعل او يفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثانى بان النفس ليست من الامور التى لا علاقة لها مع المادة فلم يبرهن ان ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذى وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفى فى ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها الا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذى لا تعلق له بشئ تعلقا انضماميا لم يصر منصفا

بتمامه ولذلك يفتقر فى فاعليته الى محل يسرى فيه م

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدتها ضرب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهو فيه ولا فيه حسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مفارقة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد تذيب الجواهر لما ذكر الشيخ من اقسام
المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل او يزيد عليه فيما
فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد
منها بمجرد الملاقاة دون النار فلجاب بغير بان فيها وجودها عديدة من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات الذائبة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يلتصق بها ملاقاة اليد اياها وكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير صرف بل ممازجة بغيرها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهنا امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطوء الانفصال
منها فلا ينفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا بالحس لكن الدليل يوجبه
وقد تقرر ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيهما ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يتوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يتسخن بها ويصير نارا
مثلها الا يسيرا ثم يتنار جوهرها يستدعي زمانا اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتخلص من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر اي للسببية والسبب ههنا عدم سلب
التاثير فان عدم العلة لشيء علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فلما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلز المذاب فان اجزاءه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية وليس كل
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد نارى لتركيب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس البارد بكليتها بما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها الثما
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدل فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف وقوله واما النار المحقونة في الكير ان كانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما يقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشفافة الغير المحسوسة بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج وصرافتها لقوتها على احالة ما كان خالطها اولا
وثالثها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك فاليد قادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي ولا يبعد

ان يكون تسمية الكثيف كثيفا واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية قريب من هذا
المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه من نفوذ الشعاع فيهما قوله فلو كان المسبوك الخ يعني لو فرض ان المسبوك ليس فيه
من جهات كونه اشد تسخينا للعضو من النار الا طولية زمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك في كونه
اشد تاثيرا منها اذ يتضاعف تاثير المؤثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا ضوعف زمان المؤثر الضعيف على زمان تاثير
المؤثر القوي على نسبة مضاعفة القوي على الضعيف في القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك كان اثر الضعيف
اكثر من اثر القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس
يحتمل القسمة الى غير نهاية فزيادة زمان تشبث السبيكة باليد على زمان ملاقاة النار مع عظمها ربما لم يكن محسوسا
كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات المذابة للقاعدة اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان نعلم
ان اكثر هذه الاسباب فاعليتها بالقياس الى ما سميناه فاعيل لها فالنار ليست بالحقيقة علة لنار اخرى ولا الحرارة التي لها علة لحرارة
جسم اخر بالذات بل ربما كان مهيئة بمجاورتها المادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعته التي هي مبدأ صفاته اللازمة وغير
اللازمة ومبدأ افعاله الدائمة وغير الدائمة ونحن نرى مجاورة للاجسام يحدث لها اولا تحللا ورقة في قوامها واذا رق القوام الجسم
من الاجسام حدا زائدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا ما يشتعل الكبريت بنحوه من جسم متسخن
كالحديدة الحامية ولا شبهة في ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديد الغير الذائب فاذن نقول ليست العلة الفاعلة لسخونة الاجسام
المذابة هي سخونة النار المجاورة لها بل الفاعل لها هي طبيعتها الخاصة بها التي مبدأ كمالاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام
مثال كون الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا او جوهر مضاد في المنفعل كاستعداد
الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معد لها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذائبات من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل
كلما كان اقوى وجودا كان تاثيره الذي بالذات اقوى واشد ولذلك يكون يكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم اقوى واسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة
من النار فان قال قائل من اين تعلم ان الفلزات اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر كلها هي القابلة للتركيب والتخليق لنقص
جوهرها فهي يصير اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصور اقوى جوهرا ووجودا من المادة واجزائها الرابع
ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين ومنفعله ونحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل
كالاواني والطاسات المتبردة بالماء والهواء الباردين انها تصير ابرد من الماء والهواء والوجوه التي ذكرها في الاعتذار منها
غير جارية فيهما مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما ذكره من الوجوه مناقشات وممنوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية **قوله** ومن حق هذا الموضع اه لما كانت المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون
مثل الفاعل فيما ينفعل اذا كانت مادتاهما مشتركين في استعداد ما ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل والبرهان
قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية ويتوهم انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي
فالامعان في تصحيح تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية ولعل الذي فعله الشيخ من البسط ههنا يكفي او يزيد على
الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع مناقشات فلذلك جعل المقام محوجا الى البسط الابسط
والاستقصاء الكثير **قوله** فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات اه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل من اقسام
القسم الثاني ما لا يكون مشتركين في استعداد المادة كضوء الشمس والارض واما الموضع الذي صحت المساوات ويظن فيه
جواز الزيادة هو ما يكون المنفعل تام الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور المنفعل
عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل ما في طباعه من الامر المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز
المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام المستعد بالاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل هناك

نفس المادة الاولية لا المادة مع العوارض وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفات
ارباب الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود
واحد بمعنى ان موجودا واحدا يصير مصداقا لمعانى ومهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق فان المسبوق
لصورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد فيه معنى اخر غير النارية اذ لا نعنى بالنارية الا ما يرتب
النار فان كان المراد من حقيقة كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها ما يصدق على موضوعها بالذات غير تلك المهية
فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذى هو المهية سواء وجد
فيها مهية اخرى ام لا فذلك لا ينافى اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون اتحاد الاشياء المتباينة في الوجود
للاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذا المقصد ليس ههنا **قوله** وظهر في
خلال ذلك آه اشارة الى ما ذكر انفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة فاعلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود نفس
المعنى بل لخصوصية شخصية له وان فرضنا نسبيا وبها فيما يقبل الشدة والضعف فان للعلة تقدما ذاتيا على المعلول من جهة الوجود
وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** ثم الفاعل الذى ليس منفعله آه يريد بيان القسم الاول الذى لا اشتراك فيه
بين الفاعل ومنفعله في المهية والمعنى ولا في استعداد المادة انما الاشتراك بينهما في مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون الفاعل
اولى واقدم في الوجود من المنفعل كما في ساير الاقسام التى كانت للقسم الثانى من كونهما متشاركين في المادة بعد تشاركهما في المهية
والمعنى او مختلفين فيها ومن كون المعلول مساويا للمبدأ الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل في بعض تلك الاقسام وان لم يكن
ازيد من المنفعل في المعنى المشترك بينهما لكن كان يجب كون الفاعل في جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل الوجود
بل يكون اولى واقدم منه في الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد ذلك ففى هذا القسم الذى لا اشتراك فيه بينهما
اصلا الا في مطلق الوجود كان الحكم بان المبدأ الفاعلى غير مساو للمعلول في الوجود اظهر وابين فان المساواة في الوجود حيث
كانت منتفية عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له في المعنى او ازيد منه فهيهنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من
الفاعل والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما تم في الفاعل الحقيقى الذى هو بذاته مفيد ومعط
للوجود بالقياس الى ما يفيده بالعرض فلا يلزم اصلا ان يكون اولى بالوجود من الابن ولا الحركة بها اولى به من السخونة ولهذا قد يكون
السخونة علة كما انه قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادى كان اولى بالوجود مما هو فاعله بالذات كالاب بالقياس الى تحريك
الة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر في الكتاب **قوله** ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف آه هذا الكلام بظاهره
يناقض ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه في مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود في الجوهر اقوى واشد من العرض
وفى الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادى وفى الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا ما في كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه
الثلثة يتحقق بين الواجب والممكن فذاته تعالى اشد واولى واقدم في نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ ههنا ان الوجود بما هو وجود
مطلق غير مختلف في الافراد ولا ينافى هذا كون بعض الافراد في حد فرديته يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره
الشيخ في فصل خواص الكم من قاطيغورياس من حيث قال ليس في طبيعة الكم تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد لست اعنى بهذا ان كمية
لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكن اعنى ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى الى اخر ما ذكره فههنا ايضا يكون المراد بقوله
لا يختلف في الشدة والضعف ان وجودا لا يكون في انه وجود اى انه الوجود العام البديهى التصور اشد او ازيد من وجود اخر كذلك
مع كون بعض الوجودات في نفسه اشد او ازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون في مفهوم السوادية اشد او ازيد
من سواد ولا اضعف منه فيها ولكن قد يكون وادا في نفس وجوده الخاص اشد وازيد من سواد اخر اضعف وانقص منه ولكن
يجب ان يعلم ان كلما هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين افرادها يرجع الى نفس الوجودات
والهويات الشخصية واما التفاوت في الوجود او الشدة والضعف او الكمال والنقص فكل ذلك انما يقع في نفس حقيقة الوجود
فان للوجود ايضا حقيقة متفقة في حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعى الذهنى كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير

ما يفيده بالذات لا بالقياس

المهيات التى كونها ذوات حقايق انما هو بالوجود فان التفاوت في الوجود كمالا او نقصا او شدة وضعفا انما هو نفس الوجود الاختلاف
فيه ما بالاتفاق وهذا من خواص الوجود فانها في نفسها ذات شؤن متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف بالشدة والضعف
كذلك يختلف بالتقدم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الافراد
اى باعتبار الخصوصية واما هذه الاختلافات الثلثة فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر
هذا ففى كل من هذه الصفات والاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمع فانا اعتبرنا التقدم والتاخر كان الوجود
للعلة متقدما وللمع متاخرا وان اعتبرنا الغنى والحاجة فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء
كانا افتقر الى غيره او لم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول اذ المعنى الاول يكاد ان يكون نفس العلية و
المعلولية بالذات وغيرها باعتبار المفهوم فان تقدم الشئ على الشئ بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرنا الوجوب والامكان
فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت
العلة علة لكل معلول فهى كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات وهذا شان الاول
تعالى فكل ممكن في ذاته واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود شئ هو علة لمعلول خاص او لعدة من المعلولات كانت تلك
العلة واجبة الوجود بالقياس الى ما هو معلول لها واما المع فكيف ما كان واى ما كان فهو في نفسه ممكن واجب بسبب علته
فللعلة على الاطلاق وجوب لذاتها بالقياس الى المع لا الامكان وللمع مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس الا بواسطة
العلة **قوله** وتلخيص هذا الى قوله فيصير معناه واضح لا ستره فيه ولا شك يعتريه والذى نزيده ايضاحا ان العلية والمعلولية
مفهومان متضايفان اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود ثم ان وجود
العلة لذاته غير متعلقة بالمع والا لكانت معلولة لمعلولها وهو مح واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة
لذاتها اعتبار وجود ولكونها مقيسة الى المع اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على اعتبار المعية بينهما التقدم الذاتى على
الاضافة فوجوب وجود العلة لذاتها قبل وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة كون العلة
علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها علة فان قلت كما ان للعلة اعتبار ذات واعتبار علية متاخرة
تاخر الصفة عن الموصوف فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقى فليس له قبل التعلق
بالعلة حصول تام فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما
اذا كان الفاعل فاعلا بذاته كالواجب بذاته قلنا التقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فان ذاته تعالى من جهة وجوبه الذى
هو عين ذاته سبب لما سواه لا بعروض علية زايدة عليه فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافية التى هى من مقولة
المضاف فيكون وجودها مع المضاف الاخر واما وجود المعلول فسواء كان نفس الاضافة او معروضا لما هو من المقولة فوجوده
في مرتبة تلك الاضافة العارضة التى هى مع طرفها الاخر في مرتبة واحدة فاعلم **قوله** فيصير العلة لهذه المعانى الثلاثة ذاته
اى العلة لكونها اقدم من المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما هو ممكن
في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود
المطلق فالموجود الذى هو مبدأ مفيد للوجود المطلق لشئ والحقيقة المطلقة والمشترك فيها بين الاشياء يكون اولى
بالحقيقة مما يستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدأ المبادى والمعطى لما سواه الحقيقة كان احق الاحقاء بان يكون
حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقة به حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل
علم وذلك لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان يعنى به الموجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا الوجهين يكون الاول
تعالى احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلم اقوى من المعلول فكلما هو مما اكثر افادة للوجود فهو اقوى
وجودا فيلزم ان يكون تعالى اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعالى غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كلية وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وان الفاعل

بما لا يتناهى

بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات ازالة ضد لشئ فينسب اليه وجود الضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضد
كالسقمونيا المبرد فان فعله بالذات ازالة الصفراء فاذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثانى ان يكون الفاعل
مزيلا للمانع وان لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامة فانه يقال هادم السقف والثالث ان يكون للشئ صفات كثيرة وهو
باعتبار بعضها يكون فاعلا لشئ بالذات فاذا اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبنى والبناء
يكتب او الاسود يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا نسبت الى الفاعل الطبيعى او الاختيارى كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط
وانما عرض له ذلك لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو فى مسافته ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض
الشكل الغير الكرى بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس يكون المفارق للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا
كالالة المادة منها ان الفاعل على ستة اقسام احدها ما بالطبيعة وهو الذى يصدر عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور
وثانيها ما بالقسر وهو الذى يصدر عن طبيعته المقسورة فعل كحركة الحجر الى فوق ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة
الهواء وحرارة الحديد المحماة قبل ان يذوب ويصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذى يصدر عنه فعل من غير
اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثة مشتركة فى كون فاعليتها ليست بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد
وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادة المتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله فيكون نسبته اصل قدرته الى
الفعل والترك واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذى يتبع فعله علمه التفصيلى بوجه الخير فيه من غير قصد زايد سادسها
الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلى بوجه الخير فيه من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون بذاته ذاته منشا علمه و
فعله من غير ترتب حتى ان اضافة عالميته بالاشياء بعينها اضافة فاعلية لها وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة فى كون فاعليتها
بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا فى اختياره كما ستعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد لا يكون بالتسخير
فالافعال الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية او النباتية او الطبيعية اذا نسبت الى تلك القوى يكون فاعليتها
بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتية من القوة النباتية التى فى الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها
واذا صدر فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها الى القوة الحيوانية بالتسخير وبالجملة كل ما صدر من قوة عالية
بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية يكون فاعلية السافلة بتسخيرها والفرق بين التسخيرى والقسرى بان المقسور
من الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص والعموم اى الاشتراك لان الفاعل بما هو
فاعل قد يكون خاصا وقد يكون مشتركا والفاعل الخاص ما ينفعل منه شئ واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه
كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شئ كالبارى جل اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكلية و
الجزئية فالفاعل الجزئى هو العلة الشخصية او الجنسية او النوعية لمعلول شخصى او نوعى او جنسى كل فى مقابل نظيره والفاعل
الكلى هو ان لا يوازيه معلول له بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج ومنها البسيط والمركب فالفاعل البسيط
هو الفاعل الاحدى الذات او يكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدا الاول والمركب منه ما يكون مؤثريته لاجتماع
عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحساسة ومنها القوة والفعل
فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد يكون
بعيدة كقوة الصبى عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المنى وهكذا قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر
الزمان وطوله بل بانضمام الصور والهيئات ومن ههنا يتفطن اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود لشئ واحد **قوله** فقد
فى العلل الاخر العنصرية اه لما كان الترتيب الذاتى الخارجى بين العلل بالقياس الى كل معلول هو ان الفاعل اقدم من الثلث البواقى
لهذا قدم بيان احوالها واعراضها الذاتية على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوضعى على طبق الترتيب الذاتى **قوله** هذا
ما نقوله فى المبدا الفاعلى اشارة الى ان للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذى يهمنا فى هذا المقام هو
هذا القدر فلنشرح الان اى عند فراغنا من ايراد القدر الذى اوردناه فى ذلك المبدا القول فى غيره من المبادى اعنى العنصرى والصورى والغائى

قوله فاما العنصر فهو الذى اه عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب عنه او الى ما يباينه بانه الذى فيه قوة وجود
شئ وهو من حيث هو كذلك اما بوحدانيته او بشركة والاول مع تغير ما فيه او لا معه والاول اما فى حاله ووصفه او فى جوهره
وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثانى من الترديد الاول اما مع استحالة او لا فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذى
استعداده بوحدانيته لا بامر ليس يتغير فيها اصلا امثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها من غير تغير فيه لا بحصول
شئ ولا بزواله الا ما هو من باب الاحداث والقوى والثانى هو الذى يستعد لقبول شئ من غير ان يتغير فى جوهره ولا فى شئ
من احواله الا زيادة حركة فى اين او كم وغيرهما امثاله كالشمعة الى الصنم والصبى الى الرجل فان الشمعة اذا تشكلت بالصنم تحركت
فى الاين وبتبعيتها فى الوضع فان الصبى اذا صار رجلا كان يتحرك فى الكم والثالث كان يتحرك هو الذى يستعد لشئ بزوال صفة
عرضية له كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشئ بزوال امر جوهرى عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من
جوهره شئ بالنحت والخامس هو المستعد لشئ بزيادة امر جوهرى له كالمنى للحيوانية فانه يقع له الاستكمالات جوهرية ويزيد عليه
صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذى يقع له بالذات هو الاستكمالات واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل
القصد من الطبيعة بل بالعرض وكذلك العصير للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصورة الطبيعية بعد الجسمية والسادس
هو المستعد بالشركة مع استحالة كالهليلج للمعجون والارض للياقوت لانه ليس يكفى لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى
ولكن مع استحالة وحركة فى الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التى يستعد لها جوهرا كما فى الياقوت وكما يظن كذا فى المسمى بالترياق
الفاروق او عرضا كما فى كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة او الخشب للبيت فان قلت الحجارة
العنصر ما لم يتحرك عن موضعه لم يكن انضمامه مع غيره من الاجزاء قلت المراد بالقيود والشرايط ما هو بالذات وعلى سبيل
الضرورة فى طبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده فى الموضع الذى يتركب منه البيت وكذا الكلام فى غيره من اجناس
المستعدات بما هو مستعدات بالقياس الى ما حصلت منها من جهة الشرايط والصفات ومن هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد
اى كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للذى هو اكثر منه والفرق بين هذه الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة
الحادثة ههنا هى نفس اجتماع الاحاد بمعنى ان الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف المواد للبيت اذ تحصل لها هيئة زايدة
على نفس الاجتماع فالمادة ههنا بعض الاجزاء للهيئة وهناك كلها مادة **قوله** وقد يجعل قوم المقدمات اه معناه
واضح واعلم ان هذا الراى عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول مما له وجه كما سيرد عليك فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم
بالنتيجة بالقوة والامكان فالعلم بها فيه قوة العلم بالنتيجة **قوله** فعلى هذا الانحاء التى ذكرها الشيخ الاشياء الحاملة للقوى والامكانات
واحدا واحدا من غير ادراج لها تحت ضابطة كلية اراد ان يذكر وجه ضبط فى التقسيم حافظ لها من الانتشار كما ذكر فقسم الحامل
للقوة اولا بالانفراد ومقابله يعنى بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك اخر سواء كان هو فى نفسه واحدا او كثيرا ثم
قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشئ يجب ان يكون امرا متقوما
فى نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا للقبول الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا والذى يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ
لو كانت له صورة مقومة لوجوده لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا للامر الاخر بحلوله ثانيا ثم قسم الى ما يحتاج الى زيادة
وتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت فى اين او كيف او كم او وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد
سواء كان كما او غيره ثم رجع الى الذى يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب بمجرد الاجتماع من غير
استحالة والى ما يكون التركيب مع استحالة وحركة فى كيف سواء كانت استحالة واحدة حتى ينتهى الى الغاية التى يستعد لها او استحالات
كثيرة فهذا وجه الضبط وقد ذكرنا الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن اعتبارها بالقياس الى المركب
منها ومما يحلها وبالقياس الى نفس ما يحلها من الصور والاعراض والعادة جارية بتسميته ما يتكون منه ومن غيره الشئ
بالاستحالة ويكون جزءا لذلك الشئ اسطقسا وهو اخر ما ينحل اليه القسمة فى المركب بما هو مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون
الاسطقس اصغر ما ينتهى اليه قسمة القاسم للمركب الى المختلفات فى الصورة الموجودة فيه فيكون جسما بسيطا لا محالة كالجزء

الناري او المائي في المركب الجمادي مثلا انما قيد فيه القسمة بكونها الى المختلفات في الصورة ليخرج القسمة بكل منها قوا كالهيولي
والجسمية الطبيعية النوعية لان شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعد الان يحصل منه ومن غيره
شيء الا بعد ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما مر ولذلك وقع في حده اي حد الاسطقس انه الذي حصل منه تركيب وهو
فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة يعني بالصورة المخالفة الحقايق وان صح تقسيمه بالمقومات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية
والهيئة الشخصية **قوله** ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها اسطقسات اه قد علمت ان
الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء اخر مع شريك وان المستعد لابد ان يتم وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد
وايضا فمن ذلك يظهر خطاء من راى ان المفهومات التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقسات ولى الاشخاصها
وعلى هذا فكل ما هو اعلى كلية وجنسية فهو اولى بالمبادي الاسطقسية واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية
لكونها عندهم جنسا للموجودات وهي اعمها اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدأ المبادي واوليها ولو تفطنوا بكيفية
نسبة الاجناس والفصول والانواع والاشخاص بعضها الى بعض وترتيبها في الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما
يكون اولا وبالذات للاشخاص بما هي ثم لما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلي الانواع من الاجناس الغريبة وهكذا فيكون الاشخاص
بحسب تشخصاتها التي هي عين وجوداتها عند المحققين مبدأ لوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة للاجناس
كل ذلك باعتبار التحليل العقلي ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى والانواع بالثانية والاشخاص
ايضا اولى بالوحدة من الانواع وهي من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة فهي ما ذهبوا
اليه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهيولى الاولى مستعدة للصورة بذاتها ثم لا يمكن تقومها في الوجود الا بالصورة
قلنا استعدادها ليس بالقياس الى ما حل فيها وصارت به بالفعل بل بالقياس الى ما سيحدث بعد من الصور وذلك بعد تقومها
بالصورة السابقة فهي وان كانت دائما بالقوة لكن بالقياس الى ما لم يوجد فيها بعد من الصور والاحوال ولها بكل صورة وصفة
استعداد لشيء اخر **قوله** ولنعد الى العنصر فنقول اه يريد بيان الوجه بان العادة جرت باختلاف القول في نسبة الاشياء
الى المبدأ العنصري في مواضع مختلفة فيق في بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم خاتم من فضة ولا يق في مواضع
اخرى كذلك فلا يق كان من الانسان كاتب وكذا قد ينسب في بعض المواضع الشيء المتكون الى موضعه وعنصره باء النسبة
ولا ينسب اليه في بعضها فيق ان هذا باب خشبي وهذا خاتم فضي ولا يق هذا كاتب انساني او متحرك ماش حيواني اما الوجه في الاول فهو ان
كلمة عن ونحوها انما وضعت لمعنى التجاوز والحركة فاذا وجد الموضوع في هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون البتة ولم يتغير في قوله فلا جل ذلك
لا يقولون فيها بحسب العرف انه كان عنه الذي يتكون بل انما يقولون دائما عنه اذا كان المكون تكون عن عدم نعماني فان الباب كاين عن لا باب
والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه غير مكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كاينا عن اعدام الملكات فلا يق عن كذا وكل ما كان كاينا
عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيق انه كان عنه اي عن نفس الموضوع ووجه هذا التخصيص والاستثناء ان العدم اذا صار مسمى
باسم محصل كالجهل والتكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم يحسن كل الحسن ح اطلاق كلمة عن ونحوها في الكاين فاذا
قيل كان عن اللاعالم عالم فهو اولى من ان يق كان عن الجاهل عالم واما الوجه في الثاني فهو ان النسبة الى شيء عن موضوع بكلمة باء انما
يستعمل في الاكثر اذا افادت التخصيص لما يتصور فيه التعميم وذلك اذا جاز ان يكون صورة واحدة لموضوعات متعددة كما في مثال الباب
والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او ساج او حديد او غيره والخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر فيه فبالاضافة
الى واحد منها يحصل التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشي لا موضوع له الا الحيوان فلا فائدة في هذه النسبة
قوله والموضوع قد يكون مشتركا اه كما ان الفاعل يكون مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا
وبسيطا ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك
قد يكون مشتركا للكل كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا يختص لها في ذاتها الشيء دون شيء الا بانضمام ما يخصها كما ان الواجب
تعالى فاعل في ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والطلاء والرب وغير ذلك كالفاعل

يكون

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امران احدهما
ما يوخذ القابل مع ضد المقبول ويجعل مادة للمقبول كما يق الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثاني ان يوخذ القابل
مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج لانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع
قد يكون قريبا وهو الذي لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليه او حدوث حالة اخرى له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون
كذلك اما لانه وحده ليس بقابل كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن له شريك لكن لابد من احوال يستفيد بها قبول تلك
الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط او الخلط لصورة العضو والموضوع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر في الفاعل الكلي
والفاعل الجزئي وكذا قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير للترياق وايضا قد يكون بالقوة
وقد يكون بالفعل مثل الحطب للاشتعال عندما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتهيئ للكتابة عليها وقد
تكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل او القابل بعيدا وبين كونهما بالقوة وكذا بين كونهما قريبا
وكونهما بالفعل مما لا يخفى على الذكي **قوله** وكل عنصر من حيث هو عنصر اه لما كان معنى العنصر هو الذي فيه قوة وجود الشيء
والقوة هيهنا بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضي حصول الشيء فلابد للحصول والوجود من امر اخر يقتضي ذلك والمقتضي
للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان يكون شيء واحد من حيث هو واحد عنصرا او فاعلا فكل ما يتصف بامر زايد فلابد ان يكون له
فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول في لوازم الماهية سيما الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما يتصف به من اللوازم
فالفاعل والقابل هناك شيء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذي
لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف بشيء فذلك لا ينافي كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ في تعليقاته ان عنه وفيه
في البسيط شيء واحد فالمغالطة هيهنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا في ذكرك
كي ينفعك في كثير من المواضع فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد يصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها لا لاجل سبب منفصل
كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فظن في مثل هذه المواضع ان الشيء متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المتحرك هو بعينه ما هو المحرك حركة
واحدة وهذا الظن فاسد بين فساده في مواضع من كتاب الشفاء وغيره من انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة
واحدة من غير ان يكون ذاته متجزية بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر في قوله وما كان من العناصر والقابل
ما يشمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفي وهو الاربعة التي تحت الفلك لخلو من جسم الا ويوجد فيه سبب قابل لما يحدث فيه اذ
البرهان قايم على ان كل جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى ما يحدث فيه ثم ان تحركت الاجسام
لا لمبدء منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج عنها ولا يمكن ان يكون المحرك فيها غير ما هو المتحرك فلابد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين في ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتي القوة والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه
لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات ط فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت
ثابت والتالي باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها لو كان متحركا لذاته فلا يخ اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقولة ما يقع
الحركة فيها يلايمه او لا يكون نعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان وما يجري مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثاني اذا كانت الحركة
الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن فلا يكون الحركة ذاتية والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتية للمتحرك امتنع السكون واللازم باطل
بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعة نوعية واللازم باطل وان
تحرك لانه جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصية والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثة
بعد الاول بانه ليست الطبيعة محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهي طالبة لمكان معين ينتهي
اليه ويقع السكون فلم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته وان لم يلزم شيء مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما يقتضي
الحركة بشرط حالة منافية او زوال الحالة الملايمة فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة والسكون
انما يحصل حينئذ الوصول الى الملايم والعلة ان كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط

معقول

فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز ان يكون اقتضا الجسمية لذلك التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها واوح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يقال لو كانت الجسمية لذاتها طالبة لحالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الخامسة فاذن يحتاج فى تقرير تلك الطرق الثلث الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول كل جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان على انها واحدة فى الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها امر اضافى والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن الجائز ان يكون مختلفا فى الاجسام وان كانت مشتركة فى هذا الحكم والامور المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد ثم ان سلمنا ان الاجسام مشتركة فى الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة فى مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان يكون هى مادتها المخصوصة فان قيل ان المادة قابلة ليست فاعلة كان رجوعا الى الحجة الاول اقول هذا الاعتراض بتمامه لصاحب كتاب الملخص وقد تكلم ايضا فى الحجة الاولى بما لا فايدة فى ايرادها بعد ما يمكن دفعها باصول مذكورة فى هذا الشرح ونحن قد دفعنا اعتراضه المذكور فى كتاب الاسفار مستقصى من اراد فليرجع الى هناك لكن الذى لا بد من بيانه هيهنا هو تتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقيتين وهو ان كل فاعل مستقل لا يفتقر فعله الى قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسمية علة مقتضية للحركة من غير موضوع مغاير لزم التوالى الثلثة من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة او كونها دفعية واللوازم كلها باطلة بديهة فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه من ان السبب للشئ اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه او لازمه خلاف المقدحتى ان الجسم لو فرض كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون تجزؤه المقدارى مخالفا للكل وذلك لعدم سبب الاختلاف فح لم يكن المقدار مقدارا اذ كل مقدار لا بد ان يكون تجزؤه مخالفا للكل فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل امرين متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف فى الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيهما بحسب لحوق امور خارجية فان العنصر من حيث هو عنصر شانه الامكان فقط فلا يقتضى شيئا اصلا ولا يابى عن شئ والفاعل اذا كان بسيطا لا يقتضى الا غير مختلف ثم البرهان قايم على وجود العناصر والقوابل لتحقق الحدوث وعلى وجود الحركات والانفعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجوده لان الشئ ما لم يجب لم يوجد واذا كان فاعلا فقط لا يمكن التغير واللازم فى كلا القسمين باطل فبقى ان يكون السبب اثنين متغايرين احدهما الثابت الموجب للبقاء والثانى المتغير الممكن للزوال والسبب له امر غير الفاعل المقتضى للزوال ومن جوز كون الصورة الجسمية او شئ اخر مجردا عن المادة فعل شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث نفاها وهو لا يشعر ثم ذكر فى الطبيعيات وقال ان الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا لجسميته وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لا لامر فى الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها لم يكن اللازم بسببه ملازما للجسمية وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا بان يقال تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد او انها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة فى الجميع فليكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون موادها مخالفة لساير المواد كانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد وهى لذاتها تقتضى حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام فى ذلك انتهى اقول هذه مغالطة مبناها على الغفلة عن احوال الماهية وكيفية ارتباط الجنس وما يجرى مجراه بالفصل وما يجرى مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا فى العقل او الخارج وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التى هى المحصلة للجسمية التى فى الانواع المحصلة وكذا كل فصل لنوع هو المحصل لحصة الجنس الذى فيه وكل صورة هى المفيدة للمادة المخصصة بها لا ان الجسمية علة للصورة او الجنس علة للفصل فليست جسمية

الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية لازمة لها متاخرة عن الصورة فى الوجود وكذا فى ساير الاجسام النوعية فاذن نقول المقتضى لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هى الصورة الفلكية المخصصة بالفلك فتلك الصورة ايضا مستلزمة لجسمية الفلك ومنشأ اللزوم ايضا هو نفسها لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة الحادثة التى لا ينفك عن احادها لحركتها اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة الفلكية لاجل استعداد حاصل قبلها فى المادة وهذا توهم سخيف باطل واعجب من هذا انه جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى فى الافلاك ثم بتوسطه فى غيرها وقال قد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا فى شئ من مقدماته قال ولكنه قد عرض لى شك كان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية فى جميع الاجسام مستند ابما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع فساد حجته التى زعم ان لا قدح فيها سوى ذلك الشك **قوله** لكن العنصر اذا كان مبدء حركة فيه الفعل اما عقلى او طبيعى او صناعى لانه اما ان يصدر عن الفاعل المجرد من المادة بلا سبب عنصرى او لا والاول هو الاول والثانى اما ان يكون فاعله فى عنصره او لا والاول هو الثانى والثانى هو الثالث والمراد بالصناعى هيهنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فهذا الذى ذكر من الاحكام جمل ما يقوله فى العنصر هيهنا ولها تفاصيل مذكورة فى مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها واعلم ان هذا السبب المادى مسمى باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا بالاشتراك اللفظى بينه وبين الذى ذكر فى رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث انه مشترك بين الصور يسمى مادة وسنخا ومن حيث انه اخر ما ينتهى اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظ هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول ما يبتدئ منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادى الداخلة فى الجسم يسمى ركنا وربما يترك هذه الاصطلاحات فى بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان بالفعل دايما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك اشتراك فيها لان مادة كل فلك مختصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعالة الخارجة عن ذاتها فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثانى بان تعدد الهيوليات الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات فى ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتية غير مستفادة من الصورة وهو مح كما اتضح فى مباحث الهيولى فالحق انها متخالفة فى الواقع لا بحسب ذاتها بذاتها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصورة المختلفة فلها فى ذاتها وحدة جنسية باعتبار وشخصية باعتبار اخر **قوله** واما الصورة فنقول انه قد ذكر للصورة معان متعددة يقع عليها بالاشتراك اللفظى كما يراه الجمهور ومن امعن النظر الى هذه المعانى الستة وجدها كلها متفقة فى امر واحد وهو كون الشئ بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة ويكون الاختلاف راجعة الى امور اخرى بان نقول ان الذى هو بالفعل اما بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول هو السادس والثانى اما شرطه ان يقارن امرا بالقوة او لا والثانى هو المعنى الاول وبهذا الوجه يقال للمفارق انها صورة بلا مادة وكذا للصورة المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد ونزع نازع اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم واشد ارتفاعا عما بالقوة والثانى هو الذى يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة منها الى الفعل فذلك الخروج اما بصناعة او لا بصناعة والاول هو الخامس والثانى اما مطلقا او لا والاول هو الثانى والثانى لا يخ اما فى كمال الاول او لا والاول هو الثالث والثانى هو الرابع واما قوله ويكون كلية الكل صورة فى الاجزاء معناه ان الامور الكثيرة التى ليس لها جزء صورى حقيقى يقع لكليتها وجمعيتها انها صورة فى الاجزاء ولا شك ان هذا القول قول مجازى تشبيها للاعتبار الذهنى للوحدة بالصورة الخارجية التى هى جهة الوحدة والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وكلما يخرج به الشئ من القوة الى الفعل فهو صورة له وان كان الشئ الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد علمت ان للقوة مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة وكل كمال صورة فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشئ مثلا اذا تحرك الى الاين مخصوص فهو لم يكن قبل الحركة فى ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه بالقوة وهى له بالفعل واما

قوله

الصورة التامة فهى ما لم يبق لها امر بالقوة كالاشكال وغيرها من الامور التى لا اشتداد وتضعف فيها **قوله** وقد علمت ان الشيخ الواحد
اعلم ان بين هذه العلل الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر بوجه من وجه فالغاية سبب للفاعل فى كيفية وهو
الذى يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل لم تريضت فنقول لاصح واذا قيل لم صححت فنقول لانى ارتضت فالرياضة سبب فاعلى للصحة والصحة
سبب غائى للرياضة فالفاعل علة لوجود مهية الغاية فى العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للاخر بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد يتحد ببعض كما سيجىء ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجودا و
عقلا وقد افاد الشيخ فى الطبيعيات ان الشئ الواحد يكون صورة وغاية ومبدا فاعليا بوجوه مختلفة سواء كان فى الافاعيل الطبيعية او
فى الصناعيات اما فى الطبيعية فان فى الاب مبدا لتكون الصورة الادمية من النطفة وهو صورته الادمية لا شئ اخر منه وليس الحاصل
فى النطفة الا صورة ادمية وهى ايضا الغاية التى يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث تقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث
يغتذى تحريكها منه فهى فاعلة ومن حيث ينتهى تحريكها اليه فهى غاية واما فى الصناعة فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس
على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجية متى شاء من غير كلفة فالبناء فى نفسه صورة البيت فى صورة مبدا الذى
منه يتوصل اليه من الحركات وموادها فى نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبدا الذى يحصل عنه حصول الصورة فى مادة البيت بالفعل
عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة وصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة اليها وفاعل
من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هى صورة البرء فى الخارج وصورته فى نفس الطبيب هى معرفة العلاج التى هى صورة البرء وصورة
ما يتوقف عليه البرء فالتى منها فى الخارج هى صورة يستكمل بها المادة البدنية القابلة للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة مهية الصحيح
نوعا صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اخر وهى ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها والتى منها فى نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدى الحركة منه
وعلة غائية باعتبار اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشئ فاعلا بعيدا وعلة غائية قريبة كما يوضح **قوله**
والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والات لا يذهب الى احد ان الفاعل المقتضى لشئ من الخارج سيما الذى يفعل لغاية او يفعل بشعور
وارادة لا بد ان يكون فى ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم لا بد الفاعل اما ان لا يحتاج فى افادته لصورة المع
فى العين الى الة وحركة او يحتاج اليهما والاول هو التام والثانى هو الناقص فالفاعل التام هو الذى يكون الصورة التى للمع فى ذاته مستتبعة
لوجود تلك الصورة فى مادتها فقوله والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل فى نفسه الى المادة لا ينافى كون الفاعل
تاما الا ان ذلك من الامور التى يرجع الى نقص فى المع كالامكان ونحوه لكون وجوده عن قابل الابادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام
لا يحتاج فى الفاعلية الى المادة بل المع قد يفتقر فى نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد **قوله** ويشبه ان يكون الامور الطبيعية
لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان للفاعل غاية وحينئذ يرد الاشكال فى الافاعيل الطبيعية
كحركة العناصر على احيازها وحركات النباتات كما وكيفا كا تشكلات والالوان والطعوم والروايح وغيرها اذ صورها ليست
فى نفس الفاعل لان فاعلها الطبايع التى هى عديمة الشعور وللحكماء هيهنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما النباتية
وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما هو ان هذه الطبايع ليست فاعلة بالاستقلال بل هى بمنزلة القوى المسخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك
العلل تفعل الطبايع وتفعل بها الامور الطبيعية من المواد والاعراض والاثار فهذه الامور الطبيعية صورها عند المبادى المتقدمة
والشيخ جمع بين القولين وهو ان صور هذه الامور عند المبادى العالية بنوع اعلى واقوى وعند الطبيعة الفاعلة بالتسخير بنوع ادنى و
اضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل **قوله** واما الغاية فهى ما لاجله يكون الشئ وقد علمت فيما سلف
وقد يكون اثر عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشئ والمراد ما لاجله وجود الشئ الذى هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمته
فيما سلف الى ما ذكره فى الطبيعيات فى الفصل الثانى من المقالة الاولى المعقود فى تعديد المبادى الطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع
قوله وقد يكون لنا تقسيم للغاية بحسب وجودها فى الخارج الذى هو باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايضا فذلك فى عالم
الاكوان والحركات وهو ان الغاية قسمان لانها فى بعض الاشياء فى نفس الفاعل وفى بعضها فى شئ غير نفس الفاعل والقسم الثانى
ينقسم الى قسمين لان التى ليست فى نفس الفاعل قد يكون فى القابل وهو الموضوع هيهنا وقد يكون فى غيره فهذه ثلثة اقسام الاول الغاية

التى فى نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من النتيجة المطلوبة من الفكر وهى صورة علمية تحصل عقيب الفكر والثانى الغاية التى
فى نفس القابل مثل غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية كمن يتحرك من اين الى اين اخر او فوق بطبيعة البدن
او غاية الحركات الطبيعية التى مبدئها طبيعى ولكن ليست تلك الحركة لغاية هى كمال للفاعل الطبيعى بل لنفس المادة كالحركة فى الكم الصادرة
من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد فى المقدار والزيادة فى المقدار كمال للجسم الذى هو الموضوع لا الفاعل النمو لان
النفس النباتية لا تزداد ولا تنتقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص واما
القسم الثالث وهى الغاية التى ليست وجودها فى الفاعل ولا فى القابل فمثالها من يفعل فعلا لاجل رضا فلان ورضا فلان شئ
خارج عن الفاعل والقابل واقول فى هذا التقسيم نظر فان سلكت الحق فالغاية بالحقيقة دائما يجب ان يكون امرا عائدا الى ذات الفاعل
بما هو فاعل لان غاية الشئ عامة وكما له فالذى يظن به انه فى القابل ككون الحجر فى مركز العالم فهو كمال للطبيعة الارضية وكون النامى
فى غاية النشو غاية مطلوبة للقوة المنمية التى فى النبات وكذا كون المتحرك الارادى فى حيز ملائم لبدنه مطلوب لنفسه المتحركة له وكذلك
من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعى عليه امرا يعود الى نفسه لعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجرى هذا المجرى
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى لكن الكلام فى ان رضا فلان من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه
وبين فعله ليس من جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات ابدا بازاء المبادى فان كان الفعل ذا مبادى مترتبة كالافعال البدنية
الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان مثلا كانت له غايات مترتبة ايضا ليس شئ منها خارجا عن تلك المبادى فالغاية النفسية للفاعل النفسى
والخيالية للخيالى والطبيعية للطبيعى كما سيتضح ان شاء الله تعالى **قوله** فى اثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى ابطالها والفرق بين
الغاية وبين الضرورى وتعريف الوجه الذى يتقدم به الغاية على ساير العلل والوجه الذى يتاخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية
فان على الفيلسوف الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية فى الافاعيل الطبيعية والارادية لان هذا المطلب غير
بديهى وليس ايضا لاصحاب العلوم الجزئية ان يبرهنوا على الوجه الكلى على هذا المطلب بل ليس للطبيعى ان يقيم البرهان على ان للطبايع الجسمانية
على الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن ساير المبادى للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى على الوجه الكلى من
صاحب هذا العلم كما ذكره الشيخ فى اوائل الطبيعيات الثانى حل الشكوك الواردة عليها ودفع الاقوال التى قيلت فى ابطالها والثالث
بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى والغاية التى هى بالعرض والرابع فى تبيين الوجه الذى به يكون الغاية علة غائية متقدمة
على ساير العلل وهى بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه الذى يكون متاخرة عن ساير العلل معلولة لمعلولها **قوله**
فنقول قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدا وكل حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان لكل تحريك فله غاية
وان هيهنا ما هو عبث وهيهنا اتفاق وايضا هيهنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها فى ظاهر الامر والكون والفساد لا غاية لهما فى ظاهر
الظن يعنى انا اثبتنا فى هذا الكتاب وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل معلول موجود واما العلة
المادية والصورية فلكل موجود حادث ولم نثبت بعد العلة الغائية للاشياء ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان هيهنا شكوكا
قيلت فى ابطال الغاية فمنها القول بالبخت والاتفاق ووجود العبث والجزاف فينتقض بهما قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة
الحركات حركة الفلك وهى غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكلية ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية بعضها
غاية لبعض وما ينتهى الى غاية اخيرة لا غاية لها واذا بطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا القبيل وجود النتايج المترادفة
للقياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقائل ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما ان لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام
لان الغاية الحقيقية ما يسكن لديه وقد نجد اشياء هى غايات ولها غايات الى غير النهاية فان هيهنا اشياء يظن انها غايات ولا تتناهى كنتايج
تترادف عن القياسات ولا تتناهى هذا تقرير الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقية هى اخر ما ينتهى اليه الفعل فيسكن لديه الفاعل المقتضى
كما ان المبدا فى الحقيقة اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوله وكما جاز ان يكون سلسلة الحوادث ذاهبة الى غير النهاية بلا اول لا اول
له فلم يكن شئ منها مبدا ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك مما لا يجوز وجود مهية المعلول وقوام حقيقته بدونه فكذلك يجوز ان يذهب
سلسلة الغايات لا الى نهاية فلا يكون شئ منها غاية حقيقية بناء على ما ذكرنا من ان الغاية بالحقيقة هى اخر ما يسكن اليه وهكذا حكم

القياسات والنتايج المترادفة التي يجعل كل نتيجة من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير النهاية فليس شيء من تلك النتايج مطلوبا
حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء اخر والوسيلة لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض **قوله** فنقول الان اما
الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والبخت فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات اعلم انه ذكر ابتداء قلبه
ان تكون الاجرام الاسطقسية ببسائطها ومركباتها حاصلة بالبخت والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعية يصلح للبقاء والنسل
بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق ولم يفد ذلك حجج اولها ان الطبيعة كيف تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية ثانيها ان الموت وفقدانا
على ان التشويهات والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير فان نظام الذبول ليس من نظام النشو
والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولكن لما كان نظام سبب النقصان والذبول لضرورة المادة فلا جرم حكمنا
انها غير مقصودة للطبيعة وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فلحصل البخار الى الجو البارد فلما
برد صار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
وثالثها ان كانت الطبيعة تفعل لغرض فذلك الغرض ان كان لغرض اخر يلزم التسلسل وان كان لا لغرض اخر فقد جعل شيئا لا
لغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكر الغايات في افاعيل الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتية في افاعيلها
ولكن لا تنكر ان يكون للاتفاق مدخل في تكون الامور الطبيعية بالقياس الى خصوصيات افرادها شخصية فانه ليس حصول هذا
هذا الملح عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض امرا دائما او اكثريا بل النتايج انها او ما يجري
مجراها اتفاقيات لها اسباب اتفاقية نادرة الوقوع ولكنا ندعي ان للقوى الفعالة الطبيعية غايات معينة ذاتية يؤدي اليها الا عن ان يكون
عارض او قسر والامور العرضية والقسرية لا يكون دائمة ولا اكثرية كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي تكون تادى القوى اليها
دائما او اكثريا والبرهان عليه ان نفرض الكلام في تكون السنبلة من البر باستمداد المادة عن الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط منها
حبة بر حبة شعير نبتت وحصلت من بر سنبلة بر ومن الشعير سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض دائما في تلك الحبة ليصير غذاء لها فيكون
منها السنبلة وظاهر ان ذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها الطبيعية فلا يكون تلك الحركات منهما بل حركاتها بوجود
قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى تصلح لتكون الشعير او يكون الصالح لهما
جميعا من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا او الاخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل ان القوة
الفاعلة تحركها الى الصورة دائما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في الصلوح للغاية فذلك الاختلاف
ليس لمهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في البر افادت في ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت تلك الخاصية
لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون
صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوى الطبيعية متوجهة نحو غايات معينة فلم لا ينبت البر شعيرا
والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال الطبيعية غايات فنقول انها ما لم تكن ممنوة بعوايق ومعارضات فهي خيرات ونستدل عليه
بوجهين الاول اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دائما ولا اكثريا بل النفس يطلب لها سببا عارضا فيقال لماذا اصاب هذا
الحيوان حتى مرض او ذبل ولماذا اصاب هذه المرأة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة الى الخير الثاني انا اذا احسنا
بعارض او قصور عاونا الطبيعة بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى
الصحة والخير وهذا يدل على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا انه ليس اذا عدمت الطبيعة الروية وجب ان يحكم بان الفعل الصادر
عنه غير متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ويكون لكل واحد من تلك الافعال
غاية مخصوصة ويكون تادى ذلك الفعل اليها الذاته لا بسبب اخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر
من الناس فعل واحد من غير روية وتردد مما يقرره انه لا شك في ان الصناعات لها غايات ثم انها اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية بل الروية تصير مانعة عن ذلك مثل ان الكاتب اذا تفكر في حرف حرف تبلد في صناعته وكذلك اعتصام المزلق بعلة بما

بعصمة ومبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحرك بواسطة
الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب عما تمسكوا به ثانيا ان الفساد في هذه الكاينات تارة لعدم كمالات انتهائها وتارة لحصول اداء
خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل
ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فلا سببان احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة
ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بامداد بعد امداد ولكن لكل مدد نال فانه يقع اقل من المدد الاول فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو ان
من حيث هو نظام فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نقل ان كل حال للصور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة
التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزوايد
كالاصبع الزائدة في الانسان فهي كاينة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا يعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها و
هو سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثرية فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون
لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء يقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم قصد و
لهذا لا يقال لم طلب الخير والصحة ولم هرب من الالم والجواب عما تمسكوا به رابعا ان القوة المحرقة لها غاية وهي احالة المحترق الى مسانخة
جوهرها واما العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر بواسطة العقد من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات لغاية واحدة ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض
وغيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق
والبحث الموردة لابطال الغاية واعلم ان لنا في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت كلام اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا
كالشواهد والاسفار **قوله** واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو
القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدء الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا رسم في التخيل
او التفكر النطقي صورة فحركت القوة الشوقية الى قوله جزئية لا تنضبط يريد بيان ان فعل العبث والجزاف غاية بالقياس الى مبدئه الذي
هو قوة شوقية خيالية وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخيالية وان لم تكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وتحقيقه
كلامه انه يجب ان يعلم ان الحركات صادرة مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية باعيانها فالتي ضرورية باعيانها منها
قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو والبعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدئان لا بد من حصولهما في كل
حركة حيوانية اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلهما ثم ان غاية القوة المحركة التي في العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية
غير ذلك واما القوة الشوقية فقد يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما يختلفان بالاعتبار مثل ما اذا ضجر انسان من المقام
في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما او فوجا لا اوم راحة فاشتاق الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته الذي هو
غاية للقوة المحركة القريبة فاتحدت الغايتان وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق
اليه ويتحرك الى المكان الذي يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية القوة الشوقية مصادفة ذلك
الصديق فاختلفت الغايتان واتحدت الغايتان واقول عندي انهما متغايران الا ان تغايرهما في المثال الاول من باب تغاير الصورة الخارجية
والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الحيز المذكور بنفسه غاية القوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا لوقوعه
الخارجي غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور هاهنا ان لا يكون الغايتان متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما
ان تكونا متغايرتين في الخارج ايضا واما المبدء الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو الفكر والتخيل فانه وان كان لا بد من
احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من قوة تخيلية

او قوة فكرية فالمبدأ الابعد للحركة اما مبدأ الفكر او مبدأ التخيل الا انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول
اما القوة المحركة التي هي في العضلات فان غايتها الاخيرة موجودة كسائر القوى الطبيعية التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع
الا بان هذه مسخرة لقوة اخرى فوقها جزئية فينسخ بها في الحركة الى اى جهة شاءت بخلاف الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة
معينة ولها غاية مخصوصة لا يختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية يسمى ذلك الفعل باطلا بالقياس الى القوة الشوقية لا
بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان الذى قد وقع فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان ولكن يكون
المبدأ البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا واذا تطابق المبدآن التخيل والفكر جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخلو
ذلك الفعل المسمى بالعبث اما ان يكون مبدؤه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة ومزاج كالتنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمى جزافا ولم يسم عبثا والذى كان المبدأ فيه التخيل مع طبيعة يسمى
قصدا ضروريا او طبيعيا والذى كان المبدأ فيه هو التخيل مع ملكة وخلق يسمى عادة فاذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية
وهى خير حقيقى او ظنى اما ان له غاية فلان اللعب بما يليه مبدأ حركته هو القوة التى في العضلة والذى قبله شوق وتخيل بلا فكر و
ليس مبدؤه فكر وقد حصلت الغاية التى للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ولم يحصل الغاية التى للقوة الفكرية لانها غير موجودة
حتى يكون لها غاية فظهر ان المبادى الموجودة غاياتها حاصلة وما لم يحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبدؤها موجودة
واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقى او مظنون فلان كل فعل نفسانى فلشوق مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثابتا بل يكون
سريع البطلان فلا يحصل الشعور فان التخيل شئ والشعور بالتخيل شئ اخر وبقاؤه في الذكر شئ اخر ولا يستلزم الاول للاخيرين
ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر الى غير النهاية ثم ذلك الشوق والتخيل له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن هيئة
واما حرص يخصها كالحركة للمحركة والحس للمحسة على احداث فعل من القوة فذلك كله لذيذ بحسب القوة التخيلية واللذيذ شئ
خير بالقياس الى ذلك الشئ وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء
هذه علل واسباب لتخصيص الحركات الجزئية لا ينضبط فثبت ان لكل فعل غاية هى خير بالقياس الى فاعله وعلمت ايضا ان غاية
كل كمال من جنس فاعله فالطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس والعقلي للعقل **قوله** واما الشك الذى يليه فينكشف بان
يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هى ان
الغاية التى لولا العرض الاتفاقى هذا الشك هو الذى اشار اليه بقوله ثم لقائل ان يقول قد يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء ابتداء والجواب الذى ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهى ان تعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى
الذى هو احد اقسام الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم ان الغاية الضرورية اما ذاتية
واما عرضية فالغاية الذاتية هى الغاية التى توجهت اليها الطبيعة او الارادة وطلبتها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك
وهو احد امور ثلثة احدها الامر الذى لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى توجد الغاية المطلوبة مثل صلابة الحديد ليتم
به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة كما في الافعال الطبيعية او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيها شئ لا بد من وجوده
حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم به القطع ولا مدخلية للادكنة
في كون الحديد قاطعا الا انها لازمة له وثالثها الامر الذى يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغائية لفعل التزويج
هى التوليد ثم يتبعه حب الولد ويلزمه لا على ان يكون لاجله التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض لا بالذات لكن الضرورية
منها لا الاتفاقية **قوله** وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوائل الطبيعيات وتلخيص ما ذكره هناك مع مزيد
تحقيق وتوضيح ان كل مسبب فله سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دائما او اكثريا او على سبيل التساوى او على الاقل فان
كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقى وواقع بالاتفاق اما في الدائم فهو ظاهر واما في الاكثرى وهو السبب الذى يتوقف
استكمال سببيته على حصول قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله يحصل المعلول لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة والفرق بين الدائم والاكثرى هو ما ذكرناه من ان الدائم ما يجتمع في عليته جميع القيود المعتبرة

في عليتها

في عليتها والاكثرى ايضا مع وجود تلك القيود دائما وهذا الحكم مطرد لا يختلف بالعلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم يترجح
استحال كونها مؤثرة واذا صارت جازمة وواتت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او ناقض للعزيمة يتخلف الفعل عنها كالطبيعة
فاذا كان الاكثرى من جنس الدائم والدائم لا يقال انه بالاتفاق فالاكثرى ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذى من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دائما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاقى فان من الامور ما يكون بالتساوى كقعود زيد وقيامه ومنها ما يكون
على الاقل كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان باعتبار ما واجبا فذلك لانك اذا اشترطت في كف الجنين ان المادة فضلت
عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة المخلقة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يتخلق اصبع زائد وبالجملة
فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن علمه شئ لم يكن شيئا موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق
انما يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قستها الى من علم اسبابها لم يكن شئ من الموجودات اتفاقيا
ومثال هذا في الاصبع الزائدة فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا فهى بالقياس الى علم الله
وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك اذا عثر انسان في مشيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل
بالاسباب التى ساقت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم
ان الاتفاق والبخت انما ينسب الى ما كان من شانه ان يكون سببا مؤديا اليه ولكن لا دائما ولا اكثريا واذا لم يكن مؤديا اليه لم يقل فيه انه اتفق
مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس بل الاتفاق انما فيما من شانه ان يؤدى اليه
حتى لو فطن الفاعل بما يجرى عليه اسبابه وصح ان يريده ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق لان يلقى الغريم في الطريق
فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه يؤدى في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما يؤدى وربما لم يتادى فهو
بالقياس الى العارف غير اتفاقى وبالقياس الى غير العارف اتفاقى ونقول ايضا ان السبب الاتفاقى قد يجوز ان يتادى الى غايته الذاتية
ويجوز ان لا يتادى مثل ان الرجل متوجها الى دكانه مثلا فلقى غريما له فربما انقطع بذلك عن الغاية الذاتية وهى الدكان وربما لم
ينقطع بل يتخلص من الغريم ووصل الى ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط وربما هبط اليه فان وصل الى غايته الطبيعية فيكون
بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية باطلا
والاتفاق اعم من البخت وكانهم لا يقولون بختا الا لما يؤدى الى شئ يعتد به ويكون مبدؤه ارادة من ذى اختيار نطقى واما ما مبدؤه
طبيعة كالعود الذى يشق فيجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا اذا قيس الى مبدأ اخر ارادى فان
الامور الاتفاقية يجرى على مصادمات تحصل بين الشيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى ان
يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك يجاز ان يتفق حركتان من مبدئين احدهما طبيعى والاخر ارادى
يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادى خيرا يعتد به او شرا يعتد به فيكون بختا ولا يكون بالقياس
الى المحرك الطبيعى بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يؤدى الى غاية
مذمومة ورداءة البخت هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مؤد الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يؤدى اليها والشئ الميمون هو
الذى قد تكرر بحصول اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشؤم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقى ما يكون تاديته الى المسبب
لا دائما ولا اكثريا ووقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود الامر الاتفاقى وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق
لفظ الاتفاقى لان الاختلاف في الاسامى غير لائق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في ان السبب هل يجوز ان تكون تاديته
الى المسبب على التساوى او اقليا ام لا فبعضهم جوزه وبعضهم منعه والذى للمانعين ان يتمسكوا به هو ان السبب اما ان يستكمل
في شرايط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول منه دائما لما مر من امتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك الفعل ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لان السبب الاتفاقى لشئ ما من شانه ان يكون ممكن التادى الى ذلك الشئ والحاصل انه ان كان سببا مستقلا كان واجب التادى
الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادى اليه والحجة المحكية عنهم في الطبيعيات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة

امتنع

في تخلف معلول عن علته ويكون الاكثرى

امتنع ان يتركها او يبطلها عاد لا محمولة من البخت والاتفاق فان حافر بير اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة بان البخت السعيد لحقه و
ان ابن لو تزحلق حتى انكسر جزموا بان البخت الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا لما
خرج ليقعد الى حانوته رأى غريما فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه ولم يحس بصر فانه رآه و
ليس لقائل ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه وجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز
ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احد تلك الغايات غاية فيعطل
الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل غاية اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية
ثم نقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها مركبة فالبسيطة معلولها معها دائما
والا لكان لابد معها من قيد زائد فيكون العلة ذلك المجموع فيكون مركبة لا بسيطة وقد فرضنا بسيطة هف فاما المركبة فان كان
حصول المعلول دائما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف المعلولات في الدوام
والاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك فنقول انه وان كان كل ما لابد منه في تحقيق العلة
فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن ربما يكون الجزء المحصل الوجودي سببا واحدا وح يصادف الاثر لاحقه واما سائر الامور
المعتبرة فهي عائدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان حصول انضمام سائر القيود مع حصول ذلك الذات
دائما قيل ان صدور المعلول من العلة دائم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في المتساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلول دائم الوجود وان كان ممكنا فلا بد من استناده الى الواجب
فيلزم بدوام الواجب فيدوم المعلول لدوامه فنقول ان مصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات
الكواكب فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والافتراق بسبب اختلافاتها في سائر الحوادث واما الحجج المذكورة في الطبيعيات
فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها الشئ كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات بالمعنى الاول
وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع فهو غير مسلم الا ترى ان الوضع والجعل ان يجعل بعضها اكثريا
وبعضها اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يظفر به في الاكثر فاذا كان اختلاف الجعل مما
يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف به الحكم في كونه اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية
وتحقيق الحال فيها ودفع الشكوك والشبه الموردة فيها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا المرام لان اللايق بهذه المباحث
لكونها من احوال الموجود بما هو موجود ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكرها الشيخ انما
ذكرها على سبيل المصادرة والمبدئية دون ان يكون مسئلة فيها ونحن لما ذكرنا هنا دجوع الرجل الالهي في شئ من مسائل علمه
الى صاحب علم جزئي طبيعيا كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم لهذا نرفع
الحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما هو عادتنا في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو
اربعة مجلدات كلها في الالهيات بقسميها الفلسفة الاولى وفن المفارقات **قوله** واعلم ان وجود مبادي الشر في
الطبيعة هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود الى قوله وهذا الكلام اعتراض متعلق
بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون اشارة الى كيفية وقوع الشر في هذا العالم ودفع الشبهة الثنوية القائلين بان
الاله الخير لا يجوز ان يكون هو بعينه اله الشر بل لابد لوجود الشرور الواقعة في هذا العالم من مبدأ اخر غير منتهية الى مبدأ الخيرات
فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سيأتي في دفع مذهبهم وحل شبههم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور الاضافية
كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الردية كالجهل
المركب والحسد والبغض واشباهها فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم المهيات التي جعلها تابع لجعل
تلك المهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور وقليلة بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك
غير لايق بالله الخير فيجب صدور هذا القسم من الخير ايضا من المبدأ الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه شر اصلا كوجود المفارقات

والفلكيات

الفلكيات منه كما سيجئ بيانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيدا للجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية ذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وقد راى ان وجود مبادي الشرور التي ايضا لازمة
لبعض الخيرات واقعة بالعرض يشبه نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة
واستعداد لتفهم ما سيأتي في تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة قد فعل هذا اي الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تمهيدا على المتعلم
واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولابد في دفعه من مقامين احدهما اقامة البرهان على تناهيها
ووقوفها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات الى لا نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي يكون مطلوبة لذاتها فلو فرضنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شئ مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا بالذات فقد انقطع النسق وان لم يكن فيها شئ مطلوب بالذات فليس هناك علة تمامية فثبت انه من تجويز التسلسل
في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتايج فرض
عن القياسات ولا يتناهى فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم المهيات
الجنسية لنقصانها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات
فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا الى ما لا نهاية بعد لا نهاية فالذي يؤدي الى الثاني والى الثالث والى الرابع فليس هو بغاية ذاتية لشئ واحد
بل لامور كثيرة والشئ الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرفه خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والنتايج فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا العلة
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جائز وههنا الكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذه
فبذة مما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فيتحل بان يعلم ان الغاية
يفرض شيئا ويفرض موجودا اذ فرق بين الشئ والموجود وان كان الشئ لا يكون الا موجودا هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي مبناها
على ان العلة الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شئ واحد متقدما على نفسه بمراتب في يكون معلول الشئ علة لعلته علته وحلها بيان
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين المهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجود كالمعتزلة القائلة بشيئية المعدومات
وكل علة غير واجبة الوجود فلها مهية ووجود فالعلة لها مهية ووجود فهي بما هيتها علة تكون سائر العلل علة بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة لمعلولها بنفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لا يكون
علة لشئ قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك لشئ
يناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غائية ذاتية والجواب عنه لوجهين احدها
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية غير مفكرة

عن مبادى نفسانية او عقلية وهى كالمسخرات لتلك المبادى نسبتها الى تلك المبادى كنسبة القوة المحركة التى فى العضو منا الى نفوسنا فى
حركاتنا الاختيارية فالعالم كله ذو حيوة حيوانية الا ان الحيوة فى بعضها كامنة مستورة وفى بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جلية وتحقيق
هذا المطلب يحتاج الى بسط فى الكلام ليس هنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها علة لعلية ساير العلل واما بوجودها
فان الغايات ان كانت امورا حادثة تنتهى اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن ساير العلل علة لوجوده
بل هى علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية ابدا بمهيتها علة لساير العلل واما كونها معلولة فى وجودها فذلك ليس بامر
واجب بل ان كانت حادثة كانت معلولة فى وجودها لساير العلل والا فلا فاذن عليتها لساير العلل امر لذاتها واما معلوليتها فليست
لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشئ يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده الى قوله لا يخفى لما ذكر ان الشئ
قد يكون فى شيئيته علة وقد يكون فى وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثانى كسائر العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم فى جانب
المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا فى شيئيته وقد يكون معلولا فى وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى اجزاء حده
كالاثنين فانه فى شيئيته معلول لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والتحرك
مكشوف فان وجود الاثنين يحتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان مفتقر فى وجوده الى فاعل وغاية غير ما يتحصل
به مهيته من مهية الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئية اخرى داخلة فى المعلول فيجوز ان تتقرر من الشيئيات
المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى فى الموجودية من وجود المعلول فمعلول المهية اقوى
تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنسه الذى لا جنس له فهو فى غاية الابهام
وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته
وهكذا الى ان ينتهى الى علة العلل وهى غير متناهية القوة والصورة والشدة وفوق ما لا يتناهى **قوله** وكذلك قد يكون
الشئ امر حاصل موجود فى شيئية مثل العددية للاثنينية هذا تقسيم آخر للشيئية وهو انه كما ان الوجود منه ما هو داخل فى
الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثانى كوجود الاعراض فكذلك
الشيئية قد يكون حاصلة فى شيئية امر داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية العدد للاثنينية وشيئية الجسم
للحيوانية والثانى كشيئية التربيع الحاصل فى جسم طبيعى كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع واجزائها معا خارجة عن مهيات
الاجسام الطبيعية كذا شيئية ساير العوارض مثل البياض واللون والطعم والرايحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام
الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعنى التى لا يتحدد الا بها قد مر فى مباحث المهيات انه قد يكون للحد زيادة
على المحدود كما فى حد الاصبع وحد الفطوسة فيؤخذ الانسان فى حد الاصبع وهى صورة جوهرية ويؤخذ الانف فى حد الفطوسة
وهى عرض ولا يعنى لكون الشئ علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور و
الاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك فى الصور والاعراض التى ليس حدها متعلقا بتلك
الاجسام التى يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن فى التعليميات كذلك قيد للمنفى اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات كالكرة
والاسطوانة وغيرهما يفتقر فى حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعى ما له مادة استعداد
خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين وله جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعى مهيتها
شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها فى عالم الطبيعة لا يكون الا فى جسم طبيعى اى جسم طبيعى
كان كما فى علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هى شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة
الغائية فى شيئيتها متقدمة على سائر العلل كما قال فقد لك ان تعلم ان العلة الغائية فى الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية
وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة يعنى ان العلة الغائية لها تقدم على سائر العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية
ومن جهة وجودها الذى فى نفس الفاعل لذلك الفعل الا فى نفس غير ذلك الفاعل ولا فى نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل
اما الاول فلانها يوجد اولا فى نفس الفاعل ثم ينبعث منه تصور الفعل الذى لاجلها وما يتوقف هى عليه من القابل وكيفية تصوره

ينادى اليها واما الثانى والثالث فليس لها تقدم ضرورى ولا لبعض العلل ترتب على الاخرى وانما قيد الصورة بقوله من جهة
ما الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة فى قوام مهية المركب وعلة صورية له ليصير بها
كاملا بالفعل وهى بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شئ آخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة فى طريق التادية الى كمال آخر وهى ثانيا
بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقى الفاظه غنى عن الشرح **قوله** هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست اه قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغايات
التى ليست فى الكون ليست معلولة لشئ من العلل لا فى كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا فى احدهما الذى هو الوجود
والحصول كما هو دأب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذى هى به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان
وجودها حادثا ام لا ولكن التى عرض لها الوجود الحادث تفتقر فى وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن فى ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكونان
ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذ لم يتصور الفاعل مهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل فى القابل فحصلت الصورة فى القابل
لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هى التى يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا يجعل الصورة كائنة موجودة ولكن لا فى نفسها بل
لتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك فى الغايات التى هى خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما فى الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذى بالذات لسبب الغائى بما هو سبب غائى
ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما عليها بما هى اسباب فقد يعرض له من جهة ان وجود معناه ومهيته فى الكون ان يكون معلولا
لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر حق النظر وكان
ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال لوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته
اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بذاته فذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانى ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل
الفعل لاجل ما فوقه الذى لا يفارق عنه وهى مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالثة مرتبة ما كماله منفكة
عنه لكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان يبطل ذاته وهى مرتبة النفوس بما هى نفوس فانها تفعل افاعيلها من التحريكات
والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا
وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التى فى اوائل الكون وهى متوجهة فى افاعيلها الى
كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد فى ذواتها فالصورة النطقية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التى لها قبل الحيوانية وهذا
لاجل نقص الوجود الطبيعى وضعف حدة الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت مرارا فالغاية معنى واحد فى الجميع فما قيل
ان الغاية فى الحركة والمتحرك معناها غير معنى الغاية فى الفاعل وانها فى الفاعل بمعنى الغاية وفى المتحرك بمعنى النهاية ليس بشئ
بل فى الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادى الطبيعية قد ذكرنا ان التى اوردها الشيخ فى اوايل الطبيعيات
من احكام العلل الاربع سواء كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان
ايرادها على وجه المبدئية والتسليم **قوله** واما البحث الذى بعد هذا فينكشف بما يقول ان الغاية التى يحصل فى فعل الفاعل
ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله ومما يليق ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل الغاية والخير شئ واحد ام مختلف وانه
ما الفرق بين الجود والخيرية فقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون
والتى هى من القسم الثانى فهى اعلى وارفع من ان يجرى فيه بعض الاعتبارات التى سيجئ من كونها وجودا او صورة واما التى من القسم
الاول فهى لا يخ اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية فى القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لا بد ان يكون
صورة او عرضا فى ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا فى مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن
مسبوق بمادة او ان يكون موجودة فى مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتى لا يكون موجودة لا فى الفاعل ولا فى القابل فلا يكون
موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية فى كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة عليته صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد المحرك للمادة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل
بعيد وفاعل قريب ملاصق لمادته فله غايتان متغايرتان بالذات وبالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة
او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لم يكن غاية جزءه
للفاعل البعيد كما اشرنا اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورته الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة مهيئة لتكون
صورة الانسان والبهائم توجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثاني وهي الغاية التي يكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا تحته هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان اي متخذ الكن
وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت واما الكن هو فاعل البناء اي مبدأ حركة المادة من الطين واللبن
والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبني ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره
الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون
عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى
ان الفاعل لهذه التغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة اه يعني انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعل غايتان احدهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك بالانسان يبني بيتا ليستكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولى فهاهنا كون الباني بانيا معلول لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني
الفاعل المباشر فلها غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون الانسان
الواحد له غايتان لانه مجتمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التاليفية التي
ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتعمل وتصنع فهي وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستكنا
وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادته وغاية
هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان وبالحقيقة
كان ذاته الوحدانية مركبة من جزئين فكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الى الفعل وذلك بارادة بعد ارادة وتصور بعد تصور ووضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك الحصول التشبه
بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل حركة جزئية لاشتمالها على وضع بعد وضع له وبعد تصور لها
فلها غايتان جزئيتان وضع خاص لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئية والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدأ وكالوحدة في الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك المركب من المبدئين بل من المبادي عقل ونفس وطبيعة وحدة طبيعية فكذلك وحدة الغاية والفعل ايضا

فظهر انه قد يكون ما غايته بفعله هيئة في مادة وما غايته بفعله هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل
الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدأ فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون وحدة
المبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور
صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول
بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة او عرض في مادة
جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل و
الحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص لمعنى اخر بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة
نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله**
واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن ههنا بحث
وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست بغاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث
عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال
فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا بحسب فعلها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو
في تحريكاتها لاجرامها من تصورات متجددة جزئية ينتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما
مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها مباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية
فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما حال
الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل اه الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق
بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب ههنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل
اي مباين الذات لذات الفاعل له اعتبار نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات
للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا انتسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انتفاعا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان
بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا انتسب الى المنفعل
كان خيرا فاعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظاهر وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون
مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس
الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك
لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي مقيسة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن
على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ
اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي
فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا واثناه قوله وما يقوم مقامه اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها ويقرب
معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو
مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو
مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة
والمناكحة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فهذا اعتبر فيه ثلثة امور احدها الافادة والثاني
ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مستقرا في موضوع محسوس او معنى

اخر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والتخلص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليثنا
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما لا يسمى
جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيئا المادة المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف
على الحس لا يعدون نحو الشكر والثناء وما يجري مجريها من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لغيره فائدة ليستعيض
ويسترجع بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاغراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس كذلك بل هو عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد ومستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض فكل معط لغرض
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب
منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد
اعني من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا
ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له بوسيلة ما افاده من الخير
وبالحقيقة او بحسب ظنه فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات فذلك لان الغرض
الى قوله وهو المسلوب بذاته مطلقا ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى له ومستعيض كمالا واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس
لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيقه لذلك تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي
يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير
ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح
واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي
لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء والموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده و
كذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات قلت لانه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا اما بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما
الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة لما ذكر
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى النقص والقصور وانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة
الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات وذمايم في الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها وان
كانت احسن من مقابلاتها في افراد البشر كغلاظة القلب والقسوة والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افات
وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اعلى
قوله واشرف مما يقع على المخلوق فالجود هو افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كمالا لما بين ان الجود لغرض ليس بجود في الحقيقة اشار

الى ان الجود الحقيقي هو افادة الغني في كل جهة عن الافادة كمالا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان ذلك الغني
اي الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم تمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل منفعل به من فاعل لا يكون
فعله لغرض ولا لعوض اذ كل كمال الشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا عن العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظائف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث
عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان لعلم واحد من العلوم الجزئية ان يتناولها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يتناولها
كما يظن في كثير من الامور الموجودة المرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه لحرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف مهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او
للمتكميات من حيث تكميها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذو مباد ان يبحث عن مبادي ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لساير العلوم بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود
بما هو موجود وعن الامور التي لا يتخصص وجودها بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بنعم
الجمع على ان ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست لها علل اربع ولاجل ذلك حقروا العلوم التعليمية واستخفوا بها لعدم انها
على علة تمامية ليس بحق اذ ليس كل مبدا فاعلي مبدا حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لامكان
طبايعها وافتقار هياتها لا يجب وجودها الا بغيرها الابد واتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشاة اخرى
كنشاة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات تعرضها من الانقسام وحدوث التشكل
والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان لمراتب العدد
خواص ولوازم واثارا ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان لصور التعليميات مبدا فاعليا ومبدا قابليا و
حيث وجد او وجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستوي من السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانخفاض وكون المنحني منها فرجاريا وكون الزاوية القائمة لا حادة ولا منفرجة وكون قوسها
ربع الدائرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا يتم بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا والدائرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا انقص الخط عن ذلك كانت الدائرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون احاده موجودة مرتبة فهذا ونحوه
معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه
كمالا وخيرا ولان الخيرات مطلوبة لذاتها والشرور مهروب عنها مكروهة لذاتها وكل خير يصح التعليل به في وجود امر لاجله كيف وتلك الغايات
التي للحركات انما يعلل بها الحركات والافعال لكونها خيرات فقط لا لكونها ما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بنحو غير الحركة
لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه لبعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان للامور التعليمية علة غائية
قوله ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتادى اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها في المواد لكن ...

فان الصانع فهذا دليل اخر على ان للتعليميات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي يطوي مقدمها الاستثنائية والنتيجة ويكتفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالب الكلي باثبات موجب جزئي كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادي وجوداتها بالحركة لما كان لصانع ان يضعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبه نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه من غيرها من الاشكال وككون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالها على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال العلل الاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين الذين ذكرنا وقوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اي ليس النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون مبدء لعروضه ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم اجيب بان العوارض التي بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها اولا للموجود بما هو موجود اولقسم منه ولكن قبل ان يبادي العروض في الانقسام الى ان يكون موضوع العلم جزئي طبيعي او تعليمي او قبل ان يبادي العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر في احوال مبادئ مختصة بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة له فانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر في ما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدأ للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك **قوله** ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التي هي الان من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه الاولية واحواله التي تعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت ولا شبهة ان يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء وعللها التمامية التي بها يتم وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة و بالصورة الحاصلة من الفاعل فالغاية يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم التام فهو الحكمة هذا اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك

وهو انما الان اخر ان احد بما ما هو الان كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى صح ايضا بكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وثانيهما ان يفرد للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلة بما هي علة وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل من الاربع جزء من اجزاء ذلك العلم فح ايضا يكون النظر في احوال العلل الغائية افضلها ثم تعوض

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على النبي محمد وآله الاكرمين اجمعين الفن الثالث عشر من كتاب الشفا في الالهيات عشر مقالات

المقالة الأولى

من جملة الالهيات ثمانية فصول

الفصل الأول

من المقالة الاولى من جملة الالهيات في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتبين انيته في العلوم

وفي بعض النسخ المقالة الاولى فصل في ابتداء طلب اه

واذ قد وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق فاوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية فنبتدئ مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل وذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي بانها اعمالنا واحوالنا فيكون الغاية

فيها حصول راى واعتقاد ليس رايا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدء عمل من حيث هو مبدء عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا فيحصل منها ثانيا استكمال القوة العملية بالاخلاق وذكر ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة هي الطبيعية والتعليمية والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدأ المبادي وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما كان قد وقفت عليه فيما سلف لك من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرها وذلك ان في سائر العلوم قد كان يكون لك شيء هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة منها تؤلف البراهين والآن فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى آخر وايضا قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي سائر العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى انها العلم بالاسباب الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات

مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذى نحن بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم موضوعا يخصه فلنبحث الان عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع لهذا العلم هو انية الله تعالى جده او ليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخر ووجود الاله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم ومطلوبا فى علم آخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم آخر وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم آخر لان العلوم الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول كررت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم آخر لانه يكون حينئذ غير مطلوب البتة فيكون اما بينا بنفسه واما ما يوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه ولا ما يوسا عن بيانه فان عليه دليلا ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين احدهما البحث عنه من جهة وجوده والآخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

الا فى هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد لاح لك فى الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد برئ عن المادة وعن مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذى لاح لك من ذلك فى الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها منها ما ليس منها الا انه اريد بذلك ان يعجل للانسان الوقوف على انية المبدا الاول فيتمكن منه الرغبة فى اقتباس العلوم والانسياق الى المقام الذى هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذى يظن انه هو موضوعه ليس بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها لا الواحد منها الذى لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر فى الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هى موجودات او بما هى اسباب مطلقة او بما هى كل واحد من الاربعة على النحو الذى يخصه اعنى ان يكون النظر فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شئ آخر او من جهة ما هى الجملة التى تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هى اسباب مطلقة حتى يكون الغرض من هذا العلم هو النظر فى الامور التى تعرض للاسباب بما هى اسباب مطلقة ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هى من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هى اسباب مثل الكلى والجزئى والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور فى انفسها يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية ولا هى ايضا واقعة فى الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فبقى ان يكون البحث عنها للعلم الباقى من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الا...

للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما يتقدمها فى الوجود لم يلزم عند

العقل وجود السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدى الا الى الموافاة

وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر والاقناع الذى يقع

للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متاكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور

التى هى موجودة فى الاكثر هى طبيعية واختيارية وهذا فى الحقيقة مستند الى

اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو

مشهود وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين بنفسه

بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور

الهندسية المبرهن عليها فى كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس فى العلوم

الاخرى فاذن يجب ان يكون فى هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم

المبحوث عن احواله فى المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا

انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذى يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب

فى هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هى جملة وكل ليست اقول جملى وكلى فان النظر

فى اجزاء الجملة اقدم من النظر فى الجملة وان لم يكن كذلك فى جزئيات الكلى

باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر فى الاجزاء اما فى هذا العلم فيكون هى

اولى بان يكون موضوعه او يكون فى علم اخر وليس علم اخر يتضمن الكلام فى الاسباب

القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر فى الاسباب من جهة ما هى موجودة وما

يلحقها من تلك الجهة فيجب اذن ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود

فقد بان ايضا بطلان هذا النظر وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى

بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثانى فى تحصيل موضوع هذا العلم

فيجب ان ندل على الموضوع الذى لهذا العلم الاخص حتى يتبين لنا

الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن
من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقية واما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع
مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي
كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى
من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه
العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي
ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود
يخصها فمما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا
من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات
فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط
غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات
وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم
مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار

ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق

بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان

لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ الوجود

لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات

تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك

فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا او حلها سطحا متناهيا

فان الحدود يجب للمقدار من جهة استكمال المادة به ويلزم من بعد فاذا كان كذلك

لم يكن الشكل وجود الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار

بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر

في ان وجوده اي انحاء الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا ايضا عن

معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات

فبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات

ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الموجود

فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها

معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان يتحدد

ويتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام

فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد و

غير ذلك فبعضها تستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي ياخذ حدودها

ولا يتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم

الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا

ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا للكل

قوله فاما موضوع المنطق من جهة ذاته الخ فاذا كان من جهة ذاته خارجا عن المحسوسات بعدم كون البحث عن وجوده

والوجود بالمعنى المصدري لا يجوز موجودية الممكن به ولا كونه من المحمولات الطبيعية لان المحمول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في خارج الذهن وهو لا يكون لمعنى الكون والثبوت تحقق في العين بل المتحقق
والثابت هو الاشياء الثابتة لا احوال الاشياء وان قال احد بمحمولية الوجود باصطلاح المنطق لا تجب المناقشة معه والحكم بالاشتراك اللفظي والعروض في هذا المعنى المصدري لا صورة لمحموليته بالتبع والعرض
والمحمول الذي يكون هكذا لا يكون محمولا بالذات واذا عرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق تعم فيكون موجوديته بالنسبة الى الجاعل الحق بمعنى انا نفهم هذا المعنى منه وفي الحقيقة المعنى الذي هو في الخارج
هو هذه النسبة وهذا المعنى المصدري لا يصلح لحكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق يبطل راي القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون
اللفظان موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو معدوم بالذات ولان يكون احدهما موجودا بمعنى والآخر
موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بمحض التواضع الذي اقبح من التوبيخ ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشترك [illegible] بالاشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت
نسبة اوى لزم التصادق في بعض الاحيان والتباين بين العلة والمعلول غير متصور لانه انما يكون بين المهيتين وليس للواجب مهية وحقيقة سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في
المبدء الاول بعنوان الفاعلية وفي المجعول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الضرب كما يكون في الفاعل والمفعول بمعنى واحد يكون في الضارب بنحو القيام وفي المضروب بنحو
الوقوع ولا يكون الضرب الا بمعنى واحد كذلك يكون الكون في الموجد والموجود بمعنى واحد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا قلنا في القضية المعقودة الواجب موجود
ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء الاشتقاق لم يكن قضية بل هو القول المحشو فان قلت مع هذا بالاشتراك اللفظي قلت ان الذي تقول اما ان يكون له معنى اولا والثاني لا بحث لنا فيه
لانه كصوت الغراب وعلى الاول اما ان يكون ذلك بالتسمية فقط او لا وعلى الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب اذا كانت بمحض الاسم لا نريد منه شيئا الا الذات وذلك باطل فان ذلك
الذات اذا لم يكن له صفة من الصفات اللائقة للالوهية فانه اذا لم يكن خالقا وجاعلا وعالما وموجودا واشباهها لا ينبغي الاقبال اليه وعلى الثاني يلزم اجتماع معان كثيرة في الواجب فانه يكون وجودا
بمعنى آخر وموجودا وعالما وسميعا وبصيرا وحيا ومريدا وقادرا بالمعاني الاخر وكذا الصفات السلبية فيلزم التعدد في الصفات وهو محال بالبديهة وان رجع الكل الى معنى واحد فهو عينية الصفات التي
يهرب عنها اهل الاشتراك لفظا وايضا اذا جاز ان يكون ذاتا موجودا لم يكن متصفة بصفات البديهية فلم لا يجوز ان يكون ذواتا متعددة موجودة بدون اشتراك بوجه وقد ظهر من هذا فوائد جليلة منها
ان وجود الواجب عين الذات ووجود الممكن هو النسبة ومنها ان وجود الواجب والممكن بمعنى واحد يقوم ذلك به سبحانه وتعم ووقع على الممكنات القابلة له ومنها ان الوجود ليس محمولا حقيقيا بل محمول
منطقي فاذا ثبت ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه تعم ووجود الممكن هو النسبة فنقول ان الموجود المطلق الصادق على الحصة المطلقة هو موضوع فله فردان منطقيان فان قلت ان الوجود
في الواجب والممكن بمعنى واحد وهو الكون المصدري المحمول عليهما المشترك بينهما ولكل واحد منهما وجود خاص مع انه يجده كل واحد فرد الوجود المطلق اي ذات الواجب وحقيقة الممكن كما سيقوله الشيخ في فصل الوجود
الممكن هو الوجود الخاص فالموجود موضوع وان قلت وجود الواجب هو ذات الواجب فهذا الذات بعينه هو وجود الممكن ايضا على ما يقوله المحققون فالوجود ايضا موضوع تعالى عليهما وبهذا يؤدي الى
كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثامنة في هذا الكتاب حيث قال تقدير قد وجد لهذا العلم موضوع معقول يمكن البحث عن احوال المنسوبة اليه وقد ذكرنا المذاهب في هذا الباب جميعا في رسالة
كاسر الاصنام والفيوضات القدسية بوجه شيع وان الاعراض الذاتية عبارة عن الاحوال المنسوبة اليه سواء كان ذاتيا او اعراضا او عوارض متعلقة به كما قد ذكرنا في مفتتح الكتاب فالاعراض
هي المنسوبة اليه لكونه موجودا وواجبا وما يناسبه وبالجملة لا يمكن اخراج الواجب عن التقسيم لان الطلب الاعلى والمقصد الاقصى في هذا الفن هو البحث عن احوال الواجب فالواجب الوجود نفس الوجود
القائم بنفسه وقد قال جميع الحكماء والمتكلمين والمحققين من الصوفية الاشرف وقليل من المتكلمين الاشاعرة حيث انهم قالوا بزيادة صفات الواجب منها الوجود وان الواجب له مهية وراء وجوده
الانية قد دعاهم الى ذلك بعض الاخبار المتشابهة ولا يخفى ان هذه الاقوال امثالها مسكوت عنها العدم قبول [illegible] فالحكماء قالوا ان الواجب نفس الوجود والممكن غير الوجود ثم اختلفوا [illegible]

شئ ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشئ الا

الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر

مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غنى

عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح

الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته فى العلم الذى

هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو

الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التى تلحقه بما هو موجود من غير

شرط وبعض هذه الامور هى له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج

الموجود فى ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها احاجة الجوهر الى انقسام حتى

يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة

مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلى والجزئى والممكن والواجب فانه ليس

يحتاج الموجود فى قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا

او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع

لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادى الموجودات فيه لان البحث فى كل علم هو عن

لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر فى المبادى ايضا هو بحث

عن لواحق هذا الموضوع لان الموجود كونه مبدأ غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو

بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شئ

اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا

او تعليميا او شيئا اخر حتى يعرض له ان يكون مبدأ ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود

كله ولو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما

المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادی الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادی بعض ما فيه كسائر

العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مباديها المشتركة اذ لها

مباد يشترك فيها جميع ما ينحوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو

مبدأ لما بعدها من الامور التی فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى

اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول

من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذی يفيض عنه كل موجود معلول

بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكمم فقط ومنها ما يبحث

عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادی العلوم الجزئية ولان مبادی

كل علم اخص هی مسائل فی العلم الاعم مثل مبادی الطب فی الطبيعی والمساحی

فی الهندسية فيعرض اذن فی هذا العلم ان يتضح فيه مبادی العلوم الجزئية

التی تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور

التی هی له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى تخصيص يحدث معه موضوع

العلم الطبيعی فيسلمه اليه وتخصيص يحدث معه موضوع الرياضی فيسلمه اليه وكذلك فی

غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن

مسائل هذا العلم فی اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول وبعضها

فی عوارض الموجود وبعضها فی مبادی العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب

فی هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور فی الوجود

العلة الاولى واول الامور فی العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة

التی هی افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم ای اليقين بافضل معلوم

ای بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل

وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهی الذی هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة فی الحد والوجود اذ الموجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شیء

منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان

بحث فی هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج

الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هی اقسام اربعة فبعضها برئ

عن المادة وعلائق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب

المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد فی المادة وقد يوجد

لا فی مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذی لها بالشركة بما هی هی ان لا يكون

مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا فی انها غير مادية الوجود

ای غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون

ولكن ليس المبحوث عنه فی هذا العلم حالها فی المادة بل نحو الوجود الذی لها

فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت فی ان نحو البحث عنها هو من جهة

معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو متحدد

بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه

تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر

ولاح ان الغرض ای شیء هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطية من وجه

ويخالفهما من وجه ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه

فی هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئی ويتكلم فيه الجدلی والسوفسطائی واما

المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم فی مسائل العلوم

الجزئية وذينك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلی

يفيد الظن لا اليقين كما علمت فی صناعة المنطق واما مخالفته السوفسطية فبالارادة

وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق و

ان لم يكن حكيما

فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه

واما منفعة هذا العلم فيجب ان يكون قد وقفت في العلوم التي قبل هذا على ان الفرق بين النافع وبين الخير ما هو وان الفرق بين الضار وبين الشر ما هو وان النافع هو السبب الموصل بذاته الى الخير والمنفعة هي المعنى الذي يوصل به من الشر الى الخير واذ قد تقرر هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية بالفعل مهيئة اياها للسعادة الاخروية ولكنه اذا فتش في رؤس الكتب عن منفعة العلوم لم يكن القصد متجها الى هذا المعنى بل الى معونة بعضها في بعض حتى يكون منفعة علم ما هو معنى يتوصل منه الى تحقق علم آخر غيره واذا كانت المنفعة بهذا المعنى فقد يقال قولا مطلقا وقد يقال قولا مخصصا فاما المطلق فهو ان يكون النافع موصلا الى تحقيق علم آخر كيف كان واما المخصص فان يكون النافع موصلا الى ما هو اجل منه وهو كالغاية له لا انه هو لاجله بغير انعكاس فاذا اخذنا المنفعة بالمعنى المطلق كانت لهذا العلم منفعة واذا اخذنا المنفعة بالوجه المخصص كان هذا العلم اجل من ان ينفع في علم غيره بل سائر العلوم تنفع فيه لكنا اذا قسمنا المنفعة المطلقة الى اقسامها كانت ثلثة اقسام قسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى اجل منه وقسم يكون الموصل منه موصلا الى معنى مساو له وقسم يكون الموصل منه الى معنى دونه وهو ان يفيد في كماله دون ذاته وهذا اذا طلب له اسم خاص كان الاولى به الافاضة والافادة والعناية والرياسة او شيء مما يشبه هذا اذا استقريت الالفاظ الصالحة في هذا الباب عثرت عليه والمنفعة المخصصة قريبة من الخدمة واما الافادة التي يحصل من الاشرف في الاخس فليس يشبه الخدمة وانت تعلم ان الخادم ينفع المخدوم والمخدوم ايضا ينفع الخادم اعني المنفعة اذا اخذت مطلقة ويكون نوع كل منفعة وجهه الخاص نوعا آخر فمنفعة هذا العلم التي بينا وجهها هي افادة اليقين بمبادي العلوم الجزئية والتحقق

لماهية الامور المشتركة فيها وان لم تكن مبادي فهذا اذا منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم اذ نسبة هذا العلم الى العلوم الجزئية نسبة الشيء الذي هو المقصود معرفته في هذا العلم الى الاشياء المقصودة معرفتها في تلك العلوم فكما ان ذلك مبدأ لوجود تلك كذلك العلم به مبدأ لتحقق العلم بتلك واما مرتبة هذا العلم فهو ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية اما الطبيعية فلان كثيرا من الامور المسلمة في هذا انما تبين في علم الطبيعي مثل الكون والفساد والتغير والمكان والزمان وتعلق كل متحرك بمحرك وانتهاء المتحركات الى محرك اول وغير ذلك واما الرياضية فلان الغرض الاقصى في هذا العلم هو معرفة تدبير الباري تعالى ومعرفة الملائكة الروحانية وطبقاتها ومعرفة النظام في ترتيب الافلاك وليس يمكن ان يتوصل الا بعلم الهيئة وعلم الهيئة لا يتوصل اليه الا بعلم الحساب والهندسة واما الموسيقي وجزئيات الرياضيات والخلقيات والسياسية فهي نوافع غير ضرورية في هذا العلم الا ان لسائل ان يسأل فيقول انه اذا كانت المبادي في علم الطبيعة والتعاليم انما تبرهن في هذا العلم وقد كانت مسائل العلمين تبرهن بالمبادي وكانت مسائل ذينك العلمين تصير مبادي لهذا العلم كان ذلك بيانا دوريا ويصير آخر الامر بيانا للشيء من نفسه والذي يجب ان يقال في حل هذه الشبهة هو ما قد شرح في كتاب البرهان وانما نورد منه مقدار الكفاية في هذا الموضع فنقول ان المبدأ للعلم ليس انما يكون مبدأ لان جميع المسائل يستند في براهينها اليه بفعل او بقوة بل ربما كان المبدأ ماخوذا في براهين بعض المسائل ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل براهينها لا تستعمل وضعا البتة بل انما تستعمل المقدمات التي لا برهان عليها على انه انما يكون مبدأ العلم مبدأ بالحقيقة اذا كان يفيد اخذه اليقين المكتسب من العلة واما اذا كان ليس يفيد العلة فانما يقال له مبدأ العلم على نحو وبالحري ان يقال له مبدأ على حسب ما يقال للحس مبدأ من جهة ان الحس بما هو حس

يفيد الوجود فقط فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه

ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين به فيما بعد ولكن انما تبين به

فيها مسائل اخرى حتى يكون ما هو مقدمة في العلم الاعلى لانتاج ذلك المبدأ لا

يتعرض لشيء في انتاجه من ذلك المبدأ بل لمقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم

الطبيعي او الرياضي افادنا برهان ان وان لم يفدنا فيه برهان اللم ثم يفيدنا هذا العلم

فيه برهان لم وخصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو

مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي

يتبين في هذا العلم بل من مبادي بينة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي

هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل

اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم لتدل على وجود ما يراد ان يبين

في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيان دور البتة حتى

يكون بيانا يرجع الى اخذ الشيء في بيان نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى

ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا بعد علم آخر فانه سيتضح لك مما بعد اشارة

الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة

بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا

او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ للكل وان يكون الكل يجب عنه على

ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك

عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون

التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا

يتأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم

فهو انه ما بعد الطبيعة ونعني بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء

الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعة للجرم

الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض و

معنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف

عن احوال ما نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا

اعتبر بذاته فهو ان يقال انه علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا

العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية

المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد

فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لانه قد يوجد لا في الطبيعة فيجب ان يكون علم

الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في هذا التشكيك هو

انه اما الهندسة فما كان النظر فيها انما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فمعلوم

ان موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان

موضوعه المقدار المطلق فيؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان تنسبه

ليس للمقدار بما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل بما هو مقدار وعرض وقد عرف في

شرحنا للمنطقيات والطبيعيات الفرق بين المقدار الذي هو بعد الهيولى مطلقا

وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك واذا كان كذلك فليس

موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المعلوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول

على الخط والسطح والجسم بعدا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد ففي الشبهة

فيه اكثر ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة لا لان

يكون علم ما بعد الطبيعة انما يبين منه شيء آخر وهو علم ما هو مباين من كل الوجوه

للطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما يسمى هذا العلم بالعلم الالهي

ايضا لان المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم وكثيرا ما تسمى الاشياء من جهة

المعنى الاشرف والجزء الاشرف الذى هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو العلم الذى كانه هو اشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل وجه وح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة فى معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان العدد قد يوجد فى الامور المفارقة وقد يوجد فى الامور الطبيعية وقد يعرض له ان يقع فى الوهم مجردا عن شئ هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا عارضا للشئ فى الوجود فما كان من العدد وجوده فى الامور المفارقة امتنع ان يكون موضوعا لاى نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يثبت على ما هو عليه فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاى زيادة اتفقت ولاى نسبة اتفقت اذا كان فى هيولى الاجسام الذى هو بالقوة كل نحو من المعدودات او كان فى الوهم وفى الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر فى العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذى انما يكون له عند كونه فى الطبيعة ويشبه ان يكون اول نظره فيه وهو فى الوهم بهذه الصفة لانه وهم له ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجتمع ويتفرق ويتحد وينقسم فالحساب ليس نظرا فى ذات العدد ولا نظرا فى عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا بل فى عوارضه من حيث هو يصير بحال تقبل ما اشير اليه وهو ح مادى او وهمى انسانى يستند الى المادة واما النظر فى ذات العدد وفيما يعرض له من حيث لا يتعلق بالمادة ولا يستند اليها فهو لهذا العلم فصل اف جملة ما يتكلم فيه فى هذا العلم فينبغى لنا فى هذه الصناعة ان نعرف حال نسبة الشئ والموجود الى المعقولات وحال العدم وحال الوجوب فى الوجود الضرورى

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر فى القوة والفعل وان نظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض وفى الحق والباطل وفى حال الجوهر وكم اقسام هو ولانه ليس يحتاج الموجود فى ان يكون جوهرا موجودا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان نعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصورى كيف هو وهل هو ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر بنوع ما هو العرض فينبغى ان نعرف فى هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود التى تحد بها الاعراض ونعرف حال مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها عند بعض فى الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض ويليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلى والجزئى والكل والجزء وكيف وجود الطبايع الكلية وهل لها وجود فى الاعيان الجزئية وكيف وجودها فى النفس وهل لها وجود مفارق للاعيان وهناك نعرف حال الجنس والنوع وما يجرى مجراهما ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير ذلك فبالحرى ان نتبع ذلك بالكلام فى العلل واجناسها واحوالها وانها كيف ينبغى ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفى تعريف الفرقان بين المبدء الفاعلى وبين غيرها وان نتكلم فى الفعل والانفعال وفى تعريف الفرقان بين الصورة والغاية واثبات كل واحد منهما وانهما فى كل طبقة يذهب الى علة اولى وتبيين الكلام فى المبدء والابتداء ثم الكلام فى التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

ومايكون متقدما فى الطبيعة ومتقدما عند العقل وفى تحقيق الاشيا المتقدمة عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فما كان فيه من هذه الاشياء راى مشهور مخالف للحق نقضناه فهذه ومايجرى مجريها لواحق الوجود بما هو وجود ولان الوحدة مساوقة للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا فى الواحد واذا نظرنا فى الواحد وجب ان ننظر فى الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر فى العدد وما نسبته الى الموجودات وما نسبة الكم المتصل الذى يقابله بوجه ما الى الموجودات ونعد الآراء الباطلة كلها فيه ونعرف انه ليس شئ من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات ونثبت العوارض التى تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال للموجودات وغيرها ومن توابع الواحد الشبيه والمساوى والموافق والمجانس والمشاكل والمماثل والهوهو فيجب ان نتكلم فى كل واحد من هذه ومقابلاتها فانها مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوى وغير المجانس وغير المشاكل والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة وماهيته ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادى الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق فى غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل شئ وكيف هو قادر على كل شئ وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه سلام اى خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق ونفسخ ما قيل وظن فيه من الآراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات عنه وما اول الاشياء التى توجد عنه ثم كيف يترتب عنه الموجودات مبتدئة من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف يعود اليه هذه الاشياء وكيف هو مبدأ لها فاعلى وكيف هو مبدأ لها كمالى وما ذا يكون حال النفس الانسانية

اذا انقطعت العلاقة بينها وبين الطبيعة واى مرتبة يكون مرتبة وجودها وندل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان يكون لها السعادة الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله المستعان به على ذلك

فصل فى الدلالة على الموجود والشئ واقسامهما

الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض فنقول ان الموجود والشئ والضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديقات مبادى اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول باخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس فى الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القائل ويذهب اليه فربما كان ذلك باشياء هى فى انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها العلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى للتصور وهى متصورة لذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت فى نفسها اخفى منها لكنها لعلة ما وحال ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان يكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منه ولذلك من
حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود
اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا
يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي
ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشيء الظاهر بصفة
له تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي
يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه
شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمترادفات لاسم الشيء فكيف
يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك و
امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه
لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فيكون قد اخذت الشيء في حد الشيء
على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على
الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما
معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا
نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرء هذا الكتاب والشيء وما يقوم
مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو
فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه
الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على
معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء

ونرجع فنقول انه من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شيء لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان تقول ان الحقيقة شيء الا ان يعني بالشيء الموجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة ا شيء ما وحقيقة ب شيء آخر فانما يصح
هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شيء آخر مخصوص مخالف لذلك الشيء الآخر كما
لو قلت ان حقيقة ا حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشيء يراد به هذا المعنى ولا يفارقه لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه حق ثم يضاف الى
هذا ان الشيء قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشيء ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شيء خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شيء
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شيء ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعدوم

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم بل نقول انه لا يخلو ان ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجود الشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم وكان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم حاصل فلان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا اشيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى آخر

معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج وقد فهمت الان ان الشيء بماذا يخالف المفهوم الموجود والحاصل وانهما مع ذلك مترادفان على انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي وما يدل على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الان انه وان لم يكن الوجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير فاول ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما بعده وانه هو معنى واحد على النحو الذي لوما انا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما قد بينا قبل ولذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم اذا احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في

حده والمحال الاخرى واما الممكن فقد كانوا اخذوا وقيل في حده اما الضروري و
اما المحال ثم المحال اذا ارادوا ان يحدوه اخذوا في حده اما الضروري بان يقولوا
ان المحال هو ضروري العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذي لا يمكن ان لو جد او
لفظا اخر يذهب مذهب هذين وكذلك ما يقال من ان الممتنع هو الذي لا يمكن
ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الذي هو ممتنع ومحال ان لا يكون
او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذي لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واما كشف الحال
في ذلك فقد مر لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة في ان يتصور اولا
هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تأكد الوجود والوجود اعرف من العدم
لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن
تفهيمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد
لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه و
بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس
الذي كان وعدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم
موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف آنفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد
احتيج ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته واذا
اعيد وقته كان المعدوم غير معاد لان المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان فان
كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التي كانت معه والوقت اما
شيء له حقيقة وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على ما
عرف من مذاهبهم جاز ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا
يكون عود على ان العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه الى بيان وكل ما يقال

فصل في امتناع اعادة المعدوم

فهو خروج عن طريق التعليم

فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود

وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير
مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه فنعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد
من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود
تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود
بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود
اخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان
وان الواجب الوجود لا يجوز ان يجمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود
لا يجوز ان يكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا
ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده
الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة
في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دونه لم يجب له
وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته
فتبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد
ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد
دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته
ولو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

... الممكن بالذات مع ...
... الوجود ويظهر منه ...
... لذاته

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم فاذا عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين يحصل له عن غيره او لا عن غيره فان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا يكفي فيه ماهيته فان كانت يكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا فيكون ذلك الامر واجبا لماهيته لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف وان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر يضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة انما يصير احد الامرين واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص باحد الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجب الوجود متكافئي الوجود

... الوجوب بالقياس الى الغير

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للاخر بل هما متكافئان في امر لزوم الوجود لانه لا يخ اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الاخر اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخ اما ان يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالاخر فلا يجب ان يتبع وجوده وجود الاخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالاخر حتى يكون انما يوجد اذا وجد الاخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الاخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون الاخر كذلك او لا يكون فان كان الاخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه او من ثالث سابق كما قلناه في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك في حد الامكان مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس علته هذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات ثم يعرض شيء اخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا لم يتعلق وجود هذا بوجوب ذلك بل بامكانه فيجب ان يجوز وجوده مع عدمه وقد فرضنا متكافئين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود في حال ما الا متعلقان

بعلة خارج بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات او يكون هناك سبب خارج يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما والمضافان ليس احدهما واجبا بالاخر بل مع الاخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا المادتان او الموضوعان او الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين لهما او حدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الاخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علته مكافئة في الوجود فيكون اذن علته امر اخر فلا يكون هو والاخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الاخر واما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص لاحقة له وايضا فان الوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث يكافيه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلولا ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للاخر وتكون العلاقة لازمة لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امر خارج موجد لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

فصل في ان الواجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الاخر البتة او يخالفه فان كان لا يخالف الاخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بامر

ليس هو وهذا خلاف لا محالة فيخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما غير مختلف وقد قارنه شيء صار هذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا لم يقارنه هذا المقارن في الاخر بل ما به صار ذاك ذاك او نفس ان ذاك ذاك فهذا تخصص ما قارن ذلك المعنى وبينهما به مباينة فاذن كل واحد منهما يباين الاخر به وليس يخالفه في نفس اصل المعنى فيخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرض انها مختلفة فيه هف واما ان يعرض له عن اسباب خارجة لا عن نفس مهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل واحد منها الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل واحد من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو محال ولنفرض الان انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض مضاف اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه اخر وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسام

بالفصول او على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل
في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيد القوام بالفعل
ذاتا موجودة وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية
بل يفيده القوام بالفعل ذاتا موجودة خاصة فيجب ايضا ان يكون فصول وجوب
الوجود ان صحت بحيث لا يفيد وجوب الوجود حقيقة وجوب الوجود بل يفيد
الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقة وجوب الوجود
الا نفس تاكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تاكد الوجود والوجود
لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة
شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل والوجه
الثاني يلزم ان يكون حقيقة وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل بموجب
له فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده لغيره وانما
كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون
انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون معنى جنسيا ينقسم بالفصول والعوارض فبقي ان يكون معنى نوعيا
فنقول ولا يجوز ان يكون نوعه محمولا على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما
بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف بالعوارض وقد
منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان نبين هذا بنوع من الاختصار
ويكون الغرض راجعا الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء وموجودا له فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة ان يكون عين تلك
الصفة الموجودة لهذا الموصوف فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجودا لا يكون

صفة له فيمتنع الواحد منها ان يوجد وجودا لا يكون صفة له فيمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان
يوجد له وحده واما ان يكون وجود ما له ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب
الوجود بذاته وهو واجب الوجود هذا خلف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان
قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للآخر وكونه صفة للآخر لا يبطل
وجوب كونه صفة له فنقول كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الآخر فذلك ليس صفة للآخر بعينه بل مثلها الواجب
فيهما ما يجب في تلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كان الواحد منهما واجب الوجود
وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه
وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون امر الذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته و
لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب
موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا الحكم
ايضا حكما في موضع آخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجودا
وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره
ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان
كما سنوضحه والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان
الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما

جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات

الحق اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدايم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دايما والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقا ما كان صدقه دايما واحق ذلك ما كان صدقه اوليا ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولا بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بينا في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معاندا او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلا لانه لا يكون حصل له حال التناقض وشرائطه ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابدا انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة ضربا من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضربا من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياسا يلزم مقتضاه ولكن يكون قياسا بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها واعرف

عند العقلاء من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس وهو ان يكون

حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صادقا او ان كان صادقا

لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيؤلف عليه تاليفا صحيحا مطلقا وعنده

وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك

قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضا

لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لا نفرقه لو ورد فيه ما اذا وضع وسلم

ذلك لزمه فلكن لما يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه

قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت

فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته

مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المخاطب

مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجايب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة فيضطر

الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا محالة باشياء والاعتراف

بانها ينتج عليه واما المتحير فعلاجه حل شبهه وذلك لان المتحير لا محالة انما وقع

فيما وقع فيه اما لما يراه من تخالف الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون راي

كل واحد منهم مقابلا للراي الاخر الذي يجده قرينا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده

ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الاخر واما لانه سمع من المذكورين المشهود

المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء

لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة

فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع

لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان

يختار واحدا منها ويزيف الاخر فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه
لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن ذلك ان يعرف ان
الناس ناس لا ملائكة ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافئين في الاصابة ولا
يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شئ من اخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شئ
اخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعمله بل يعود اخر الامر
فيه الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام وان من
الفضلاء من يرمز ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرة مستشنعة او خطأ
وله فيها غرض خفي بل اكثر الحكماء بل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا
او سهوا هذه وتيرتهم فهذا يزيل شغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء ثم
يعرف فيقول انك اذا تكلمت فلا يخلو اما ان تقصد بلفظك نحو شئ من الاشياء
بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة المسترشدين
المتحيرين وناقض الحال في نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب
من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج عن الاسترشاد
فان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى
كل حال فقد جعل اللفظ دالا على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها
فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم
يكن كذلك فالاسم مشترك ويمكن لا محالة ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا
يسلم من قام مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شئ واحد كالانسان
مثلا فاللاانسان اعني ما هو مباين للانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه
من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان
فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل حال
المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كل شئ كل شئ وان يكون ولا شئ
من الاشياء نفسه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم
كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة
وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شئ فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل
لا شبهة ولا حجة ايضا وان كان في بعض الاشياء قد يتميز الموجبة من السالبة و
في بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه بالانسان غير ما يدل عليه
باللاانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون
كل شئ هو لا ابيض فهو ابيض وكل شئ هو ابيض فهو لا ابيض فالانسان اذا كان له
مفهوم متميز فان كان ابيض فهو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد والانسان
كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله
قد ينبه على المتحير المسترشد في ان يعرف ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان
معا وكذلك ايضا قد يتبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا
في شئ كان ذلك الشئ ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلاانسان فيكون قد جمع
الشئ الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا انسان وقد نبه على بطلانه
فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وكل الشبه المتقابلة
من قياسات المتحير يمكننا ان نهديها واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار
اذ النار واللانار واحد وان يؤلم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام
والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي نبيناه عنه من يكذبه
هو اول مبادي البراهين ينفع وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين
تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها الكرمعرفة

جوهر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف
ههنا ان يحصل فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن قد يشكل
على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد والتصور فهو ذلك الذي يتكلم
فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فهو
ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخر يصير عوارض في هذا العلم لانها
احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم اخر يبرهن عليه
ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم
اخر وقسم موضوع هذا العلم نفسه الى جوهر وعوارض تكون خاصة له فتكون
ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم
بل قسما من موضوعه فيكون ذلك بنحو ما عرضنا الطبيعة موضوعه الذي هو
الموجود ان صار تلك الجوهر دون شيء اخر طبيعته الموجود ان يقال بنزاو يكون
هو فان الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا او غيره فانه
ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما
سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا ولا تصورا و
لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض
مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الآن ذلك ولنشتغل بالموجود
والوجود الذي بالذات فاول اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك
لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الاخر متحصل القوام و
النوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة ولا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه في القسمة
الاولى موجودا في موضوع فذلك الموضوع لا يخلو من احد هذين الوصفين ايضا
فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا
في موضوع ورجع البحث الى الابتداء واستحال ذهاب ذلك الى غير نهاية كما سنبين
في مثل هذا المعنى خاصة فيكون لا محالة ينتهي باخرة فيما ليس في موضوع فيكون في
جوهر فيكون الجوهر يقوم العرض موجودا وغير متقوم بالعرض فيكون
الجوهر هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض
فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل
المسطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما
ستبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع و
الموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قائم بنفسه ثم قد يجوز كثير ممن
يدعي المعرفة ان يكون شيء واحد من الاشياء جوهرا وعرضا معا بالقياس الى
شيئين فقال ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض
لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى نارا فاذن
وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها وجود العرض
فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه
في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هنالك فنقول قد
علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعني به ما صار بنفسه
وبنوعه قائما ثم صار سببا لان يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه وان المحل
كل شيء يحله شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما فلا يبعد ان يكون شيء موجودا في

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعا قائما كاملا بالفعل بل انما تحصل
قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء اخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت
ذلك الشيء موجودا بالفعل او صيرته نوعا بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل
يكون لا محالة موجودا الا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا
الا في الجملة او في المحل وهو في الجملة كجزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس
كجزء منه وهو في المحل ليس كشيء حصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعا ثم يقيم
المحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم لديه نوعيته اذا كانت نوعيته انما
او يصير له نوعيته باجتماع اشياء جملتها يكون ذلك النوع فتبين ان بعض ما في
المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دون موضوع فله
علينا الى قريب واذا اثبتناه فهو الشيء الذي نخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة
وان كنا قد نقول لغيره ايضا صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع
هو المسمى جوهرا فالصورة ايضا جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل اخر
فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس
ينعكس فالمحل الحقيقي ايضا جوهر وهذا المجتمع ايضا جوهر وقد عرفت من الجواهر
التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا وان ذا الاجزاء والمكافي
لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها
في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سببا مع جب وجودها فنقول اولا ان
كل جوهر فاما ان يكون جسما واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون
فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقا للاجسام
بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كان
مفارقا ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

ويسمى نفسا او يكون متبرءا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات
كل واحد من هذه الاقسام

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه

واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل
وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد
جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية
ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة
فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح
مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد الممتدة المتقاطعة كيف كانت خطا
او غير خط وتارة يقال الطول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او
الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين
مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال
لمثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال له ماخوذا ابتداؤه من فوق حتى
ابتدئ من اسفل سمي سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان
يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها
المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان يكون متحركا حتى يتعين فيه
محور او خط اخر فانه يتحقق جسما بما يتحقق الجسمية ثم يعرض له او يلزمه الحركة وايضا
الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون
متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا
بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا نحتاج الى تصوره للجسم حين نتصور الجسم ومن
تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما الا جسما ولا يتصور عدم التناهي المتصور
جسما لكنه اخطأ كمن قال ان الجسم اله فقد اخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور

في معنى الطول والعرض والعمق

بسيطين وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لابد للجسم في تحققه جسما ان يكون له
سطح فقد يكون جسم يحيط به سطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون
جسما ان يكون له ابعاد متفاضلة فان المكعب ايضا جسم مع انه محاط بحدود ستة
ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاضلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني
ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات
لاجل جهات العالم ويكون له طول وعرض وعمق بمعنى اخر وان كان لابد من ان
يكون اما سماء واما في سماء فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة
ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا
كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل
موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر
الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو
الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم
فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا
مقاطعا لهذين البعدين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا
يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة
هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو
المنقسم في جميع الابعاد وليس يعني به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على
انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه
الجوهر الذي له صورة بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه
وبين نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره و
ربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل فرض لها ابعاد بالفعل بين
تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق شيء منها
بالفعل واحدا بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة
لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسما كالفلك
مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة
لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض
الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم
من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه
مساو او معدود به او عاد له او مشارك او مباين وانما ذلك له من حيث هو مقدر
ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه
اشياء قد شرحت لك بوجه ابسط في موضع اخر نحتاج ان نستعين به ولهذا ما يكون
الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره وجسميته
التي ذكرناها لا تختلف ولا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي
فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر ماخوذة في النفس ليس
في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال
محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا
الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيها فيما بعد و
نظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول اولا ان من طباع
الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول
ان الاجسام المشاهدة ليس شيء منها هو جسم واحد صرف بل هي مؤلفة من
اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من

الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل المذاهب
فيه بيان ابطال المذاهب نقضا وهو مذهب من خالف بينها
بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فحينئذ يجب ان نبطل
مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان نجعل اصغر الاجسام الامتية فيه لا بالقوة
ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة في
امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان في ذاته بحيث يمكن ان
يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس يطيع الفصل المفرق بين القسمين اللذين يمكن
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم حال القد
لحال ما بين الجزء والجزء في ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان فان امر الطبيعة
الشئ وجوهره او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يقوم به فان كان سببا لا يقوم به فجائز من حيث
الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التياح عن فراق وافتراق عن التيام فتكون
هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لم ينقسم بسبب من
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يقوم
به كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا في طبيعته وماهيته او تقوما في وجوده
بالفعل غير داخل في ماهيته مختلفا فيعرض اولا من ذلك ان هذه الاجسام مختلفة
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التي لها الا يكون مستحيلا
عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من جهة صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شئ يجعل ذلك الجسم فانما نوعا لا يقبل القسمة
ولا الانفصال بغيره وهذا قولنا في الفلك والذي يحتاج ههنا هو ان يكون طبيعة

الجسمية لا يمنع ذلك بما هي طبيعة الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي
جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فيظهر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شئ وذلك ان هذه الابعاد هي نفس الاتصالات
انفسها او شئ يعرض للاتصال على ما سنحققها وليست شيئا يعرض له الاتصال
فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال او الشئ
الذي هو الاتصال نفسه او المتصل بذاته فمستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران
وكذلك اذا حدث اتصال اعنى الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد
بيناه هذا في موضع اخر فقد حدث بعد اخر وبطل كل واحد مما كان خاصا به ففي
الاجسام اذن شئ موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير
المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شئ بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشئ من حيث هو
بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له الفعل فصورة الجسم يقارن شيئا اخر غيره في انه صورة فيكون الجسم جوهرا
مركبا من شئ عنه له القوة ومن شئ عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته و
الذي عنه له القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى
ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا
فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا اخر الا انه جوهر مستعد
لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها لان تكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع
فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم

الصورة التي يظن فصلا او الجسمية باجتماعها جسميته بل يكون الجسمية لاحدهما كالمادة
محصلة في نفسها متحققة فانا نعني ههنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس وقد عرفنا الفرق بينهما في كتاب البرهان وسيأتيك ههنا ايضاح و
بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سلف الفرق بينهما فما كان كالمقدار يجوز ان يكون انواعه مختلفة بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون
له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان
يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون الخط لذاته محتاجا الى
فصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها
فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا
انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية لم يمكن ان يكون متحصلا في نفسها
الا مادة واتصال فقط وكذا اذا انتزعنا مع الاتصال شيئا آخر فليس لانا الاتصال
بنفسه لا يتحصل لنا الا بما ضامناه اليه وقرنا به بل يجب ان نبين ان الاتصال لا يوجد
بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان
البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متخصصا ثم تخصيصه الذي
هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل
ان تتحصل طبيعة مشار اليها الا ان يجعل بالضم خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان
يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يتبعه ان يكون خطا او سطحا على
سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الامر دونه بالفعل وان كان متحصل الذات فان هذا
ليس كذا بل الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان يوجد بها وفيها
وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي لها ان يوجد
بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة فذلك المقدار لذاته محتاج الى فصل حتى

يكون منه شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم
يكن له فصل يخصه ويحصله انه مستعد لكل شيء وصورته التي تظن له هي انه
مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هي صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة الصورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها
فصول يكون امورا تنضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل يكون
تحصله بان تنضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها تنضاف اليها طبيعة اخرى فتتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية بنفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
تختص بها والطولية بنفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا تحوجه الى ان يصير بحصولها غير
المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار في امر له بالذات واما صورة الجسمية
من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا
يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل في الجسمية
وما يلحقها انما يلحقها على انها شي خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذن ان تكون
جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية
لا تغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون
للجسمية ولكل ذي مادة لاجل ذاته والجسمية من حيث هي جسمية لا من حيث هي
جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة **فصل في**
ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة ونقول الان ان هذه
المادة الجسمانية يستحيل ان يوجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك
بسرعة انا بينا ان كل وجود يوجد فيه شيء بالفعل يحصل قائم وايضا استعدادا
لقبول شي اخر فذلك الوجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من
مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون
لها وضع وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن
ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم و
لها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون مفردة الذات
منحازة على ما علمت في مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة
بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المتحصل باسره دفعة او يتحرك
هو الى كمال مقداره متحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة
مع تقدره في حيز مخصوص فيكون قد صادفه المقدار مختصا بحيز والا لم تكن حيز

اولى به من حيز فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صادفه وهو
في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا
وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول
المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز و
لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون نحو لا حيز له
وهذا محال او يكون في كل حيز ممكن ان يكون له لا يخصص بعضه وهذا محال
يظهر ظهورا اكثر في ان نتوهم ههنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك
المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة
يحصل في حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرية لا يجعلها شاغلا لكل
حيز لنوعها ولا يجعلها اولى بجهة من حيز دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا تخصص لها
بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول
في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمنا ان مثل هذا
الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعها القريب منه
فاستحق خصوص ذلك القرب انجذابه الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة
او حدوث شي في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه ينتقل ناقلا له
تخصص وقد استبعد لك الكلام في هذا فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد
التجريد بتلك صورة المدرية بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع
تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا
تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار
بكماله دفعة بل على انبساط وعلى ان كل ما من شانه ان ينبسط فله جهات و

وكل ما الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقبل لا وضع
له ولا حيز وهف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية
فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات
لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة وايضا
فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا الشيء لا يعرى
عن قبوله لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون
بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون
المقدار الجسماني هو الذي عرض وصيّره بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما انه
لذاته متقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجوده
الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء
له ولا ينقسم بالوهم والعرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود
عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى بل لامر آخر ويكون
فرضنا وجودا خاصا له ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ المادة
صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك
هو القابل للامرين من شانه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في
قوته ان ينقسم على القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الان هذا الجوهر
قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكمه انه يفارق
الصورة الجسمانية فليفارق في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى
كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم لا
انه ازيل عنه الصورة الجسمانية فبقي جوهرا واحدا بالقوة والفعل فلا يخلو
اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هو

في ابطال التالي الاثنين

في ابطال التالي الجوهرين

هو جزؤه الذي بقي كذلك مجردا او يخالفه فان خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا
بقي وذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص هذا بكيفية او صورة
لا يوجد ان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية
او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة وانما
اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر ذلك بعينه وان اختص هذا
بكيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث
مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان
قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد جوهران
لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين
وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة
واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة
جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه
فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل
منه غيره وحكمه مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا هف اعني ان يكون
حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم ينقص
بان يوخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد
اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع
ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما منع عنه لعارض غير استعداد
الذات وذلك الاستعداد محال الا بمقارنة المقدار الذات فبقي ان المادة لا تعرى
عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته

فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت
الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم
بغيره الى اى مقدار يكون وجوده نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته يطابق
ما يساويه دون ما يفضل عليه فيتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف
ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور
والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما
ان يفيد ذلك المقدار المقدر بتوسط امر اخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم
هذا وحكم القسم الاول واحدا ليرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها يختلف
مقاديرها واما ان لا يكون الافادة بسبب ذلك وبتوسطه فيكون الاجسام
متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا
فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك
الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة
ولا ايضا لكونها مادة لها مصور بالكمية بل يكون للمادة شيء لاجله يستحق ان
يصورها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان
يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد
يقاربا الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد
والاضعف مخالفة معلومة عند المعتبرين فقد علم ان الهيولى قد يتهيأ بعينها
لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدء للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز
من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن مخصص
به لصورة ما في ذاته وهذا بين وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكلات

والتفصيلات فيكون بصورة ما ايضا كذلك لانه بما هو جسم قابل له واما ان يكون قابلا
لها بسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات
فان المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة
فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح ان
المادة الجسمانية انما يقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصور المادية
ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل
ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا
من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك
هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم من ذلك ان ما يستعد له يجب ان يكون فيه
شيء بالفعل الا ببحث ونظر نعم من حيث مستعدة مضافة الى ما بينهما علاقة
الاضافة لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة او يكن
وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي
موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك
فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة
بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ثم بينهما هذه
العلاقة ولا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذات بل يكون لامر معه
حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع الا رفعا موجبا فان كان ولا بد فقد
عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علة
فقد بان لك هذا قبل في مواضع على التفصيل وسنزداد ايضاحا في خلال ما نفهمه
واما الا فقد علمت ههنا انه فرق بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء بين

ان يقال لابد من ان يكون مع رفعه رفع شئ فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الاخر بل لابد من ان يكون مع ارتفاع الاخر فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يجب عن رفع شئ ثالث حتى انه لولا رفع عرض لذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شئ من ذلك فان لم يمكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتهما فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك لماهيتهما فيكون مضافين وقد بان انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودهما وبيّن ان مثل هذا لا يكون واجب الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الاخر فيكون ح مضافا فاذ قد صح انهما ليسا مضافين فقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في اخر الامر اذا رتقينا في العلل بشئ ثالث ويكون ذلك الشئ الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا برفع كونه علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك فقد بطل هذا وبقي الحق احد القسمين الاخرين فان كان رفعهما بسبب رفع ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما من قبلنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والاخر معلولا فاما ان كان رفع احدهما موجب رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار لاحدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يستقر في اخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة فلننظر الان بهما ينبغي ان يكون العلة

منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشئ سببا لشئ بالفعل هو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشئ اخر سواء كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن البتة موجودا الا وهو سبب للثاني والا ان يقوم الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان ما هو سبب يقارن ذاته او يكون مفارقا لذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسبابا لوجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود شئ مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجوب القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان يكون لها ذات بالفعل اقدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على ان ذاته لا يمكن ان يوجد مفارقة لمقارنة الصورة بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف فيها البتة فكان يجب ان يكون الصور المادية لا اختلاف فيها فان كان لاختلافها الامور تختلف من احوال المادة فيكون تلك الامور هي الصور الاولى في المادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة هذه الصور المختلفة المادة وشئ اخر مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة وحدها العلة القريبة بل المادة وشئ اخر فيكون ذلك الشئ الاخر والمادة اذا اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة وان كان شئ غير ذلك الاخر او اجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة المعينة فيكون المادة في الحقيقة

لها قبول للصورة واما خاصية كل صورة بما هي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشئ الخارج ولا يكون المادة في تلك الصورة موجودة
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا
انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي
لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان
يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصور
التي لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة و
تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها وتكون للصورة
المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكان تلك المادة حادثة ولكان يحتاج
لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون
المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشئ لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه
بلا صورة البتة بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة في وجودها بذلك الشئ
وبصورة كيف كانت يصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا يفارقها
الا الصورة اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدأ وجود المادة ما كان تفعله الصورة
الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاولى في انه صورة يشاركه في انه يعاون
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان يفعله الاول وكثير من الامور الموجودة انما يتم بوجود شيئين فان الاضاءة والاثارة
انما تحصل من شئ مضئ ومن كيفية لا بعينها يجعل الجسم المستنير قابلا لان لا ينفذ
فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية يقيم الشعاع على خاصيته غير الخاصية

التي تقيمه كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا يناقش فيما الفظناه من نفوذ الشعاع و
وانعكاسه بعد انك بالغرض بصير ولا بعد اذا تاملت ان تجد لها امثلة اشد
موافقة ولا يضرك ان لا تجد ايضا مثالا فانه ليس يجب ان يكون لكل شئ مثال و
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشئ وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة لها واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشئ وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس البتة فانه يكون
دائما موجودا ذلك الشئ والصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى بسبب التعاقب الثاني لكان يكون ذلك الشئ المفارق وحده
فلا يكون الشئ الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشئ وجود المادة اذ هو وحده بلا شركة وشئ بسيط ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته عموم بواحد
بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشئ يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد الامور يقارنه انها كانت
واما ما هذا الشئ فستعلمه بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة
الى عاقب فان معقبها فيها يستبقيها بتعقيب تلك الصورة فيكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقوم
فانه اولا يتقوم ذاته ثم يقوم به غيره اولية بالذات وهي العلة القريبة من المستبقى

في البقاء فان كانت تقوى بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل
اولاً ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم تقام المادة بذاتها
فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة
للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود
ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجدة
فيكون يوجب وجود شيء في نفسها يتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل من
غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و
بالاخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الاخر
امراً زائداً على كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثراً كالطبيعة المحركة في المادة
فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعاً فاذن الصورة
اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة
وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما
بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها
في نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق
ما يسمى مادة ان يسمى صورة وما يسمى صورة ان يسمى مادة والصورة وان
كانت لا يفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها
الهيولى فكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا يتقوم
بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالاخر بان كل واحد منهما
يفيد الاخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي
يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا لان
علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

لا ان علة وجود العلة هي المعلول او كونه مع المعلول بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم
عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها
ان يقوم شيئا ذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده
الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزء منه
مثل الجوهر للاعراض التي يلحقها ويلزمها والمزاجات وبين بهذا ان كل صورة
توجد في مادة جسمية فبعلة ما توجد اما الحادثة فذلك ظاهر فيها واما اللازمة
للمادة فلان الهيولى الجسمانية انما خصصت بها لعلة وسنبين هذا في مواضع اخر

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها فنقول

قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة
فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق
فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن مثبتوه من بعد وعليك ان تذكر
ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فبالحري ان ننتقل الان الى
تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد انفهمت ماهياتها
في افتتاح المنطق ثم لا يشك في ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض
لشيء ضرورة وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل والانفعال
فانها احوال عارضة لاشياء هي فيها كالموجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل
ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك
وسلم له فليس يضر فيما نحن فيه من ان الفعل موجود في شيء وجوده في الموضوع وان
كان ليس في الفاعل فبقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس
بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان يجعل

الخط والسطح والمقدار الجسمانى من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء مبادى الجواهر وبعضهم راى ذلك فى الكميات المنفصلة اى الاعداد وجعلها مبادى الجواهر واما الكيف فقد راى اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة البتة بل اللون جوهر متنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة واكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان يورد فى العلم الطبيعى وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان المتصلات هى جواهر مبادى للجواهر فقد قال ان هذه هى الابعاد المقومة للجوهر الجسمانى وما هو مقوم للشئ فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوها مبادى الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات فجعلت الوحدات مبادى للمبادى ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة فى ذاتها بشئ من الاشياء وذلك لان الوحدة تكون فى كل شئ وتكون الوحدة فى ذلك الشئ غير ماهية ذلك الشئ فان الوحدة فى الماء غير الماء وفى الناس غير الناس ثم هى بما هى وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا من الاشياء وكل شئ فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة مبدء الخط والسطح ولكل شئ فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص وكذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة كل شئ واول ما يكون ويحل شئ عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شئ فالنقطة لها وحدة وضعية والخط اثنينية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شئ حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التى لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة فانه يحق علينا

ان نعرف طبيعة الواحد فى هذا الموضع بسببين احدهما ان الواحد شديد المناسبة للموجود الذى هو موضوع هذا العلم والثانى ان الواحد مبدء ما بوجه ما للكمية اما كونه مبدء للعدد فامر قريب من التامل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما وكانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا

فصل ٢ فى الكلام فى الواحد

فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق فى انها لا قسمة فيها من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد والواحد بالعرض هو ان يقال فى شئ يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضى كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فى موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شئ واحد طبيبا وابن عبد الله وموضوعان فى محمول واحد عرضى كقولنا الثلج والجص واحد اى فى البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد الذى بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل نوع عدد وقد يكون لاجل ذاته فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد والواحد بالنوع كذلك قد يكون بنوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون بنوع بعيد فهو واحد قسيم الباب الاول وان كان هناك اختلاف فى الاعتبار واذا كان واحد بالنوع فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها فى شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلى ومن جهة

ليس وتامل هذا فى الموضع الذى يتكلم فيه على الكلى او تذكر مواضع سلفت لك واما

الواحد بالاتصال فهو الذى يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة

قوله واما الواحد بالاتصال آه حاصله ان الواحد بالاتصال الذى هو احد اقسام الواحد بالعدد ينقسم الى الواحد بالاتصال الحقيقى وهو ما يكون

اما الحقيقى فهو الذى فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما فى الخطوط فالذى لا زاوية

له وفى السطوح ايضا البسيط المسطح وفى المجسمات الجسم الذى يحيط به سطح ليس

فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقى عند حد

مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة تماسا

يشتبه المتصل فى تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة

الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى ذلك ما كان

التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة فى هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية

الى الوحدة الاجتماعية فالوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية بمعنى الوحدة …

… المقدار المتصل الواحد وقد يعتبر معروضها امر آخر وطبيعة اخرى كالماء والهواء ونحوهما ويقال الواحد بالاتصال ويراد به المادة المتصل الواحد

وذلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة

بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة والواحد بالاتصال

اما معتبرة مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض

للواحد بالاتصال ان يكون واحدا فى الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة

قوله ويعرض للواحد بالاتصال آه اى يكون موضوعه واحدا بمعنى ان يكون الموضوع متشابه الافراد حتى يكون افرادا واحدا متفقا بالنوع لان

جسم بسيط متفق الطبع وقد علمت هذا فى الطبيعيات فيكون موضوع وحدة

الاتصال واحدا ايضا فى الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة

قوله بل نقول عطف على قوله واما الواحد بالاتصال آه الغرض من الاضراب ذكر سائر اقسام الواحد بالعدد وبيان احكامها وتفصيل حال الواحد

بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد

لكنه يجب ان ينظر فيه من جهة الطبيعة التى عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد

منه ما ليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه

ما من طبيعته ذلك كالماء الخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذى

ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون من الاول

الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان اذا قسم لكنه

قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما

منهما بانسان واما الذى لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه

شئ ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك لطبيعة

قوله مع انه شئ ليس بمنقسم اى مع الانقسام الذى هو مفهوم الوحدة ملا اولياء

اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة و

النقطة لا تنقسم من حيث هى نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة

المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان

العقل موجود غير الذى يفهم من انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس

ينقسم فى طبيعته ولا فى جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس

الوحدة التى هى مبدا العدد اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا فنفس

هذه الاضاف من الوحدة ما لا ينقسم مفهوم معنى فى الذهن فضلا عن قسمة مادية او مكانية

فهذه ثمانية ولنعد الى القسم الذى يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن

قوله ولنعد الى القسم الذى هو القسم الثانى من قسمى الواحد بالعدد فى قوله فيكون الواحد بالعدد ما ليس فى طبيعته آه ملا اولياء

حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن

الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره فى طبيعة انما لها الوحدة

المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء

واحد بالعدد وفى قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة

واحدة ملا اولياء

السبب الذى هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع و واحدة

ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك

قوله واحدة ايضا بالموضوع اى يجوز ان يصير الاتصال والانفصال فتصير واحدة … موضوع الجميع واحدا بان

اشخاص الناس فانها ليس من شان عدة موضوعات منها ان يتحد موضوع انسان

واحد نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا

بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة فى نفسها بموضوعها

والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعا
واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا او لحدوا لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا في جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام
وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد هذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له
بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة في استقامة ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما
المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو
تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه
الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير و
بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساواة فهي
مناسبتهما مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة من الملك واحد
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما
بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة لحال
فليس الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من راس انه اذا كانت الوحدة
اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد بينا
انا حصرنا اقسام الواحد بالعدد فلنمل الى الجنبة الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لا افتراق بينهما في معنى
فاما ان يكون اتفاقهما في النسبة او في محمول غير النسبة واما في الموضوع والمحمول
اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك من هذا الموضع

ان تعرف

ان تعرف فانا قد حققنا اقسام الواحد وانك تعرف فيما قد عرفت ايها اولى بالواحد
والسبق استحقاقا بالهاء فتعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة
وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع
والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم اولى من الناقص
والواحد قد يطابق الوجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود
لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر
شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل في تحقيق الوحدة والكثرة

وابانة ان العدد عرض الذي تصعب الآن علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك
انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة
فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا
فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك انا نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد
فقد اوردنا بدل لفظ المجمع مع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة
واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون
قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك هو انما يفهم بالكثرة ايضا فاما عسير
علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا
اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة
من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا والوحدة
نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالوحدة تعريفاً عقلياً وهناك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن وايل
التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيهاً يستعمل فيه المذهب
الخيالي لنومي الى معقول عندنا لانتصوره حاضراً في الذهن فاذا قالوا
ان الوحدة هي الشئ الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة
الشئ المعقول عندنا بديّاً الذي يقابل هذا الاخر اوليس هو فنبّه عليه
بسلب هذا عنه والعجب ممن يحدّ العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة
من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسماً للمؤلف من الوحدات فان قال قائل
ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه
كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشياء موضوعة للوحدات كذلك
ايضاً ليست هي بكثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء هي
احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج
تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورها بالكمية واما المساواة فان الكمية لا تعرف منها عند العقل الصريح
لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية
فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد فيفهم
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيها
بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشياء لينبّه عليها ويميز فقط فنقول الان ان الوحدة

اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون
جوهراً ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل ولا الجنس
البتة اذ لا دخول لها في تحقق مهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد
علمت فلا يكون اذن قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد
جوهراً او الوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة و
ان كان كونه عرضاً بذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهراً فانما يجوز ذلك اذا
اخذ مركباً كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الاخر اذ هو
موجود في الجوهر وليس كجزء منه لا يصح قوامه مفارقاً له فلنظر الان في الوحدة
الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقاً للجوهر
فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخلو اما ان تكون بحيث
ان لا ينقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا تنقسم او تكون هناك
طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اول من ان يكون هناك وجود ذلك الوجود
لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة وانه لا ينقسم فاما ان يكون ذلك
الوجود جوهراً او يكون عرضاً فان كان عرضاً فالوحدة في العرض لا محالة ثم في جوهر و
ان كان جوهراً فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان كا
تفارقه قد يكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر اخر يصير اليه ويقارنه
اذا فرض وجودها مقارنة لجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة
لم تكن له وحدة وهذا محال او يكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فتكون له وحدتان
لا وحدة فيكون فيكون جوهراً لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحدان وهذا محال وايضاً
فان كانت كل وحدة في جوهر اخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الكلام جذعاً
فيما انتقل اليه الوحدة وصار ايضاً جوهرين وان كانت كل وحدة في الجوهرين جميعاً

فيكون الوحدة اثنوية هذا خلف فبيّن ان الوحدة ليس من شأنها ان يفارق الجوهر الذي
هي فيه ونبتدئ فنقول انه ان كانت الوحدة ليست مجردها الا انقسام داخلا في الوحدة
لا موضوع لها فاذا افرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد
بذاتها كانت وجود الانقسام مجردا ولم يكن ايضا وجود الانقسام فقط بل يكون الوحدة
وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة
بوجه من الوجوه وانه كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون
الوحدة يقال عليها باشتراك الاسم فيكون ايضا من الاعداد ما يفرض من وحدة
الاعراض ومن الاعداد ما يفرض من وحدة الجواهر فلننظر هل يشتركان في معنى الوجود
الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة في احديهما وجودا منقسما
وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض او الجواهر ذلك حتى نعني في احديهما
بالوحدة شيئا غير انه وجود منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو
الوجود الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من المعنى الذي ذكرناه
قبيل الآن فان ذلك كان يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا
اذ قد كان يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس
يلزم ان نقول انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم به
العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة
اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى
وذلك لا يفارق موضوعاته والا صار ذلك المعنى الاخص فانه من المحال
ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويجوز مع ذلك ان
يفارق فيكون جوهرا عرض لعرض وان يكون الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض
فبين ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم للاشياء وليس لقائل

ان يقول ان هذه الوحدة انما لا تفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة
دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية وامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية
بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون المعنى المحصل الموجود المتشخص فنقول ليس
الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم اليه بفصل
مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام واذا
اشرنا الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه كاللونية
التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق
الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة
عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في ان المقادير اعراض

واما الكميات التي هي مقادير المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر
الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه فهذا المقدار قد علمنا انه في مادة وانه
يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة
وتثبت في المادة لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التي
للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء
كان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل
بحيث يمسح بكذا وكذا مرة او لا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا يخالف لكون
الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف في جسم وجسم واما
انه يمسح بكذا وكذا مرة وانه لا يفنى مسحه بكذا البتة فقد يختلف في جسم وجسم فهذا
المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا يفارق تلك الصورة في الوهم البتة
لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فبالحري ان يكون له

اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا البسيط اعتبار انه يقبل فرض بعدين
فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وايضا
انه يقدر ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يفرض فيه ايضا ابعاد بحسب اختلاف
الاشكال فلنتأمل هذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فانما ذلك
له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فانه يكون الشيء نهاية لقابل الثلثة
من حيث هو نهاية لذلك لا انه نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض
بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا بل هو بهذه الجهة مضاف وان كان
مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف
الذي هو مقولة الذي لا يجوز على ما بيّنا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار
فهو بالجهة الاخرى التي بها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في القدر والمساحة
ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو
نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم بعينه وقد قلنا انه
ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذا في الطبيعيات فلينا
هناك عرضت من هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار عرض ولو
كان كون البسيط بحيث يفرض فيه بعدان امرا في نفسه لم يكن نسبة المقدارية
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبة ذلك المعنى
الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى
صورة وانت تعلم هذا بتأمل الاصول واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل
في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد يكون
سطح الجسم مسطحا فيبطل من حيث هو مسطح فيحدث مستديرا وقد علمت فيما
سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والتسطيح

في الوجود

في الوجود ولذلك ليس كما ان الجسم الواحد يكون موضوعا لاختلاف ابعاد بالفعل
يترادف عليه فكذلك السطح لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى يبطل ابعاده فلا يمكن
ذلك الا بتقطيع وفي القطع ابطال صورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا
من اقوال اخرى وقد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها
للانفصال فقد علمت انه اذا الف سطوح ووصل بعضها ببعض بالتأليف بطل الحدود
المشتركة كان الكاين سطحا آخر بالعدد بل لو اعيد الى التأليف الاول لم يكن ذلك السطح
الاول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لان المعدوم لا يعاد واذ قد عرفت صورة
الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياسا عليه فقد تبين لك ان هذه
اعراض لا تفارق المادة وجودا وقد عرفت ايضا انها لا تفارق الصورة التي هي
طباعها مادية توهما ايضا فبقي ان تعلم كيف ينبغي ان نفهم قولنا ان السطح
يفارق الجسم توهما فنقول ان هذه المفارقة نفهم في هذا الموضع على وجهين
احدهما ان يعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر ان يلتفت الى السطح
ولا يلتفت الى الجسم اصلا انه معه او ليس معه وانت تعرف ان الفرق بين الامرين
ظاهر فانه فرق بين ان ينظر الى الشيء وحده وان كان معتقدا انه مع غيره لا ينفك
وبين ان ينظر اليه وحده مع شرط مفارقة ما هو معه محكوما عليه بانه كما
التفت اليه وحده حتى يكون هو في وهمك قائم وحده فهو مع ذلك مفروز
وبين الشيء الآخر محكوما بان ذلك الشيء ليس معه فمن ظن ان السطح والخط والنقطة
قد يمكن ان يتوهم سطحا وخطا ونقطة مع فرض ان لا جسم مع السطح ولا مع الخط
ولا مع النقطة فقد ظن باطلا وذلك لانه لا يمكن ان يفرض السطح في الوهم مفرزا
ليس نهاية لشيء الا ان يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان توصل الاشارة
اليه ايضا يلقى غير سطح فان السطح هو نفس الحد لا ذو الحد بين وان توهم السطح نفسه

النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا
انفصال له من جهة اخرى كان ماهو نهايته متوهما معه بوجه ما وكذلك
الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فامر
للتخييل لا امكان وجود له لان النقطة لا يمكن ان يفرض لها مماسة مستقلة
فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تبقى وكان لا يبقى
الشي بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تبقى
مبدء خط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة لان تلك
النقطة انما صارت نقطة وحدا كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا
بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدء له
رسما ثابتا بل انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهنا
شي موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشي قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او
سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة
قبل حركة النقطة فلا تكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار
الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما
وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد
ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان
المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يحاط بين نهايات تلتقي عند نقطة
واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان
ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكان مقدارا اكثر من بعد ينتهي عند
نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو كذلك زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وزاوية ناقصة وزائدة
لنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت ذلك لها بسبب
المقدار الذي هو فيه كما للتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن
ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه
من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل له في الوهم بكلتي نقطتيه حتى
احدثه حتى كان قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول
وعرض بل لم يتحرك المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث
سطح وانما يتحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير
والسبب في هذا الجهل بمعنى قولنا ان الشي ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون مجسما
مجسما او مسطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي
ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شي وقع من تلك الاسامي الاعتبية
وهذا الغافل الحين ان قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل
لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض
وانها ليست مبادي للاجسام وان الغلط في ذلك انما عرض لما عرفت واما الزمان
فقد كان تحقق لك عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار خارجا
عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قار الحاصل الوجود
بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شي فهو الزمان وان كان
قارا فهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن فرض ابعاد ثلثة فيه
اذ ليس يمكن ان يفرض فيه فوق ذلك وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض فيه بعدان
فقط واما ان يكون ذا بعد فقط اذ كل متصل فله بعد ما بالفعل او بالقوة ولما

كان لا اكثر من ثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير ثلثة فالكميات المتصلة لذاتها اربعة
وقد يقال لاشياء اخر انها كميات متصلة وليست كك اما المكان فهو السطح واما الثقل
والخفة فانهما يوصفان بحركتهما مقادير في الازمنة والامكنة وليس في نفسهما ان تجزء
بجزء بعده هما وان تقابل بالمساواة والمفاوتة بان يفرض لهما حد ينطبق على حد
ما يجانسه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يجانسه فينطبق عليه الحد الاخر فيساو
او يختلف فلا يساوي بل يتفاوت فانا نعني بالمساواة والمفاوتة المعرفتين للمقدار
هذا المعنى واما التجزية التي يعرض للخفة والثقل بان يكون ثقل نصف ثقل فان ذلك
لانه يحرك في الزمان نصف المسافة او في المسافة ضعف الزمان او يحرك الاعظم
الى السفل في الحركة يلزم معها ان يحرك الاصغر الى العلو وامر ما يجري هذا المجرى
فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لا لاجل انها تفعل في الضعف او لانها في ضعف
الجسم الحار المتشابه في الحرارة وكل حال الصغير والكبير والقليل والكثير فان
هذه اعراض ايضا تلحق الكميات من باب المضاف وانت قد حصلت الكلام في جميع
هذه في موضع اخر فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح
ان يكون واحدا عادا ويكون ذلك لذاته سواء كانت الصحة وجودية او فرضية

فصل في تحقيق مهية العدد وتحديد انواعه وبيان اوائلها

وبالحري ان نتحقق هيهنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف
يجب ان يتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا عنه الى الكميات المتصلة مستعجلين
لان غرضنا كان يوجب ذلك فنقول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس
وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء يعتد به اما ان قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان
الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على نحو الواحد

واما ان يكون في الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات وحدات
فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد في نفسه من حيث هو
ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذي لا حقيقة له محال ان يكون
له خاصية الاولية او التركيبية او التامية او الزائد او الناقصية او المربعية او المكعبية
او الصم وسائر الاشكال التي لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة تخصه وصورة تتصور
منها في النفس وتلك الحقيقة وحدته التي بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع
في وحدة حتى يقال انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست
لغيره وليس بعجيب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية مثلا او
الثلاثية وله كثرة فمن حيث العشرية ما هو بالخواص التي للعشرة واما كثرته فليس له
فيها الا الخواص التي للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم في العشرية
الى عشرتين لكل واحدة منهما خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليس الا
هو تسعة وواحدة او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كذا حتى ينتهي الى
العشرة فان قولك العشرة تسعة وواحدة قول حملت فيه التسعة على العشرة
وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت العشرة اسود وحلو فيجب ان يصدق عليه
الصفتان المعطوفة احديهما على الاخرى فيكون كانك قلت والعشرة تسعة
وايضا واحد فان لم ترد بالعطف تعريفا بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان وناطق
اي حيوان ذلك الحيوان الذي هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة
تلك التسعة التي هي واحد وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع
واحد وكان مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كان التسعة
وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطات
ايضا فان التسعة اذا كانت وحدها او مع شيء كان معها فانها تكون تسعة ولا

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل الموصوف بها فيكون كانك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فذلك ايضا هو خطاء بل هذا كله مجاز من اللفظ وغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار منهما شئ غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الاخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهية من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحده ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا ويكون اذا كان ذلك كذلك فقد كان له التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازمة له تابعا فيكون هذه رسوما له على ان تحديدك بالخمسة محوج الى تحديد الخمسة فينحل ذلك كله الى الاحاد حتى يكون مفهوم قولك العشرة من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني اذا كنت تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان كل اعتبار غير الاخر وليس للذات الواحدة حقايق مختلفة المفهومات بل انما تكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاده مما يصعب على التخيل وعلى العبارة فيصار الى الرسوم ومن الواجب مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لان

الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا او تكون اولا فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر وازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعده وان وجد فرد ليس بعده ثم افرض عليهم ان يبدءوا في طلب زوج ليس بعده اذ وجدوا فردا ليس بعده وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عدد من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما فيه انفصال يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا نهاية لها حد وقلة الاثنوة ليست مما يقال بذلك انها بالقياس الى العدد وليس اذا لم الاثنوة اكثر من شئ يجب لذلك ان لا يكون قلتها بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شئ يلزم ان يكون له اضافة اخرى الى شئ اخر يقابل تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شئ من الاشياء يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس الى شئ فهو كثير بالقياس الى شئ اخر فيلزم من ذلك ان يكون لكل قلة يعرض لشئ يعرض له معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شئ هو مالكا ومملوكا يجب ان لا يكون شئ مالكا وحده او شئ هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شئ هو جنس وحده فانه

ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان لشيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء
الذي لذلك الشيء بالقياس الى كثيرة الاثنوة هي القلة الاقلية اما قلته فبالقياس الى
كل عدد لانها ينقص عن كل عدد واما الاقلية لانها ليست بكثير عند عدد واذا لم
تقس الاثنوة الى شيء اخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه من الاحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شيء البتة
والاخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء اخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس
وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء
مع مكيله للذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد
بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان تحقق القول في هذا **فصل في تقابل الوحدة والكثرة** وبالحري
ان نتامل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا
على اصناف اربعة وقد تحققت ذلك وستحقق بعد ايضا ان صورة التقابل توجب
ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة ولان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد مبطل
الضد كيف كان بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل الموضوع لكن
للكثرة على ما جوزت ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة سواء فنقول
فيجب هذا الانسان ان الكثرة كما انها انما تحصل بالوحدة فكذلك الكثرة انما
تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة التي لذاتها بطلانا اوليا بل يعرض
لوحداتها اولا ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها ببطلان وحداتها فيكون

الوحدة

الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس بالقصد الاول ان يبطلها بل انما يبطل الوحدات
التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان يصير بالقوة فيلزم ان لا يكون الكثرة فاذن الوحدة
انما يبطل وحدة الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان
فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب يبطل
بان يحدث تشعب هذه الوحدة وذلك ببطلان سطوح فان كان لاجل هذه
هذه المعاقبة التي على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان
يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال
الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى فبطلتها عما
ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يظن انه جزء موضوع
واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في
شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل
يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متنافية متباعدة ليس من شان
احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف الذي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم
فلقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط المتضادين
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس للوحدة بعينها و
كثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون
يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما
سلف لك حقيقة هذا وما فيه وما عليه فقد ظهر وبان ان التقابل
الذي بين الواحد والكثير ليس بتقابل التضاد فلننظر هل التقابل الصورة
والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شانه
ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما قد مضى لك من امر العدم والك

ان تحمل

ان تحمل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه ان يتكثر وان تحمل وجها

اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة في اشياء في طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز

ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو

المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لا يكون ذلك الشيء الذي

هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل و

يحد بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوها

هي المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية

واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفي حيز العدم

مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك و

المنحني والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة

هي الوحدة ونجعل الكثرة هي العدم اما اولا فانا هو ذا نحد الوحدة بعدم الانقسام

او علم التجزي بالفعل وناخذ الانقسام والتجزي في حد الكثرة وقد ذكرنا في هذا واما

ثانيا فان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مهية الملكة موجودة

في العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات يجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي

الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من عدماتها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما

مقابلة العدم والملكة وانه لا نحو هذا فلا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هي

مقابلة التناقض لان ما كان في ذلك من الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا

الاعتبار وما كان منه في الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس

هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض في ذلك من المحال

ما يعرض فيما قلنا فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان

يقال ان بين الوحدة والكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل

بيان عدم تقابل التناقض والتضايف بين الكثرة والوحدة

مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما

انما هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا بشيء

وبين ما لا يقال مهيته الا بالقياس الى شيء بل انما يحتاج الكثرة الى ان يقوم لها انها

من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثيرة و

الاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة

ثم لو كانت من المضاف كما يقال مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال مهية الوحدة بالقياس

الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا متكافئين في الوجود من حيث هذه

وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان ذلك جميع هذا فبالحري ان نجزم

ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل فهو ان الوحدة من حيث هي

مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالا

شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة تعرض لها ان يكون مكيالا كما انها تعرض ان يكون

علة ثم الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان تكون مكاييل لكن واحد

كلشيء ومكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي الجسميات

جسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ وفي

وفي الحروف حرف وقد يجتهد ان يجعل الواحد في كل شيء اصغر ما يمكن ليكون التفاوت

فيه اقل ما يكون فبعض الاشياء يكون واحدة مفترضا بالطبع مثل جوزة وبطيخة وفي

بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فما زاد على ذلك الواحد اخذ اكثر من الواحد وما

منه لم يوخذ واحدا بل يجعل الواحد هذا المفروض بتمامه ويجعل هذا الواحد في اظهر

الاشياء في ذلك الجنس فالواحد مثلا في الاطوال الشبر وفي العروض مثلا الشبر في شبر

وفي الجسميات شبر في شبر في شبر وفي الحركات حركة متقدرة معلومة ولا يوجد حركة بهذه الصفة

عامة للجميع الا الحركات المتقدرة بالطبيعة وخصوصا اللتي لا تختلف بل عنده متفقة

فی اثبات التقابل بالعرض بین الوحدة والکثرة

الواحد من کل شیء

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصاً التي هي اقل مقدار حركة فالاول مقدار حركة هو الاول زماناً وهذا هو الحركة الفلكية السريعة جداً المضبوط قدرها الا الدور لا يزاد عليه ولا ينقص فالعلوم صغر مقدارها بسبعة العود ليس مما ينتظر تجدده الى الحين بل في كل يوم وليلة يتم دورة قريبة الى الوجود والتجديد الى التجزية ايضا بحركات الساعات فيكون بحركة ساعة واحدة مثلاً هي مكيال الحركات وكذلك زمانها مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل وغير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فليفرض ايضا ثقل درهم ودينار واحد ايضا وفي ابعاد الموسيقى اتخاذ النغمة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور والحرف الساكن او مقطع مقصور وليس يجب ان يكون كل واحد من هذه الاوضاع واقعا بالطبع بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو انقص وازيد مما فرض ووضع فليس يجب اذا كان في هذه الاشياء واحد منه مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان يكون الآخر مباينا له لا يكال به اولا ففيهما خطيء كالخط وسطح مباين لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم تباين جسما وسطحا وخطا فكذلك الحركة قد تباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضا تباين الزمان والثقل ايضا ويجوز ان يكون لهذا الذي تباين ذلك مباين غير ذلك وقد علمت جميع ذلك في صناعة التعاليم واذا كان كذلك فيكون الوحدات التي تعرض لكل جنس من هذه كثيرة ويكاد ان لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكيل شيء فيكون اشياء يكاد ان يتناهى لان يكال به ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس كالمكاييل للاشياء فانا نعلم بهما وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان العلم والحس فيهما يدرك كل شيء وبالحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلاً له

قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة وقد يتشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان لان المساوي فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي والاعظم الا متخالفين وكذلك المساوي والاصغر واما الاعظم والاصغر فانهما ان تقابلا فمن المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر فليس المساوي مضافا لاحدهما بل لما هو مساو له ويظن انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو فان هذا قد علمته في موضع آخر فاذا كان الامر على هذا فالحري ان يكون المساوي ليس مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدمه مما شأنه ان يكون فيه المساواة وليس عدمه في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير وكمية فالمساوي انما يقابل عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة تلزم هذين اعني الاعظم والاصغر كالجنس ليست على جنس بل بمعنى انه يلزمه كل واحد منهما فان واحدا منهما هو عظيم والعظيم معنى وجودي يلزمه هذا العدم والآخر صغير والصغير من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض

فلنتكلم الان في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخرى ونقضنا مشاغبات من تمارى في ذلك لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون بذاته جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الاجزاء عنده بهذه المنزلة وليس يقنعه ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء المشار اليه قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل يأخذ يتفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل به ثوب فانه بعد عصره لا يوجد هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله فلا يصير الماء بذلك عرضا بل الماء جوهر له

ان تفارق تلك الجواهر الاولى فارقت مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه

لانها فارقت فهي لصغرها لا يدركها الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد

فالحري ان نبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان

تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست باجسام فان كانت هذه جواهر غير

جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها اجسام وهذا محال الذي تجري

في ابطاله بينة فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجود

بالمقارنة للاجسام او السريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و

كل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان

يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون

فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موضوعات

له اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهرية

بنفسه فليست الا اعراضا فانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجساما

فاما ان يكون مفارقة ينتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام

مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانت اذا لم يوجد في جسم وكانت فيه

فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الآخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد

بياضه فقد انتقل بياضه الى جسم يماسه او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم بعيد

وهو غير مفارق جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد

فرغنا منه وبينا استحالته ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه

ينتقل اليه من حرارة نفسه وهذا الذي يسخن ثم هذا النوع من الانتقال ابطل

عرضية انكثير من الناس حتى في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال

في امتناع انتقال العرض

في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا الوضع

قوامه لا في موضوع واما القائم في الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح ان ينتقل الى

موضوع آخر من غير ان يتجرد عنهما فهذا الاعتبار ليس يصح الا بعد القوام في الموضوع

ثم هذا لا يصح لسبب انه لا يخلو اما ان يكون الذي هو في موضوع ما يتعلق ذاته

الشخصية بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته الشخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع

الشخصي وان كان انما اوجد في ذلك الموضوع سبب من الاسباب ليس ذلك السبب

مقوما له من حيث تعقل الشخص فقد يمكن ان يزال عند ذلك السبب في سائر الاشياء

حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وزوال ذلك السبب ليس يكون سببا محتاجا

الى موضوع آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع آخر هو عدم السبب في

ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود

السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا زوال ذلك السبب الا لوجود هذا السبب الآخر

لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشيء قد فارقت الحاجة الى

الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لامرين اما الاول فبزوال السبب الاول

واما الثاني فبوجود السبب الثاني لكن جل هذه الاشياء تكون امورا خارجة عن طباعه

ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان

يخصص بموضوع فكونه لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان يغنيه عن الموضوع

فليس يوجب شيء ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع لا يعرض

له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه وان كان لا يغنيه بل يعلقه بموضوع

فيكون ذلك الموضوع متعينا له لانه مقتضى امر متعين بعينه فان المتعين لا

يقتضي شيئا تقومه الا متعينا له بالقوة مما ليس بعينه يخالف الآخر في حكم فان

قيل فكيف يقتضى الواحد المعين فيقال يقتضى الذى يتعلق بسببه وجوده اولا فيتعين له بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غنى عن الموضوع واما مفتقر الى موضوع وله مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلونا عليك ما يخرج منها فان انقلاب العين يعنى به ان يعدم هذا او يوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شئ فى الثانى فانه ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذى انتقل الى الثانى بل انما يعنى بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثانى وذلك الثانى يبقى من الاول شئ فى الثانى فيكون مركبا من مادة وشئ فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا فى مسئلتنا فيكون فى اللونية شئ يبطل وشئ يبقى فيكون هذا الذى بطل هو الذى صار به الشئ لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض وكلامنا فيها ونرجع فنقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا اخر بذاته فلا يخلو اما ان يكون نحو اليه اشارة ويكون البياض الذى من شانه ان يدرك الان يعجز عن ادراكه لقلته الفاحشة ويكون على الجملة التى تعرف البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجود حتى يكون فيه مشار اليه وليس فى الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له فى ذاته مقدار يكون لا القليل منه محسوسا فانا لا نجد بياضا الا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا له مقدار ووضع وزيادة هو هيئة البياضية كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعنى بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التى كان يعرف البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا اخر روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياض التى على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى روحانية فيكون اولا ما هو فيه بياضا قد فسد

وذو الصورة واما المفارق العقلى فقد اشرنا فيما اسلفنا الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل هذا الشئ مرة اخرى ذا وضع ومخالطا للاجسام واما ان جعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه مقدار فان كان مقداره غير ابعاد الجسم لمقدار الجسم الذى هو فيه فاذا كان فى الاجسام ساريا فيها فيكون قد دخل بعد فى بعد وان كان هو بنفس الجسم مجازا فيكون الامر قد عاد الى ان الشئ الذى هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة فى ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل شئ فى ذلك الجسم انحد البياض ومهيته ليست مهية الطويل العريض العميق بل يكون مهية الطويل العريض العميق الحال او هو ايضا على هذا الراى فيكون البياض مقارنا لهذا الشئ لا محالة فهذا معنى قولنا الصفة فى الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق وليس يجوز من ذلك الشئ الذى هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة عرضا الا انه لا يتم فيه الكلام فى ان من طبيعته ان يفارق ايضا فقد تبين ان الكيفيات التى هى المحسوسة اعراض وهذا مبدء للطبيعيات واما الاستعدادية فامرها اظهر واما التى تتعلق بالنفس وذوات الانفس فقد تبين فى الطبيعيات انها اعراض تقوم فى اجساد ولكن حين تكلمنا فى احوال النفس فصل فى العلم وانه عرض واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهى صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته جوهر لا يكون فى موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجى فنقول ان مهية الجوهر بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية شانها ان

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية هي معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل فالعقل ايضا من الاعيان قلنا نريد بالعين التي انما حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه والحركة كلت مهيتها انها كمال ما بالقوة ليست
في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة كذا
حتى تصير مهيتها حركة للعقل لان معنى كون مهيتها على هذه الصورة هو انها
مهية تكون في الاعيان كمالا ما بالقوة ولا يشترط كونها في الاعيان كونها في
العقل فانه في كليهما مهية توجد في الاعيان كمالا ما بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة مهية
تكون كمالا ما بالقوة في الاين مثلا لكل شيء توجد فيه ثم وجدت في النفس لا
كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المقناطيس حقيقته
انه حجر يجذب الحديد واذا وجد مقارنا لجسمية كف الانسان فلم يجذبه ووجد
مقارنا لجسمية حديد ما فجذبه فلم يجب ان يقال انه يختلف بالحقيقة في الكف و
الحديد بل هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شانه ان يجذب
الحديد فانه اذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصورة واذا كان عند الحديد ايضا
كان بتلك الصفة فكذلك حال مهيات الاشيا في العقل والحركة في العقل ايضا
بهذه الصفة وليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل
ليست مهية ما في الاعيان ليست في موضوع فان قيل وقد قلتم ان الجوهر مهية لا تكون
في موضوع اصلا ثم قد صيرتم مهية المعلومات فنقول قد قلنا انه لا يكون في
موضوع في الاعيان اصلا فان قيل قد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا

وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شي توجد
في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و
فيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية تصير عرضا
اي يكون موجودة في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر
المفارقة ايضا كذا يكون حالها حتى يكون المعقول منها عرضا لكن المعقول منها
لا يخالفها لانها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها
معقولة هو انها تعقل ذاتها فان لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة و
علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها
يكون من كل جهة هي او مثالها او قلنا انه ليس يحتاج الى وجود المعقول منها الا انه
يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا فان ذاتها مفارقة ولا تصير بنفسها صورة لنفس
انسان ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد علمت كل
شيء بالفعل ولكانت تصير كذلك النفس واحدة وتبقى النفوس الاخرى ليس لها
الشيء الذي تعقله اذ قد استبد بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد
تكون صورة لمواد كثيرة لا بان تؤثر فيها بل بان تكون هي بعينها منطبعة في تلك
المادة وفي اخرى واخرى فهو محال نعلمها بادنى تامل وقد اشرنا الى المحال في ذلك
عند كلامنا في النفس وسنحوم من بعد الى خوض في بيانه فاذن تكون الاشيا
انما تحصل في العقول البشرية معاني مهيتها لا ذواتها ويكون حكمها حكم سائر المعقو
من الجواهر الا في شي واحد وهو ان تلك تحتاج الى التقشير حتى تجرد منها معنى
معقول وهذه لا تحتاج الى شي غير ان يوجد المعنى كما هو فتنطبع بها النفس و
هذا الذي قلناه انما هو نقض حجة المحتج وليس فيه اثبات ما نذهب اليه فنقول
ان هذه المعقولات تستبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات

فليس يجوز ان يقوم مفارقا بذاته بل يجب ان يكون في عقل او نفس وما كان من اشيا
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب ان ننشا
عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صور المفارقة وتعليميات مفارقة فانما كانت
علمنا بها اما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا في مواضع بل الموجود منها لنا هي الاثار المحاكية لها لا محالة وهي
علمنا وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا ولانها اثار في النفس
لا ذوات تلك الاشيا ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية
فيكون مالا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهي اعراض في
النفس

فصل في الكيفيات التي في الكميات

هذا الفصل يليق بالطبيعيات
وقد بقي جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات واما التي في العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقي في صناعة الحساب و
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التي
تعرض لهذه المقادير فليس وجودها ببين فان الدائرة والخط المنحني والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان
يبرهن على وجودها الان سائر الاشيا انما تبين له بوضع وجود الدائرة ولا
ذلك المثلث يصح وجوده ان صح للدائرة وكذا المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا ادار دائرة في دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حركت دائرة حتى يلزم منها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها في اول الوضع
نوما على الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة

حافظا بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة ومديرا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم
الدائرة مما انكر وجودها من يرى تاليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان يبين وجود
الدائرة واما عرضيتها فظاهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على
مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة
من اصوله ثم ينتقض بوجود الدائرة جزءه الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا دائرة
على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط
مضرسا وكان اذا فرض فيها جزء على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد
يكون عندهم مركزا في الحس فيجعل المفروض مركزا في الحس طرف خط مولف من
اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرض ما لا يتجزى فان طويق
بطرفه الاخر جزء من الذي عند المحيط ثم ازيل وصعد واخذ الجزء الذي يلي الجزء
الذي من المحيط الذي عنده وطابق به الخط ولا قطوبق بمواس الخط المستقيم
مطابقته مماسة او موازاة الى جهة المركز فان طابق فذلك الغرض وان زاد او نقص
فيمكن ان نتمم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء بين يد الا ان زاد ازيل وان نقص تمم
وان نقص بان التم وزاد بالحافة فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم فاذا فعل كل
جزء جزء تمت الدائرة ثم كان في سطحها تضريس ايضا من اجزاء فان كانت موضوعة
في فرج ادخلت تلك الاجزاء الفرج ليسد بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا
تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة اذ الذي على الفرج
اقل حجما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يمكن فصله وان لم تكن
موضوعة في فرج ازيلت عن وجه السطح من غير حاجة اليها فان قال قائل انه اذا لحق
بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكن التطبيق بمماسة ولا بموازاة مع المركزي
والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول له رايته لو اعدمت هذه الاجزاء كلها او

بقي الذي في المركز الذي في المحيط اهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا
الخطفان لم يجوز واذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في شغل
اخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيها يتم هذه الاستقامة في الخلاء
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلا استقامة وبين جزئين اخرين لا يكون وهذا
شطط ممن يتكلفه ويجوز القول به فلا صنه فانما يبيع عقله بثمن بخس فان البديهة
ايضا تشهد انه بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة يملاها من الملاء اقصر من الملاء
او اقصر بعد في الملاء وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء
موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم
نهذا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء ان وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه
لو كانت معدومة وجميع هذا مما الاشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت تصوره على الاجزاء
الا يتجزى كما منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قانون القائلين به
اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فيبطل الجزء ويعلم في ذلك من ان كل خط
مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الايشار لضلعا وما اشبه ذلك
فالخط الفرد الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى
يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد وضع الدائرة وكذلك اشياء
اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه واما
الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط اذا لزمه المتحرك لم يكن حايدا فان فارقه
كان حايدا عادلا فذلك امر لا يمكن دفعه فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجه وجود
الدائرة وفي ذلك لانه تبين لنا ان جسما بسيطا وتبين ان كل جسم بسيط فله شكل
طبيعي وتبين ان شكله الطبيعي هو الذي لا يختلف البتة في اجزائه ولا شكل شيء

البرهان الثاني

البرهان الثالث

من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم هو
الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط
او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض بسطح اخر او خط اخر ان يكون
وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا
الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او موضوعا
وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا وضعا على
موضعه او موازيا ويمكن لجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع
اخر يقاطعه والكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامة ولم تكن
استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة
في الطول ثم راجعة اي الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك راجعة كيف كانت او
ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان نحفظ النقطة التي تفرض
على واسطة الخط او السطح في تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلقى البتة ذلك الجسم
بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل يعتبر
بل يجب اخر الامر ان يتفق حركة على صفة اذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها
من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر ينتقل وذلك على الدوام وكلاهما
ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان
او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان
يضعف على التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك فالطريقة
الاولى يناقضه وايضا نفرض جسما ثقيلا او نجعل احد طرفيه اثقل من الاخر و
نجعله قائما على سطح مسطح مماس الطرف الاخف حتى يقوم قائما عليه بحد نانت
نعلم ان قيامه اذا عدل ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا اميل جهة فوال الذا

حتى سقط فيحدث دائرة لا محالة او منحنٍ اما كيف تكون فلنفرض نقطة في الرأس المماس
للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها
فيكون كل نقطة نفرضها في رأس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون
مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الآخر الى فوق فيكون قد فعل كل
واحد من الطرفين دائرة ومركزها النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط
واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الآخر قطعا او خطا
منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان ينجر النقطة على
السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست في الطبع ليست
بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا من الاجزاء التي هي اثقل وتلك لم تستند فعها
الى تلك الجهة بل انما دفعها على حفظ الاتصال دفعتها على خلاف حركتها و
نقلتها لم يمكن ان ينزل هي كان العالية منها اذ هي اثقل يبطل حركة اسرع و
المتوسطة ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى
ان يشيل السافل حتى ينحدر فيكون حينئذ الجسم منقسما الى قسمين جزء يميل الى
العلو قسرا وجزء يميل الى السفل طبعا وبينهما هو حد مركز للحركتين وقد خرج منه
خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فتبين انه ان لزم عن انحدار الجسم نزول والنمو الى فوق
وان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح فاذا ثبتت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبتت الدائرة
ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز دور واحد ضلعي القائمة على
الزاوية فصح المخروط فان فصل مخروط بسطح مجاز فصح قطع منحنٍ

فصل في المضاف

واما القول في المضاف وبيان انه كيف يجب ان يتحقق مهية المضاف
وحدهما فالذي قد بيناه في المنطق كاف لمن فهمه واما انه اذا فرض للاضافة
وجود كان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل

دائما الشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض ولكل عروضها الجوهر مثل
الاب والابن وللكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف
مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي في المساوي والموازي في
المطابق والمطابق والمماس في المماس فمن المختلف ما اختلافه محدود محقق
كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير اضعافا
والكل والجزء ومنه ما ليس محققا بوجه مثل الزائد والناقص والبعض والجملة
وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو
ازيد بالقياس الى زائد ايضا مقيس الى ناقص ومن المضاف ما هو في الكيف
فمنه متفق كالمشابه ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف
في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافي
اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة
ويكاد يكون المضاف في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال
ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما
في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال
كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و
المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس
يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط بتقديره وتحديده لكن المضاف قد
تنحصر من جهة فقد يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء
التي لها استقرار في المضافين تعرض لاجلها لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر
فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافا الى المتياسر من الانفس
وربما كان في كل واحد احتيج الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافا

الى الاخ مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة هي التي جعلته معشوقا للعاشقه وربما كان هذا الشيء في احد الجهتين دون الاخرى مثل العالم والمعلوم فان العالم حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم لم يحصل في ذاته شيء اخر انما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم والذي بقى لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد و بالموضوع موجود بين شيئين لم اعتبار ان كما ظن بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد من المضافين خاصية في اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان له معنى في نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه و هذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته الابوة وهي وصف وجوده في الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء اخر فهو في الاب وليس كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة في الابن والا لكانت وصفا له يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب وكذلك ايضا حال الابن بالقياس الى الاب فليس ههنا شيء واحد البتة هو في كليهما فليس ههنا الا ابوة او بنوة واما حال الموضوع للابوة والبنوة فليس يعرفها ولا لها اسم فان كان في ذلك كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الاخر فهذا ككون كل واحد من القنفس والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر يجعله واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فهو لذلك الواحد لا للاخر لكنه بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلناه للتخالف فالحال في سائر المضافات التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال في هذا الموضع فانه لما كان لاحد الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت الحالتان من نوع واحد حسبتا شخصا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني

اي له وصف اخوة الثاني في ذلك الوصف له ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك وصف الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة في ذاته معقولة بالقياس الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين فان كل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التي لا يكون الا بالقياس الى الاخر ان كان للاخر مثله فلا يظنن احد ان عرضا واحدا يكون في محلين حتى يحتاج ان يعتذر من ذلك في جعل العرض بينهما مشتركا كما فعله ضعيف التمييز لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل فان الاشياء اذا عقلت يحدث لها في العقل امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود اب ذلك وان ذلك في الوجود ابن هذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا مثل هذه الاشياء التي اومانا اليها وهي تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة وكذا البنوة فههنا ايضا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى وان يذهب الى غير النهاية وان يكون

الاحتجاج على وجود الاضافة

شبهة المتكلمين في نفي الاضافة

ابطال ما ظن ان الاخوة صفة واحدة قائمة بالاخوين

ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس
الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيامة والذي ينحل به الشبهة من الطرفين جميعا
ان نرجع الى حد المضاف المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء يكون في الاعيان بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس
الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره
انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات و
شيء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات
واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع
له وجود آخر مثلا او هو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف ولكن ليس ذلك
فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة صارت مضافا لذاته فاذا
نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو
لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث لو عقلت ماهيته كانت محتاجة
الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا
في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية اخرى تتبعه بل نفسه نفس المع
او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل معه حصول شيء آخر
كما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة فذاتها مضافة لذاتها
لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع امرا بينهما كانه معية خارجة منهما الا

لا يضطر اليه نفس التصور بل لاعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل
فان العقل قد يقرن باشياء اشياء لانواع من الاعتبارات لا للضرورة فاما في نفسها
فهي اضافة لا باضافة لانها ماهية لذاتها تعقل بالقياس الى الغير وههنا اضافات
كثيرة ملحقة ببعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه امر
من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة وبعد ذلك مثل لحوق الاضافة لهيئة العلم
فانها لا تكون لاحقة باضافة اخرى في نفس الامور بل تلحقها لذاتها وان كان
العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف
في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف
في الوجود الا عرضا اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم
الذات واحدا او اصلا بين الشيئين واما القول بالقياس فانما حدث في العقل فيكون
ذلك هو الاضافة العقلية في الاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه بحيث اذا
عقل كان معقول الماهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون عقل بالقياس
الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل الا من حيث الاضافة
ويجوز في العقل اضافات مخترعة انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل
منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك
اضافة الى اضافة بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون
له في الوجود اضافة واما المتقدم والمتأخر في الزمان واحدهما معدوم وما اشبه
ذلك فان المتقدم والمتأخر مضافان من الوجود اذا عقل وبين المعقول الذي
ماخوذ عن الموجود الخاص فاعلم ان الشيء في نفسه ليس بمتقدم الا شيء موجود معه
وهذا النوع من المتقدم والمتأخر موجود للطرفين معا في الذهن فانه اذا احضر
في الذهن صورة المتقدم وصورة المتأخر عقلت النفس هذه المقايسة واقعة بين

الموجودين في العقل واما قبل ذلك فلا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم
على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفهما في العقل
وحده وليس في الوجود لهما معنى قائم من حيث هذا التقدم والتاخر بل هذا التقدم
والتاخر بالحقيقة من المعاني العقلية والمناسبات التي يفرضها العقل واشباههما

المقالة الرابعة وفيها ثلثة فصول فصل في المتقدم والمتاخر وفي الحدوث

لما تكلمنا في الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري ان
ان نتكلم في الاشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدا
اولا بالتي تكون للوجود ومنها التقدم والتاخر فنقول ان التقدم والتاخر
وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في
شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا
وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم
والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فهو الذي اقرب من ابتداء محدود
فيكون له ان يلي ذلك المبدا حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك
المبدا وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او ان
يفرض مبدا وان كان مبدا مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم
القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدا محدود وقد يكون هذا
التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر
ووضع الجوهر مبدا ثم ان جعل المبدا الشخص اختلف وكذلك الاقرب من المحرك
الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة
كما في الموسيقى فانك اذا ابتدات من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا ابتدات
من الثقل واما بالبخت والاتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل

التقدم بالزمان والمكان

السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له
منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان
السابق من باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك
الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول الوجود متقدما على
الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انها تحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه
ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني من
هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له لذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول حيثما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده
وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود
الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخر تاخرا اذ لو كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى فيبعد
ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء

التقدم بالشرف

التقدم بالطبع

التقدم بالعلية

لايجوان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشئ الا ويكون معه الشئ فان كان من شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني فان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن ان لايكون وليس احد الطرفين اولى من الاخر فكذلك المكون هو كذلك ممكن ان لايكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ان يكون فذلك يعطى الوجود وذلك لان كون الشئ عن الممكن ان يكونه ليس لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ليس كافيا في ان الشئ عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون لم يكن كافيا فقد يكون معه الشئ موجودا مرة ومرة لايكون ونسبته الى الذى يكون والذى لايكون في الحالتين نسبة واحدة وليس في الحالة التى تميز فيها ان يكون منه ان لايكون غيره بسببه جعل المعلول مع امكان كونه عن العلة تميز اتخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود الشئ عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشئ عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة ووجدت فهى تكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان من الشئ الذى يصح ان يصير علة ولم يكن ذلك الوجود وجود العلة بل وجود اذا انضاف اليه وجود العلة في وجود اخر كان مجموعهما العلة وكان حينئذ يجب عنه المع سواء كان ذلك الشئ ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المع من غير نقصان شرط باق وجب وجود المع فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا

معا في القياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع الاخر فليس احدهما علة والاخر معلولا اوليس احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الاخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان ننظر فيما تضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه ليس اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد الاخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا لا يخلو اما ان يعنى به ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود نفسه ان يحصل الاخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر او ان وجود كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما يجب اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فان لفظة اذا في مثل هذه المواضع مشتركة مغلطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما هو الذى اذا حصل يجب عنه حصول الاخر بعد امكانه وهو العلة واما المعلول فليس يجب عنه حصول العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وكذلك لانه ان كان قد حصل فلم يجب في الوجود من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الان لا يعنى بحصلت ماضيه ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب المعلول من وجهين وذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والثاني ان الشئ الذى قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شئ يفرض حاصلا الا ان لا يعنى بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يتما

فيما يدل على ان ما كان مقبول الوجود معتبر في جانب المعلول لا يمكن تاثير الفاعل بدونه

اذا وجدت العلة العقل وجب عند العقل ان يحصل المعلول الذي تلك علته بالذات

في العقل وايضا اذا وجد المع في العقل وجب ان يحصل ايضا وجود العلة في العقل

واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق منه قولك انه اذا وجد المع شهد العقل

بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مفروغ عنه حتى يحصل المعلول وربما كانت

في العقل بعد المع لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الاخر من هذين القسمين

الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا المع بالحقيقة

واذا رفعنا المع لم نرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولا حتى

امكن رفع المع فلانا لما فرضنا المع مرفوعا فقد فرضنا ما لابد من فرضه معه بالقوة

وهو انه كان ممكنا رفعه وان كان انما ممكنا رفعه فانما امكن رفع العلة اولا ورفع العلة

واثباته سبب رفع المع واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع

الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي اوجب لاحدهما

العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الاخر لانهما في المعية سواء بل انما

اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يجب وجوده بالاخر بل مع الاخر والثاني فرضناه

انه كان وجوده مع وجود الاخر ولكنه هو بالاخر فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة

ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وانه ايهما اقدم وايهما اشد تأخرا فان معرفة

ذلك من المهمات في امر معرفة المتقدم والمتأخر وعلى ان القوة والفعل بنفسه من عوارض

الموجود ولواحقه الاشياء التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الموجود المطلق

فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون واعلم ان لفظة

القوة والفعل وما يرادفها قد وضعت اول شيء للمعنى الموجود في الحيوان التي يمكنه

بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس

في كميتها وكيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء

التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت للمعنى الذي لا ينفعل له بسببه الشيء بسهولة

وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافعال والتحريكات الشاقة ان ينفعل ايضا منها

وكان انفعاله والاثر الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان ان انفعل انفعالا

محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل

دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوه اسم هذا المعنى حتى صار كونه

بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا واحدا ثم جعلوا

الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حالته من حيث هو كذلك قوة

ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان بها يكون له ان يفعل وان لا

يفعل بحسب المشية وعدم المشية وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل ثم

ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء

هو مبدأ تغير يكون منه في اخر من حيث ذلك اخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا

الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من اخر في اخر بانه اخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه او عالج نفسه

فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل العلاج او الحركة بل من

حيث هو اخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه

ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين مثلا المحرك في نفسه والمتحرك في بدنه

وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته فهو من حيث يقبل العلاج غيره لذاته من حيث

يعالج ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى المشهور وقدرة كانت بشدة

قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة

امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي

وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة انفعالية

ثم سموا تمام هذه القوة فعلا وان لم يكن فعلا بل انفعالا مثل تحرك او تشكل او غير
ذلك فانه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الاصل في المسمى بهذا الاسم انما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه الى ما سموه الآن قوة كقياس
الفعل الى المسمى قديما قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وان كان
ذلك الامر انفعالا او شيئا ليس هو فعلا ولا انفعالا فهذه هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شانه ان يكون ضلع مربع وبعضها ليس ممكنا له ان يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن فيه وخصوصا اذ تخيل بعضهم
ان حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على ضلع بقسيه واذ قد عرفت القوة
فقد عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما السهل
الانفعال واما الضروري واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض
وقد يشكل من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا تكون موجودة
الا لما من شانه ان يفعل ومن شانه ان لا يفعل فان كان لما من شانه ان يفعل فقط
فلا يرون ان له قدرة وهذا ليس مصادقا فانه ان كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير ان يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وان كان يفعل
بارادة الا انه دائم الارادة ولا يتغير ارادته وجودا اتفاقيا او يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فانه يفعل بقدرة وذلك لان حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء ان يحدوها به
موجود ههنا وذلك لان هذا يصح عنه ان يفعل اذا شاء وان لا يفعل اذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان اي انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وانما داخلان في تحديد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي ان يكون هناك استثناء
بوجه من الوجوه او صدق حملي فانه ليس اذا صدق قولنا اذا لم يشأ لم يفعل يلزم ان يصدق

فيما معنى قدرة الواجب تعالى وان القدرة على تحصيص الفعل والترك عند الفلاسفة ايضا

لكنه لم يشأ وقتا ما واذا كذب انه لم يشاء البتة يوجب ذلك كذب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل
فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا يشاء فيفعل فاذا صح انه اذا
شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا
لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتا ما وهذا
بين لمن عرف المنطق وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها
قوى يقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق
والتخيل يجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان
ويكون لقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالشيء وضده وكذلك
هذه القوى انفسها وحادها يكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة
لا يكون قوة تامة اي مبدأ تغير من آخر في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا
اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن
راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك
الارادة ولم يكن ارادة ميلا بعد بل ارادة مجازمة وهي التي هي الاجماع الموجب لتحريك
الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم تصر
علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون
الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من
حضور منفعلها وقوعه منها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها
ان يكون يفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من هذا انها للقوة المنفعلة
ان يفعل ذلك وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب من ذلك
ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل
اذا صارت كما قلنا فانها يفعل بالضرورة واما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل

فانها اذا لاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل اذ ليس هنا لك ارادة واختيار منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو اما المبدأ للاخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث نعلم والقوة الانفعالية ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ ان يخرج الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة الانفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني ينفعل رجلا لكنه لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوق فيها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زوال والى بعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي تنفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة فاعلية قبل القوة المفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم تعد ذلك تهيؤا لان تنفعل من ملاقاة القوة الفاعلية المفتاحية مفتاحا والقوى بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي يحصل بالصناعة والذي يحصل

والقوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينها

بالعادة ان الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات فتكتسب النفس بذلك ملكة كانها صورة تلك الصناعة واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل انما يصدر عن شهوة او غضب او رأي او يتوجه فيها القصد الى غير الغاية ثم قد يتبعها غاية هي العادة ولم يقصد ولا يكون العادة نفس ثبوت تلك الافاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة فانه لا سواء ان يعتاد الانسان المشي وان يعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وبينهما تفاوت شديد مع ذلك فانك اذا دققت النظر عاد حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية

ابطال قول من زعم ان القوة انما تكون مع الفعل

وقد قال بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على ان يوجد فانه مستحيل الوجود والشيء الذي هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون والا كان واجبا ان يكون والممكن ان يكون لا يخ اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر وان لا يكون وهذا هو الموضوع للشيء الذي من شانه ان يحله صورته واما ان يكون كذلك باعتبار نفسه كالبياض اذا كان يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون في نفسه فهذا لا يخ اما ان يكون شيئا اذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون امكان وجوده هو انه يمكن ان يكون قائما مجردا او يكون اذا كان موجودا حل في غيره فان كان المكن بمعنى انه يمكن ان يكون شيئا في غيره فان امكان وجوده ايضا في ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير موجودا مع امكان وجوده وهو موضوعه وان كان اذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا مع غيره

يوجد من الوجوه ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امر ما
اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا جوهر
معين جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده لا جوهر الا انه شيء
موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود
ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر او اذ هو جوهر
فله مهية ليس من المضاف اذ كان الجوهر ليس مضاف الذات بل يعرض له الاضافة فيكون
لهذا القائم بذاته وجود اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف وكلامنا في نفس امكان
وجوده وعينه حكمنا انه ليس في موضوع والان فقد صار ايضا في موضوع هف فاذن
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع يوجد من الوجوه
وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا
الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما
الاول فكالجسم من هيولى وصورة اما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان
فان امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو كون
الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض
في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عند حال له فالجسم
الذي يحدث كان حادثه انما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة
فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا
وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدني وحينئذ يكون
امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها
بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

ان يكون آلة لها ويتميز بها استحقاق حدوثها من الاوائل عن لا استحقاق عنها فاذا كان
فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس في كل جسم فانه اذا صدر عنه فعل
ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار
فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر
عن ذاته او يصدر عن شيء مباين لجسميته او عن شيء مباين له غير جسميته فان صدر عن
ذاته وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها
فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي
يسمى قوة وان كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض و
قد فرض لا بقسر عن جسم آخر ولا عرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون
اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التاثير عن ذلك المفارق هو بما هو
جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان بما هو جسم فكل جسم يشاركه
فيه لكنه ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل
عنه ايضا وان كان قد يفيض من المفارق ويعاونه او لكونه المبدأ الاول فيه واما
ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص
ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو ان يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه
لاحد الامور المذكورة فيرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا
يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام
او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري
فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة
واكثرية فليست باتفاقية فبقي ان يكون لخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون
تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لا لانه

الخاصية توجب ذلك الفعل او يكون منه في الاكثر او لا توجب ولا يكون منه في الاكثر فان كان
يوجبه فهو مبدأ ذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه
الذي يوجب لكن له عايق لان اختصاصه بان يكون الامر الاكثري يكون بميل من طبيعته الى جهة
ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعايق فيكون الاكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن
عايق فيكون المبدأ هو الذي يسلم له الامر بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا توجب
ولا يكون منه في الاكثر فكونه عنه وعن غيره واحد فلاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس
بجزاف وكلا ان قيل ان كونها لصاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره
عنها اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علته اما بالذات واما بالعرض
فاذا لم يكن علة لحري بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد
النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية بنفسها موجبة والخاصية الموجبة تسمى
قوة وهذه القوة يصدر الافاعيل الجسمانية وان كان بمعونة من مبدأ بعد
ونؤكد بيانا ان لكل حادث شيئا ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فلا محالة
كل كائن يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه لو كان ممتنع الوجود
في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر
عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة
هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول
كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه
قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه
بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل
علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا
ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن

الممكن انه مقدور عليه كنا عرفنا المجهول بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه
هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم
لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار
اضافته الى موجده فاذا قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما
ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان
لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما
والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود
فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود
خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو بالاضافة الى ما هو امكان
وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض
لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة
وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل
حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان
القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء
قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان
الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظن بعض
الشارعين فيما لا يعنيه ولا يدرك الخوض في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع فلزمه ان
اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كل يحسن التصوير فتداركها
الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك
لطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القدماء

هو الظلمة او الهاوية او شيء لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما في البذور والمني وفي جميع ما يصنع فبالحري ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول ان الامر في الاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة هو على ما قالوا ان القوة فيها قبل الفعل قبلية في الزمان واما الامور الكلية او المؤبدة التي لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها التي بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول شيء فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم قد يكون الشيء بالفعل فلا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه اخر ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل بشيء يكون موجودا بالفعل وقت كون الشيء بالقوة ليس انما يحدث ذلك الشيء حدوثا مع الفعل فانه لكان ايضا يحتاج الى مخرج اخر وينتهي الى شيء موجود بالفعل لم يحدث وفي اكثر الامر فانما يخرج القوة الى الفعل شيء مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشيء الذي هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المني كان عن انسان والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان يفرض الفصل في هذه الاشياء قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان الفعل في التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما الفعل فانك لا تحتاج في تحديده وتصويره الى القوة فانك تحد المربع وتعقل من غير ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا

ويجعل جزء حده وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولو انه لم يكن معه ولا منه ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب للاشياء حاضرة فما كان شر بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر ولتعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون بالفعل خير اخير من القوة على الخير ولا يكون الشر بشر وبقوة الشر بل عكس الشر ونرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل الذي هو قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد لا يجب لكنه يكون معها شيء لاجله يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة بوجود القوة وحدها لا يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات العدد اذ كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد فلم يبق شيء من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث تعدد واذا قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل له

ولم يتوقع شئ من خارج ثم اذا كان من جنس الشئ شئ وكان لا يحتاج اليه فى ضرورة او منفعة

او نحو ذلك داوه زايدا او راء الشئ تاما دونه ثم ان كان ذلك الذى قد وجد ما يحتاج

اليه الشئ فى نفسه قد حصل وحصل معه شئ اخر من جنسه ليس يحتاج اليه فاصل

الا انه وان كان ليس يحتاج اليه فى ذلك الشئ فهو نافع فى بابه وبالجملة ذلك انه فوق

التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام فكانه اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم

لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون لذى العدد انه تام ايضا اذا كان اقل

من ثلثة فكل كانهم لا يدعون له كل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لانها لها

مبدأ وواسطة ونهاية وانما كان كون الشئ له مبدأ وواسطة ونهاية يجعله تاما لان

اصل التمام كان فى العدد ثم لم يكن هذا فى طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد

ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد فمن جنسه وحد اشاره ما ليس موجودا

بل التمام ان يكون تاما فى العشرة والتسعة واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان يكون

تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من حيث

يكون له مبدأ ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس فى بينهما شئ من شانه ان

يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام اى ان يكون واسطة

وليس مبدأ وواسطة ومنتهى فى حد فقد ما يجب ان يكون مبدأ ثم من المحال ان يكون

مبدأن فى الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا العددين ولا منتهيان ليس احدهما

بواسطة بوجه الا العددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون

جملتها فى انها تكون واسطة كشئ واحد ثم لا يكون للتكرر حد يوقف عليه فاذا حصول

المبدأية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع فى ترتيب مثله ولا يكون ذلك

الا للعدد ولا يكون منحصرا الا فى الثلثة واذا اشرنا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس

من عادتنا ان نتكلم فى مثل هذه الاشياء التى يبتنى على تخمينات اقناعية وليست من طرق

القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التمام الى حقيقة الوجود فقالوا من جهة

ان التام هو الذى ليس شئ من شانه ان يكمل به وجوده مما ليس له بل ما هو كمال فهو حاصل

له وقالوا من وجه اخر ان التام هو الذى بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه

على اكمل ما يكون له هو وجده حاصل له وليس هناك الا ما له وليس بنسبة اليه من جنس

الوجود شئ فضل على ذلك الشئ نسبته او نسبة اليه لا بسبب غيره وفوق التمام ما

له الوجود الذى ينبغى له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذى ينبغى

له وله الوجود الزايد الذى ليس ينبغى له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك من ذاته

ثم جعلوا هذه مرتبة للمبدأ الاول الذى هو فوق التمام ومن وجوده فى ذاته لا بسبب

غيره يفيض الوجود وفاضلا اعنى وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل

من العقول المفارقة التى هو فى اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر وجودا

اخر وان كان شئ اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول وجعلوا دون

التمام شيئين المكتفى والناقص فالمكتفى هو الذى اعطى ما به يحصل كمال نفسه فى

ذاته والناقص المطلق هو الذى يحتاج الى اخر يمده الكمال بعد الكمال مثال المكتفى النفس

النطقية التى للكل اعنى السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التى لها ويوجد الكمالات

التى يجب ان يكون لها شئ بعد شئ لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما

الا ما كان من كمالاتها التى فى جوهرها وصورتها فلا يفارق ما بالقوة وان كان

فيه مبدأ يخرج قوته الى الفعل كما نعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء

التى فى الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متفقة

الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان

يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة فى كثير من الاشياء هو الوجود الذى ينبغى

له واما التمام فى الاشياء ذوات المقادير والاعداد فيشبه ان يكون هو بعينه الكل فى

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه فهو كل لانه ما يحتاج اليه حاصل
فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى انه لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظي الكل والجميع على اعتباريهما فتارة يقولون
ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون
ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال
كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان يستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان
الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال
قد اطلقه على ما كان ايضا جزؤه ووحدته بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في
الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد كان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده و
ان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى عدد
وكان هذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح يجريهما بعد ذلك مجرى واحدا حتى صار
ايضا يقال الكل والجميع في غير ذوات الكمية اذا كان لهما ان يتكمما بالعرض كالبياض
كله والسواد كله او كان لهما ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال
للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فانه تارة يقال
لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشيء وان غير معد وان كان لا يعده ويخص هذا
باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن
للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي لا في الكم

المقالة الخامسة فصل في الامور العامة وكيفية وقوعها وبالحري ان نتكلم

الان في الكلي والجزئي فانه مناسب ايضا لما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود

فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون
بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب
ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي
لا مانع لتصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل
الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما
يوجد في كثيرين الا ان يأتيه دليل او حجة تعرفه ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا
بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي
لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق
وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على
كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو
كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد
هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان
حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا
يفتقر الى الكلية لكن يعرض لها الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية
فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل
على انه يكون داخلا في الفرسية بل هو من حيث هو فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى
الفرسية فتكون مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة
داخلة عليها فالفرسية بشرط انه تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها مأخوذة
بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية
لطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف او ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد

على انه قبل من حيث اى ليس عجب ان يقال ان الفرسية من حيث هي فرسية ليست بالفعل
لشيء من حيث هي فرسية بالفعل شيئا من الاشياء وان كان نظرنا المسئلة عن شيئين
لا يخلو امرهما شيء لم يلزم ان يصح عنهما الترديد وبهذا يفرق حكم الموجبة والسالبة والموجبتين
اللتين في قوة النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه اذا كان
الشيء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان موصوفا
به كان مهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا وابيض كان هوية الانسانية هو
الواحد والابيض فاذا جعلنا الموضوع في المسئلة هوية الانسان من حيث هو انسانية
كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل اواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث
هي هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء الا الانسانية فقط
واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير من خارج وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف به
ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فقط فلا يكون من حيث هو انسانية
هو كثير بل انما يكون كان ذلك شيء يلحقه من خارج فاذا نظرنا اليه من حيث هو انسانية
فقط فلا يجب ان نشوبه بنظر الى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظر اليه بما هو هو
ونظر اليه من جهة او من حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا انسانية فقط فلهذا ان قال
قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو فلابد ان يقول
لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان نقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا كان
سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية هي انسانية فقط
وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجا عن الانسانية لزم
تكون الانسانية من حيث هي انسانية الفا مثلا او ليس بالف وقد ابطلنا ذلك وانما
اخذنا انسانية من حيث هي انسانية فقط على انه اذا قيل الانسانية التي في زيد من حيث
هي انسانية يكون قد جعلها الاعتبار من حيث هي انسانية ساقطا عنها انها في زيد

وانها التي في زيد والا فيكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا
لا نلتفت اليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي
في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي باعتبار
انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغو الان يعني الانسانية
التي لها من خارج ان كانت في زيد وقد اسقط عنها انها في زيد فهل هي هكذا او هذا النحو
فيه اعتبار غير الانسانية فان سئلنا مسائل وقال قائل خصمون ونقول لونا انها ليست كذا
وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها
من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد عرفت الفرق بينهما
في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان للموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال الذي
لم يتعلق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع تلك الانسانية كانها مشار اليها
اذ لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصلح
ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك
الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فزاد على
الانسانية ثم ان ساهلنا في ذلك فيكون الطرفان من المسئلة متساويين عنها ولم يجب ان
يكون واحدا او كثيرا هو هو او غيرا الا على معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غيرا ثم
نقول لا بد لها من ان تصير غيرا بالاعراض التي معها اذ لا يوجد الشيء الا مع الاعراض و
لا يكون ما جوزه من حيث هي انسانية فقط فاذ ليست انسانية عمرو هي غير انسانية
بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تاثير في شخص زيد بانه مجموع الانسان والانسانية و
اعراض لازمة كانها اجزاء منه وتاثير في الانسان والانسانية بانهما منسوبة اليه ونعود من
ونجمع هذا ونعبر عنه بعبارة اخرى كالمذكر لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا
هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض وهذا هو الانسان الطبيعي وههنا شيء هو الحيوان

او الانسان منظور الى ذاته بما هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام
او خاص او واحد كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان
بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان
او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو منظور اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشئ كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع
غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية
والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة فى الوجود على الحيوان الذى هو شخصى بعوارضه
او كلى وجودى او عقلى تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود
لا هو جنس ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان
فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شئ موجود على ان ذلك
لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو
بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه فى حقيقته وماهيته بهذا الاعتبار
حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو
حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان ما
موجود فالحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان
غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود فى المادة على انه شئ اخر معتبر بذاته وذو
حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا
اخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود فى الاشخاص لان الموجود

ثم الحيوان

فى الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل واما
اما ان يكون خاصا له او غير خاص واذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شئ واحد بعينه بالعدد
موجودا فى الكثيرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردناه
بسببه انه قد وقع منه الشبهة فى زماننا لطائفة ممن يتشحط فى التفلسف فنقول ان هذا
الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه عدة احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان
حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخر لا يكون موجودة فيه و
بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثانى الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان
يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو
حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذى هو العام بل كلاهما يسلبان
عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان فى انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا
داخلين ايضا فى ماهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما فى نفسه
بل هو حيوان لا غيره من الامور والاحوال لكنه يلزمه ان يكون خاصا او عاما فقوله لم
يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله ان لا يخلو عنهما فى حيوانيته فهو خال عنهما
فى حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما فى الوجود اى لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان
الحيوان يلزمه ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التى هى
باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدها بما يعرض لها من الاحوال
وههنا شئ يجب ان تفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه
خصوص او عموم وليس بحق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص
او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان

خاص او حيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قايم بين ان يقول ان الحيوان بما هو
حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء
اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود
في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان
بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود
في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط شيء اخر
يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه
ان يكون مفارقا فهو الذي في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجود في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو في حد نفسه التي بها هو واحد من تلك
الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زايدة على حيوانيته ولكنها
غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان
الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثير
هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا
اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو
الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو
الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله
واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو ينسب
الى الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له في العقل
فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا النحو
يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل
بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد
اخذته من الحيوانات اي اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحاله ثم انتزع
العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت
هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن وجود
من خارج او جار مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه
الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس
الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس
الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من
الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي اخر هو بالقياس الى الخارج ويتميز في
النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها
وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة
من خارج ومن جهة ليست اياها شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين بكون هو
محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص اخر كذلك فامتناعه بين و
سنزيد بيانا بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبايع الكلية وتمام القول في ذلك وفي

الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو
وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كليا وذلك المعنى ليس له
وجود مفرد في الاعيان البتة فانه ليس الكلي بما هو كلي موجودا مفردا بنفسه انما
يتشكك من امره انه هل له وجود على انه عارض لشيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلا
شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجود لزيد وعمرو وخالد فنقول اما طبيعة
الانسان من حيث هو انسان فيلحقها ان يكون موجودة وان لم يكن اياها موجود هو

ابها الانسان ولا داخلا فيه وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية
الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار آخر شرحناه في الفنون السابقة
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى مادة فمعنى ان سمى ولا فى ان يبدأ لها وجو
فيكون من المستحيل ان يتكثر بل انما هو يكون النوع منه قائما واحدا بالعدد لان مثل
هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته
واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة
فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيكون نحو مثل هذا اذا كان نوعا موجودا
ان يكون واحدا بالعدد وما كان منها محتاجا الى المادة فانما يوجد مع ان توجد
المادة مهيأة فيكون وجوده مستلحقا بأعراض واحوال خارجة يتشخص بها
وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في
خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فستبين ان طبيعة الجنس
لا يجوز ان يقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس
يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت
بذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة
يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض هيئة معقولة بالقياس الى زيد
وما ... ان يستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير فيها
مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن فيها الا الى المعلوم ويلزم من
هذا ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة
سليمة ان انسانية واحدة تكتنفها اعراض عمرو واياها بعينها تكتنف اعراض زيد

فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات بوجه على ما علمناك
فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي
هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور
الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتأمل ما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في
النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس
الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان
هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان
الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن
حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي
كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات
الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا
بالاضافة فقط واذا كانت الاضافات اذ والقوا كثيرة لم يكن شركة فيجب ان
يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كلية
لا مع ان النفس نفسها تتصور ايضا كليا آخر بجميع هذه الصورة ولغيرها في تلك النفس
او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس تحد بحد واحد وكذلك قد
توجد اشتراكات اخرى فيكون الكلي الآخر بما ان هذه الصورة حكم لها خاص هو
نسبته الى الصور في النفس ولهذه انما كانت نسبتها الى الخارج ابا انها كلية هي الى امور
من خارج على وجه ان اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجائز ان يقع عنها فيه
هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتأثرت النفس عنه بهذه الصفة لم يكن
للآخر تأثير جديد الا حكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة النا

قد جردت عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات او المؤثر
بها شيء غير تلك الامور المعروفة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقة واما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا
الاعتبار له بحسب القياس الى اي صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس
الى النفس ثم هي ايضا تكون صورة شخصية من حيث هي على ما قلناه ولان
في قوة النفس ان يعقل ويعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركب ايضا
في اضافات ويجعل للشيء الواحد انحاء مختلفة من المناسبات التي الى غير النهاية
بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف
ويلزم ان يذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم النفس
اذا عقلت شيئا ان يكون بالفعل يعقل معها الامور التي تلزمه لزوما قريبا وان
يخطرها بالبال فضلا عما يمعن في البعد فان في مناسبات في الجذور والصم وفي اضافات
الاعداد كلها قريبة التناول على النفس ويلزم ان يكون النفس في حالة واحدة
تعقل تلك كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك بل في قوتها القريبة ان
تعقل ذلك مثل احضار المضلعات التي لا نهاية لها بالبال ومزاوجة عدد
باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مرار لا نهاية لها
بالتضعيف فان هذا اشبه شيء بما نحن في ذكره واما انه هل يجوز ان يقوم المعاني العامة
للكثرة مجردة عن الكثرة وعن الصور العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فاذا قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية بهذه الجهة
من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي يعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من حيث
هي طبيعة شيء ومن حيث هي محتملة لان تعقل عنها صورة كلية شيء وايضا من حيث
عقلت بالفعل كذلك شيء ومن حيث هي صادق عليها انها لو قارنت بعينها
لا هذه المادة والاعراض بل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر شيء و

هذه الطبيعة موجودة في الاعيان باعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة وباعتبار
الثاني والرابع ايضا في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار بمعنى الكلية كانت هذه الطبيعة
مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فاذ قد عرفنا هذه
الاشياء فقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من
حيث هو كل يكون موجودا في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجودا
الا في التصور وايضا الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه
لا يعد بالجزئيات ولا ايضا الجزئيات داخلة في قوامه وايضا فان طبيعة الكل لا يقوم
الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما طبيعة فانها يقوم الاجزاء التي فيه ولذلك
فان طبيعة الكل لا يصير جزءا من اجزائه واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة
الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبائع الكليات اعني الجنس والفصل واما
الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع
المادة وايضا فان الكل لا يكون كلا لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كليا محمولا على
كل جزئي وايضا فان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضا الكل يحتاج
الى ان يحضره اجزاؤه معا والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه وقد يمكنك ان تجد فروقا
ايضا غير هذه فتعلم ان الكل غير الكلي

فصل ٣ في الفصل بين الجنس والمادة

الذي يلزمنا الآن هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع فاما
ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان في زمان اليونانيين على معان كثيرة وقد ذهب
استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا الآن يدل اولا على المعنى المنطقي المعلوم و
على الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع قلنا التيس كذا من جنس
كذا اي من نوعه او من جملة ما يشاركه في حده والنوع ايضا يدل عندنا الآن في زماننا
وعادتنا في الكتب العلمية الآن على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وغرضنا الآن

وعلى صور الاشياء وغرضنا الان فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول ان المعنى
الذي يدل عليه بلفظة الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذ لو تعرض عنه
ولو بادنى اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل
بياننا في الجسم في مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال
انه جنس الانسان وقد يقال انه مادة الانسان فان كان مادة الانسان كان
لا محالة جزءا من وجوده واستحال ان يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنسا فهناك يصير لنا سبيل الى معرفة
ما نريد بيانه فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا و
بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل
حس وتغذ وغير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا في الجسم مضافا اليها فا
لجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشرط
اخر البتة ولا يوجب ان يكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الاقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع الف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة و
لكن معها او فيها الاقطار فالجملة اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اى مجتمعات
يكون بعد ان يكون جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة ويكون تلك المجتمعات ان كانت
هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت
بالاقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الملحوظ هو
الجسم الذي هو الجنس فالجسم بالمعنى الاول اذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم و
الصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط واما هذا الثاني فمحمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت او الفا وفيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على

المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان
كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لانها جوهر وهو جوهر له
طول وعرض وعمق وكذلك فان الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان لا يكون في حيوانيته
الا جسمية وتغذ وحس وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد ان
يكون مادة للانسان او موضوعا وصورته النفس الناطقة وان اخذ بشرط
ان يكون جسما بالمعنى الذي يكون به الجسم جنسا وفي معاني ذلك الجسم سبيل
تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان وجود النطق او فصل يقابل النطق
غير متعرض لرفع شيء منها او وضعه بل مجوزا وجود اي ذلك كان في هويته ولكن
هناك معها التغذي والحس وحركة ولا ضير في ان لا يكون غيرها او يكون
كان حيوانا بمعنى الجنس وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان اخذ الحساس
جسما او شيئا له حس بشرط ان لا يكون زيادة اخرى لم يكن فصلا وان كان جزءا
من الانسان وكذلك ان الحيوان غير محمول عليه وان اخذ جسما او شيئا مجوزا له وفيه
ومنه اي الصورة والشرائط كانت بعد ان يكون فيها حس كان فصلا وكان
الحيوان محمولا عليه فاذن اي معنى اخذ تشكل الحال في جنسيته ومادته من هذه
فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه ايها كان على انها فيه ومنه كان جنسا و
ان اخذته من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى فجنسيته حتى لو دخل شيء اخر لم
يكن من تلك الجملة بل عارضا وامرا خارجا لم يكن جنسا بل مادة وان اوجبت لها تمام المعنى
حتى يدخل فيه ما يمكن ان يدخل صار نوعا وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض
لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون زيادة يكون مادة وباشتراط ان
يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انها داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما يشكل فيما ذاته مركبة واما فيما

ذاته بسيطة نعني ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي
ذكرناه قبل هذا الفصل واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز هو جنس وشيء هو
مادة فنقول انما يوجد للانسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التصور
اذا اخذ الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك انما يوجد الجسم قبل الحيوانية
اذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه واما الجسمية التي يعرض مع جواز ان
يوضع متضمنة لكل معنى مقرونا به مع وجوب ان يتضمن الاقطار الثلثة فانه هو
للشيء الذي هو نوع من الحيوان الا وقد تضمن الحيوانية فيكون بمعنى الحيوانية حتى
ما من وجود ذلك الجسم بالفعل بعد ان كان يجوز في نفسه تضمنها اياه فيكون معه
جزءا من وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم اذا حصل كما ان الجسم الذي هو بمعنى المادة
فانه جزء من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واحدا
من وجود انواعه فيما يوضع تحته فهي اسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها
ولو كان للجسمية الذي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية وان كانت قبلية
لا بالزمان بل بالذات لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكان
قبلها وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا فان الحكم فيه كذلك فان العقل لا يمكنه ان يضع
في شيء من الاشياء الجسمية التي لطبيعة الجنس وجودا محصلا هو اولا وينضم اليه
شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك لكان ذلك المعقول الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا اذا حدث
النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه
وجزءا منه من الجهة التي ذكرنا بيانها وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل

قد تبين ان الجنس يتحد مع النوع في العقل ايضا

فيه ان الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو متضمن فيه

حكم كل كلي من حيث هو كلي فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون
كالمجهول بعد لا يدرى انه على اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك الا انه
لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل كذلك اذا اخذنا اللون واخطرناه ببال
النفس فان النفس لا يقنع بتحصيل شيء متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى
يتقرر بالفعل لون واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة
واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس اذا طلبت فيها تحصيل الاشارة كانت قد فعلت
الواجب في ما يجب ان يقنع معه فان النفس قد تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه قبل هذا
الطلب حتى انما يبقى لها ان تستعد لهذا الطلب الذي يكون الى النفس ان يفرض له مشارا
اليه شيئا فلا يمكن النفس ان تجعل بحيث يجوز ان يكون اي مشار اليه شاء الا بعد ان يضيف
اليه معاني اخر بعد اللونية قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان يجعل اللون وهو لون بعد
بلا زيادة شيئا مشارا اليه انه لون في هذه المادة ذلك الشيء ليس الا لونا فقط وقد
يخصص بامور عرضية من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا مع زوال الواحد
والآخر منها كما يكون في مخصصات الطبيعة النوعية وكذلك في المقدار او الكيفية او غيرها
وكذلك في الجسم الذي نحن بسبيله ليس يمكن ان يجعله الذهن مشارا اليه ويقصر على انه
جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون الجملة طويلا عريضا عميقا على جملته لم يتحدد
الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير نوعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا
الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في نحو من الاجتماع مخصوص فيما يكون اجتماع
الاشيا فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك النحو هو ان يكون
المجتمعات فصولا ينضم اليه الا انه ليس كلامنا ههنا في الدلالة على طبيعة الجنس انه كيف
نحو الفصول وغير الفصول واي الاشيا يجتمع فيه على نحو الفصول بل كلامنا فيها على النحو
المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وليس اذا اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نتعدى

التفريق الى بيانات احوال اخرى وانما غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذى هو الجسم هو
انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شانها ان يجتمع فيه فيكون الجملة طويلة عريضة
عميقة ويكون وان كانت لا تكون الاشياء معلومة الشرع ومجهولة بعد والى
هذا الحد ما نتكلم فى هذا الفصل

فصل فى كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس فى طبيعة الجنس

فلنتكلم الآن فى الاشياء التى يجوز اجتماعها فى الجنس ويكون
التوقف فى اثبات طبيعته وهيئة محصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا
المطلب ينقسم الى قسمين احدهما ان ترى الاشياء هى الاشياء التى يجب ان يحصرها
الجنس فى نفسه مجمع فيكون تلك الاشياء اجلت اياه نوعا الثانى ان ترى الاشياء
يكون داخلا فى حصره مما ليس كذلك وذلك ان الجسم ان انحصر فيه الساكن على النحو
المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك وهو معد
يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه اعراض كثيرة تكون تلك
الجملة حيوانا مشارا اليه فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية وفصل
كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس فى مقدرتنا
بل الذى فى مقدرتنا هو معرفة القانون فى ذلك وانه كيف ينبغى ان يكون الامر
فى نفسه واما اذا نظرنا الى معنى من المعانى المعقولة الواقعة فى تخصيص الجنس انه
هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه فى كثير من
الاشياء وربما علمناه فى بعضها فنقول ان المعنى العام اذا انضافت اليه طبيعة
فيجب اولا لشىء ان يكون انضيافها اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية
وان يكون للقسمة ومستحيلا ان يتقلب فى ذلك المشار اليه باقى الجوهر حتى يصير
مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد
بالشخص فغير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتى بل يجب ان يكون القسمة لازمة

فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسط العام من الجنس وبعد ذلك فيجب ان يكون التقسيم
من القسمة اولها اى كل الشىء عارضين لم يسبق شىء قبلهما ونقضى طبيعة الجنس
ان يكون اوفى ذلك المعنى ولا ثانيه ان كان قابلا له ان لا يكون ذلك فى نفسه فصلا البتة
بل كان امر لازما للامر الذى هو الفصل مثل ان يكون ذا نفس وغير ذى نفس فى تقسيم
الجوهر الجسم والحيوان وغير جسم بل يقسم الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فان القابل
للحركة لا يلحق الجوهر اولا اللحوق بل بعد ان يصير شيئا جسمانيا فقابل الحركة يلزم
الجسم ويلزم الجسم اشياء كثيرة كل واحد منها اذكر الجسم لكنها ليست فصولا
بل العوارض الزمة الفصول لان الجوهر يتوسط الجسمية مما يعرض له تلك المعانى و
انقسامه الى ان يكون ذا جسمية اذا لم جسمية فهو لما هو جوهر ولا بتوسط شىء آخر
وقد يجوز ان يكون بعضها لا يعرض اولا فصلا اول لكن لا يكون فصلا قريبا الذات الجنس
بل فصلا بعد فصل مثل انه ليس ان الجسم منه ناطق ومنه غير ناطق لان الجسم بما
هو جسم فقط ليس مستعدا لان يكون ناطقا وغير ناطق بل يحتاج الى ان يكون
اولا ذا نفس حتى يكون ناطقا واذا وجد الجنس فصلا فيجب ان يكون تلك الفصول
التى بعده فيه ولا يعرف فصولا يخصص تلك الفصل فان ذا النطق وعديم النطق
تعرف حال فصل كونه ذا نفس فان ذو نطق وعديم نطق من جهة ما هو ذو نفس
لا من جهة انه ابيض واسود او شىء آخر البتة بالمصادرة لكن المتكون الجسم ذا نفس
او غير ذى نفس ليس له هذا بسبب شىء البتة من الاجناس المتوسطة فاذا عرض
لطبيعة الجنس ايضا عوارض منفصل بها لم يحل اما ان يكون الاستعداد الانقسام
بها انما هو لطبيعة الجنس او لطبيعة اعم منها كما كان قبل لطبيعة اخص منها فان كان
لطبيعة اعم منها مثل ان الحيوان منه ابيض واسود او الانسان منه ذكر وانثى فليس
ذلك من فصول الحيوان انما صار ابيض او اسود لانه جسم طبيعى وقد

صادف ذلك الجسم الطبيعي قايما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وان لم يكن
حيوانا والانسان انما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل انه حيوان فهذا لا
يكون فصلا للجنس وايضا قد يكون اشياء خاصة بالجنس نفسه يقسمه كالذكر
والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا بوجه من الوجوه وذلك لانها انما كان يكون
فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسم بها صورته انقساما
اوليا ولم تكن لازمة لشيء يقوم بفصل اولا فاما اذا لم يكن كذلك بل انما عرضت للحيوان
لان مادته التي يكون منها عرض لها عارض فصارت بحال من الاحوال لا يمنع حصول
صورة الجنس وتهيئته في المادة ولا طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض
اللازمة فيه اعني مثل الذكورة والانوثة فان المني الذي كان صالحا لصورة الحيوان اولا
وكان متعينا الفصل خاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا او كان
يجوز ان يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون انثى وذلك الانفعال وحده
لا يمنعه من حيث نفسه ان يقبل اي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته اي من جهة
كونه ذا نفس دراكا متحركا بالارادة فكان يجوز ان يقبل النطق وغير النطق فلم
يكن ذلك مؤثرا في نوعيته حتى لو توهمناه لا انثى ولا ذكر ولم نلتفت الى ذلك
البتة لقام نوعا بما يتنوع به فاذا ذلك عرض من النوع دون الالتفات اليه ولا
يغنيه التنوع الالتفات اليه وليس كذا اذا توهمناه لا ناطقا ولا اعجم او توهمناه اللون
لا ابيض ولا اسود بوجه فليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص اللازمة
ان نقول لنا الذي عرض من جهة المادة فصل فان كونه غاذيا او غير غاذ انما يعرض من جهة المادة
لكن يجب ان يراعي الشرائط الاخرى التي وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو معد لانواع
معتد نجد الانسان وهو نوع لاخر من الحيوان يدخل في جملته الذكر والانثى
جميعا وكذا الفرس وغيره والذكر والانثى قد يدخل ايضا في الانسان والفرس

على ان هذا المعنى وهو ملازم ما به يقع القسمة للمقسوم وان كان من شرايط الفصل
فقد يكون في غير الفصل فربما لزم ما ليس بفصل نوعا واحدا لا يتعداه وذلك انه اذا كان
من لوازم الفصل ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة اذا كانت تتحرك الى قبول صورة
الحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها تختلف بها احوالها في انفعال
عنها الا من حيث يقبل صورة الجنس او صورة الفصل اذ ليس كل ما يقبله من الاحوال
وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الغاية التي اليها تتحرك في التكون
فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية ومعارضة بعضها البعض والانفعالات
التي تقع بينها فربما كانت الانفعالات المعترضة صادفة عن الغاية المقصودة
كانت موقعة لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور يناسب الغاية مناسبة
وربما كانت في امور نحا نحو عنها احد فما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى معه
المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما
يؤثر في كيفية حال الالات التي بها يكون التناسل والتناسل امر عارض بعد الحيوة
وبعد تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه فيكون ذلك وامثالهما من جملة الاحوال اللاحقة
بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية فما كان من الانفعالات واللوازم
بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس قد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف
يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه
وجوه سنوردها بعد وعرفنا ان الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وبقي
بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما ان الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس يتنوع
اياه والثاني ان هذا التاحيد كيف يكون وكيف يكون عن الجنس وعن الفصل وهما شيئان شيء
واحد متصل بالفصل فاما البحث الاول فنقول فيه ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا
فهي لا محالة عوارض والعوارض اما لازمة واما غير لازمة واللازمة اما لازمة للاجناس

الجسم ففرق بين ان يؤ ان طبيعة لا يحتاج في معناها الى شئ وبين ان يؤ لا يحمل

عليه فقد يحمل عليها لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص به بالفعل بعد ان كان

يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولولا هذا الوجه من الاعتبار في

حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزء لا محمولا

فصل في النوع

واما النوع فانه الطبيعة

المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل بهيئته بامور

تحصله يكون العقل انما ينبغي له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب

شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت للطبيعة نوع الانواع ويكون

ح يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون

تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة و

هي ما يعرض لتشخصيات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة اي

في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة

النار واما ان يكون ايضا احوالا زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم

مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير لآخر

موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته اللازمة وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا

لم يجب لا بطلان هيئته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تخصصها ولكن بطلت

مغايرته ومخالفته لآخرين الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا بما اشكل علينا

فلم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن في ذلك بل فيما الامر في نفسه عليه

فصل في تعريف

الفصل وتحقيقه والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل

بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على شئ الاعلى ما ليس فصلا

بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمته في موضع اخر او شخصا مثل حمل النطق على

نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس فلا يؤ لشئ منهما

الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصله واما الفصول

تحته واما المادة شئ منها واما ما كان منهما من فوق فان اللازمات للاجناس الفوقانية

والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه

ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته

واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شئ منها اذ اللوازم يلزم

من ذلك ان يلزم النقصان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما

واما البحث الثاني

فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجسام واعراض كثيرة فاذا قلنا

له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها

عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الذي موضوع له طول وعرض وعمق سواء كان هذا

الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة معينة يقع عليها حمل

الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي هو مادته فاذا قيل انه جسم يكن

ذلك الجسم الا نفسه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم

طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان التشخص اعراضا وخواص

خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للتشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة

الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس

من حيث تنضم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يؤ على الجملة فانه لو كان

لا يؤ على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزء من الشخص لكنه لو لم يكن هذه

الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى

المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كانت جوهريته يقوم بكذا وكذا مما يجب

في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الاجناس مثلا في

ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس في ذلك اذا كانت هذه فليس يقال عليها

انه نطق وحس ولكن يشتق لهما من اسمائها اسم فانكانت هذه فصولا فهي فصول
من جهة اخرى وليست من جهة التي هي اقسام المقول على كثيرين بالتواطؤ فالاولى
ان يكون هذه مبادى الفصول لا الفصول فانها انما يحمل بالتواطؤ على غير اشخاص
النوع التي يقال انها فصولها وذلك لان النطق يحمل على نطق زيد ونطق عمرو بالتواطؤ
والحس يحمل على البصر والسمع بالتواطؤ فالفصل الذى هو كالنطق والحس ليس هو
بحيث يقع على شىء من الجنس فليس الحس ولا النطق حيوانا البتة واما الفصل الذى
هو الناطق والحساس فالجنس بالقوة هو واذا صار هو بالفعل صار نوعا
واما كيف ذلك فقد تكلمنا فيه وبينا انه كيف يكون الجنس هو الفصل وهو النوع
فى الوجود بالفعل وكيف تفترق هذه بعضها من بعض وان النوع بالحقيقة شىء
منه هو الجنس اذا صار موصوفا بالفصل وان ذلك التميز والتفريق هو عند العقل
فاذا احتيل وفصل وميز فى الوجود فى المركبات صار الجنس مادة والفصل صورة
ولم يكن الجنس ولا الفصل مقولا على النوع ثم من الشكوك التى تعرض على هذا الكلام
بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله انه من البين ان كل نوع منفصل عن شركائه
فى الجنس بفصل ثم ذلك الفصل معنى ايضا من المعانى فاما ان يكون اعم المحمولات
واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فان الناطق واشياء كثيرة مما يجرى
مجراه ليست مقولات ولا فى حكم مقولة فيبقى ان يكون واقعا تحت اعم المحمولات وكل
ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل يخصه فيكون
اذن لكل فصل فصل ويذهب هذا الى غير النهاية والذى يجب ان يعلم حتى
ينحل به هذا الشك ان من الحمل ما يكون المحمول فيه مقوما لماهية الموضوع ومنه ما يكون
امرا لازما له غير مقوم لماهيته كالوجود وانه ليس ان يكون لكل معنى يكون اخص
ويقع تحت معنى اعم انما ينفصل عن شركائه فيه بفصل فى العقل هو معنى تغاير ذاته

وماهيته وانما يجب ذلك اذا كان ما يحمل عليه مقوما لماهيته فيكون كالجزء فى العقل والذهن
لماهيته فما يشاركه فى شىء هو جزء ماهيته فاذا خالفه فيجب ان يخالفه فى شىء لا يشاركه
فيه ويكون ذلك جزءا اخر عند العقل والذهن والتحديد من ماهيته فيكون مخالفته
الاولية له بشىء من جملة ماهيته ليس بجميع ما يدل فى ماهيته عند الذهن والتحديد و
الجزء غير الكل فيكون مخالفته له بشىء غيره وهو الفصل واما اذا كانت المشاركة فى امر
لازم وكان لا يشاركه فى جزء احد للماهية اصلا او كانت الماهية بنفسها منفصلة لا بجزء
منها مثل انفصال اللون عن العدد فانهما اذا اشتركا فى الوجود فالوجود كما اتضح
فى سائر ما تعلمت من الفلسفة لازم غير داخل فى الماهية فلا يحتاج اللون فى انفصاله
من العدد عند التحديد والذهن الى شىء اخر غير ماهيته وطبيعته ولو شارك العدد
فى معنى داخل فى ماهيته لكان يحتاج الى ان ينفصل عنه بمعنى اخر غير جملة ماهية اللون ولكن جملة
غير مشاركة البتة لماهية العدد وانما يشاركها بشىء خارج عن الماهية فلا يحتاج اذن
اللون الى فصل يخالف به العدد ونقول ايضا ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من ماهيته ويحمل على الفصل على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته مثال الحيوان يحمل
على الانسان على انه جزء من ماهيته ويحمل على الناطق على انه لازم له لا على انه جزء من ماهيته
فانه انما يعنى بالناطق شىء له نطق وشىء له نفس ناطقة من غير ان يتضمن نفس قولنا
الناطق بيانا لذلك الشىء انه جوهر او غير جوهر الا انه يلزم ان لا يكون هذا الشىء الا
جوهرا او الاجسام والاحساس فيكون هذه الامور مقولة عليه قول اللازم على الملزوم
لانها غير داخلة فى مفهوم الناطق اى الشىء ذى النطق فنقول الان اما الفصل فانه
لا يشارك الجنس الذى يحمل عليه فى الماهية فيكون ان ينفصل عنه بذاته ويشارك
النوع على انه جزء منه فيكون انفصاله عنه لطبيعة الجنس التى هى فى ماهية النوع و

ليست في مهية الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في المهية
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في المهية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئا في مهية فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلا في مهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا
وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في مهيته مثل الناطق مثلا فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا
جنس على الوجه الذي اومانا اليه ويقع ايضا تحت المضاف على ان الاضافة جوهره لا
او داخلة في مهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل اخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر
اللازم الى معنى غير نفس مهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع
تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في المهية واما اذا
اخذت الفصل كالنطق مثلا فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت بالنطق ما
كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه
في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهرا وكانت جزء جوهر مركب يخالفه
بالفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما تحققته ولنرجع الان الى
المقدمات التي في الشك فنقول اما المقدمة القايلة ان الفصل لانه معنى من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعا تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى
القايلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقوله كذب فانما المقوم لاعم المحمولات الجنسية
المقومة للمهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم مهية كل ما تحتها بل يلزم الاشيا
والقايلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

يختص كاذبة لان المشاركات اذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في المهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد المهية فتعين بعد هذا انه لا يجب ان يكون لكل
فصل فصل ويجب ان نعلم ان الذي يقع من ان فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف
كيف معنى ذلك ان فصول الجوهر يلزم ان يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم ان تكون
كيفا لا ان فصول الجوهر يوخذ في مفهوم مهيتها حد الجوهر على انها جواهر في انفسها
وفصول الكيف يوخذ في مهيتها حد الكيفية على انها كيفيات الا ان نعني بفصول
الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق
اعني لا الناطق بل النطق فيكون على ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب ان كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا ان
يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا انما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع فيما
هو نوع جوهري دون الانواع العرضية وليس ايضا في كل نوع جوهري بل فيما كان
مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا
مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتامل يعلم انه يجب ان يكون هذا الشيء الذي
بصفة كذا جوهرا او كيفا مثال ذلك ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له
نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا
جوهرا او جسما

فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود

في اقاويل ان نقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مولف من جنس وفصل كل
واحد منهما مفارق للاخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد الا مهية المحدود فيكون
نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل الى طبيعة النوع كنسبتها في الحد الى المحدود
وكما ان الجنس والفصل جزء الحد فكذلك معنياهما جزء المحدود واذا كان كذلك
لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لانه جزء منه فنقول انا اذا حددنا فقلنا الانسان

مثلا الحيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل مرادنا بذلك ان الحيوان الذي في ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان في نفسه امرا لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا حتى يكون هذا الذي نقول انه ذو نفس دراكة مجملا الذي هو غير محصل انه اي ذو نفس هو قد صار محصلا هو حال ان نفسه حساسة ناطقة فيكون هذا التحصيل لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو النفس الدراكة ثم كون نفسه دراكة امر مبهم ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما البتة كما علمت بل يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن اذ يكون مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل فيقول دراكة بالحس والتخيل والنطق اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو نفس الحيوان انه حساس ولا هو انه متخيل ولا هو انه متحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك وهذه كلها قواه ليس ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الآخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم وهذه توابعه فنضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا نجمع الحس والتحرك معا في ... ونجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن او يقتصر على الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه وانما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذا كله له وكذلك الناطق للانسان الكرعد الاسماء وقلة شعورنا بالفصول يضطرنا اما هذا واما ذلك الى الانحراف عن حقيقة الفصل الى لازمه فربما استعملنا بدله لازما من لوازمه فعنينا بالحساس الدراك المبدأ الذي

ينبعث عنه الحس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازم وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيه نحن بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان نفس الا الحس لكان كونه حساسا اذ الحس ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكون هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان متضمنا الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس بالقوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الآخر في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا يقوم بالفعل الا بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك متحد مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحد فيها بعضها بعضا ولا يحمل اجزاؤها ولا يحمل البتة شيء منها على الآخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى

القدار هو شئ يحتمل مثلا المساواة وغير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل لا بشرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ
القابل للمساواة هو في نفسه اى شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود
اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى
في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن
على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهذا شئ آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيل القبول
المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد
واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا
القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد او بالعكس ولا يكون هذا
في الاشياء التي مضت وههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة ليست
من الجهة التي يكون من الاجزاء بل ومن جهة امر غير محصل وامر محصل عند
الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون
هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور
الذي في ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل يحققه فهكذا يجب ان يعقل
التوحيد الذي بين الجنس والفصل وانه وان كان مختلفا وكان بعض الانواع
فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد التي
لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي
مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو
على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منهما في كل نوع غير الآخر لانه قد
اخذ مرة لا بحاله من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واخذ مرة وهو محصل

بالفعل

فيتبين الانواع التي لها تركيب في الخارج يوخذ الجنس من مادتها والفصل من صورها

بالفعل وهذه القوة له ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس في الوجود
حصول طبيعة جنسية هي بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان النوع له تركيب
في الطبايع او لم يكن والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو
جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقوم للحد
جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا نقول في حد الحيوان انه جسم ولا انه ذو حس ولا
بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول لطبايع فنبعث طبيعة على ما علمت فانها
تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت
الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك
الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن كثرة في الذهن
لكنك اذا نظرت الى الحد فوجدته مولفا من عدة هذه المعاني واعتبرتها من
جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى في نفسه غير الآخر وجدت
هناك كثرة في الذهن فان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الاول
وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد
بعينه هو المحدود ونفس المعقول وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار
الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثاني شيئا موديا اليه
كاسبا له ثم الاعتبار الثاني الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل
الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لانهما شيئان من حقيقة
متغايران او متغايران المجتمع لكن يعني به في مثالنا الشئ الذي هو بعينه الحيوان
الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذي يوجب
كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه
فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس بحد ولا الفصل واحد منهما ولا جملة معنى الحيوان

فيتبين اتحاد الجنس والفصل بحسب الحقيقة

قوله فامع الناطق هو معنى الحيوان غير المؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه فليس مجموع حيوان وناطق هو حيوان وناطق لان المجموع من امرين هو غيرهما بل ثالث لان كل واحد منهما جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء

فصل

في الحد والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيف نسبة الحد اليها وما الفرق بين المهية للشئ وبين الصورة فنقول كما ان الموجود والواحد من الاشياء العامة للمقولات ولكن على سبيل تقديم وتاخير فكذلك ايضا كون الاشياء ذوات مهية وحد فليس ذلك في الاشياء كلها على مرتبة واحدة فاما الجوهر فانه مما يفهم له حد حقيقي اولا وبالحقيقة واما الاشياء الاخرى فلما كانت مهيتها متعلقة بالجوهر او بالصورة الجوهرية على ما حددناه اما الصورة الطبيعية فقد عرفت حالها والمقادير والاشكال فقد عرفتها ايضا فيكون تلك الاشياء الاخرى ايضا من وجه لا يحد الا بالجواهر فيعرض من ذلك ان يكون اما الاعراض فان في حدودها زيادة على ذواتها الا ان ذواتها وان كانت اشياء لا يدخل الجوهر في مهيتها على انه جزء لها بوجه من الوجوه وذلك لان ما جزئه جوهر فهو جوهر فاحدودها يدخل الجوهر فيها على انه جزء اذ كانت تحد بما هو لا محالة واما المركبات فانها يعرض فيها التكرار وشيء واحد بعينه مرتين فانه اذ فيها جوهر فلا بد من ادخاله في الحد اذ فيها عرض يحد بالجوهر فلا بد من دخوله في حد العرض مرة اخرى ليكون جملة الحد مؤلفة من حد الجوهر وحد العرض لا محالة وعائد الى تثنية وكثرة وتبيين اذا حللت حد ذلك العرض وجدته متضمنا فيكون حد هذا المركب قد وجد فيه الجوهر مرتين وهو في ذات المركب مرة واحدة فيكون في هذا الحد زيادة على المحدود في نفسه والحد الحقيقي لا يجب ان يكون فيها زيادات ومثال هذا انك اذا

حددت الانف الافطس فيجب ان تاخذ فيه الانف لا محالة وتاخذ فيه الافطس فيكون قد اخذت فيه حد الافطس لكن الافطس هو انف عميق فلا بد ان تاخذ عميقا وحده فانه لو كان العميق وحده هو الافطس لكانت الساق المعقفة ايضا افطس فلا يجب من ان تاخذ الانف في حد الافطس فاذا حددت الانف الافطس تكون قد اخذت فيه الانف مرتين فلا يخلو ان لا يكون امثال هذه حدودا وانما يكون الحدود للبسائط فقط او يكون حدودا على جهة اخرى وليس ينبغي ان نقتصر من الحد على ان يكون شرح الاسم فيجعل امثال هذه لذلك حدودا حقيقة لان الحد هو ما يدل على المهية وقد عرفت ولو كان كل قول يمكن ان نفرض بازائه اسم حدا لكان جميع كتب الجاحظ حدودا فاذا كان الامر على هذا فبين ان المركبات حدودها حدود على جهة اخرى وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك شئ قابل لمهيته ولو كان هناك شئ قابل لمهيته لم يكن ذلك الشئ مهيته مهية المقبول الذي حصل له ايضا لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابل حده ولا للمركبات بصورتها وحدها هي ما هي فان الحد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشئ يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من المهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا مهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما المهية فهي ما به هي ما هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا ما هو المركب والمهية هو هذا التركيب فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد فللجنس بما هو جنس

ماهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفرد الجزئي ايضا بما هو مفرد جزئي مهية مما يتقوم

به من الاعراض اللازمة وكان المهية اذا قيلت على التي في الجنس والنوع وعلى التي للمفرد

الشخصي كان باشتراك الاسم وليس هذه المهية مفارقة لما هو بها ما هو والا

لم يكن مهية لكنه لا حد للمفرد بوجه من الوجوه وان كان للمركب حد ما وذلك

لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة لامحالة ليس فيها اشارة الى شيء معين ولو كانت

اشارة لكانت تسمية فقط او دلالة اخرى بحركة واشارة وما اشبه ذلك فليس فيها

تعريف المجهول بالنعت واذ كان كل اسم يحصر في حد المفرد يدل على نعت والنعت

يحتمل الوقوع على عدة والتأليف لا يخرجها من هذا الاحتمال فانه اذا كان ا معنى

كليا واضيف اليه ب وهو معنى كلي جاز ان يكون فيه تخصيص ما ولكن اذا كان

تخصيص كلي بكلي يبقى بعده الشيء الذي هو ا و ب كليا يجوز ان يقع فيه شركة

ومثال ذلك هذا سقراط ان حددته فقلت انه الفيلسوف ففيه شركة وان قلت

الفيلسوف الديّن المقتول ظلما ففيه ايضا شركة فان قلت ابن فلان كان فيه احتمال

شركة ايضا وكان فلان شخصا تعريفه كتعريفه فان عرف ذلك الشخص بالاشارة

او باللقب عاد الامر الى الاشارة واللقب وبطل ان يكون بالتحديد وان زيد

فقيل هو الذي قتل في مدينة كذا يوم كذا فهذا الوصف ايضا مع تشخصه

بالجملة كلي يجوز ان يقع على كثيرين الا ان يستند الى شخص فان كان المستند اليه

شخصا من جملة اشخاص نوع من الانواع لم يكن السبيل اليه الا بالمشاهدة ولم

يجد العقل عليه وقوفا الا بالحس فان كان المستند اليه من الاشخاص التي كل شخص

منها مستوف لحقيقة النوع فلا شخص نظير له وكان قد عقل العقل ذلك النوع

بشخصه فاذا جعل الرسم مسندا اليه كان للعقل وقوف عليه ولم يخف العقل تغير

الحال بجواز فساد ذلك الشيء اذ مثل ذلك الشيء لا يفسد لكن المرسوم لا يوثق بوجوده

ودوام

ودوام قول الرسم عليه وربما عرف العقل مدة بقائه فلم يكن هذا ايضا حدا حقيقيا

للمفرد انما يعرف بلقب واشارة او نسبة الى المعروف بلقب او اشارة وكل حد فانه

تصور عقلي صادق ان يحمل على المحدود والجزئي فاسد اذا فسد لم يكن محدودا

بحده فيكون حمل الحد عليه مدة ما صادقا وفي غيرها كاذبا فيكون حمل الحد عليه

بالظن دائما او يكون هناك غير التحديد بالعقل زيادة اشارة ومشاهدة فيصير

تلك الاشارة محدودا بحده واذا لم يكن ذلك فيكون مظنونا بانه لم يحد واما المحدود

بالحقيقة فيكون تحديده يقينيا فمن شاء ان يحد الفاسدات فقد تعرض لابقائها

فصل في مناسبة الحد واجزائه

ونقول انه كثيرا ما يكون في الحد اجزاء لاجزاء المحدود وليس لنا قلنا ان الجنس والفصل لا يتقومان جزئين للنوع

في الوجود يكون كما قلنا انه لا يكون للنوع اجزاء فان النوع قد يكون له اجزاء و

ذلك اذا كان من احد صنفي اما في الاعراض فمن الكميات واما في الجواهر فمن المركبات

وظاهر الحال يوهم ان اجزاء الحد اقدم من المحدود ولكنه قد يتفق ان يكون في بعض

المواضع بالخلاف فانا اذا اردنا ان نحد قطعة الدائرة حددناها بالدائرة واذا

اردنا ان نحد الاصبع الانسان حددناها بالانسان واذا اردنا ان نحد الحادة وهي

جزء من القائمة حددناها بالقائمة ولا نحد البتة القائمة بالحادة ولا الدائرة

بقطعتها ولا الانسان بالاصبع فيجب ان نعرف العلة في هذا فنقول ان هذا ليس

شيء منها اجزاء الموضوع من جهة مهيته وصورته ثم انه ليس من شرط الدائرة

ان يكون فيها قطعة بالفعل يتألف عنها صورة الدائرة كما من شرطها ان يكون

لها محيط ولا شرط الانسان من حيث هو انسان ان يكون له اصبع بالفعل ولا من

شرط القائمة ان يكون هناك حادة هي جزء منها فهذه كلها ليست اجزاء للشيء

من جهة مهيته بل من حيث مادته وموضوعه فانما يعرض للقائمة ان يكون فيها حادة

قوله
من حيث مادته
اقول يشير الى ما عليه
امر الاصبع كما انه اشار بقوله
وموضوعه الى القطعة والحادة ومن
الجائز ان يكون كل منهما اشارة الى كل
منهما على ما قال ان السطح مادة عقلية للدائرة
وذلك من حيث كونه محاطا بخط مستدير هاهو
محاط به فلا يكون الخط داخلا فيهما
مير سيد احمد عليه الرحمة
والرضوان

وللدائرة ان يكون فيها قطعة لا انفعالا يعرض لمادتها ليس ذلك مما يتعلق به
استكمال لمادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح مادة
عقلية لصورة الدائرة وبسببه يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال
مادتها لكان من اللازمات التي لا يخلو الشيء عنها فضلا عن المقومات كما ضل لك
شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه
ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادته
ليحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها
لصورة فليس من اجزاء الحد البتة لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء للمادة
مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وجب ان تؤخذ في حدها
تلك الصورة وذلك النوع فيكونا ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزء
مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكل الحادة و
القطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل للسطح صار قائمة او دائرة فلذلك يوجد صورة
هذه الكليات في حدود هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع
في الانسان جزء بالفعل فاذا احد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني
وجب ان يوخذ الاصبع ح في رسمه لانه يكون لمثل ذلك الجزء ذاتيا في ان يكون
شخصا كامل الاعراض فلا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ قلنا مرارا ان ما يقوم
ويتم به الشخص في شخصه هو غير ما يقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الجملة
التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذانك الاخران فليس الجزء فيهما جزء بالفعل ويشبه
ان يكون الدائرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها
دائرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل بل كثيرا اللهم الا ان يكون الانقسام
بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القائمة ثم الدائرة والقائمة تختلفا

فنقول

في شيء وهو ان قطعة الدائرة لا يكون الا من دائرة بالفعل والحادة ليس من شرطها
في الوجود ان يكون جزء زاوية اخرى والا انها هي حادة بالقياس الى المنفرجة و
القائمة هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة
ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين
الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينهما مما يتعلق به اضافة ما عرض ان يتعلق
البيان للحادة بالاضافة وان لم تدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل
عليها بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن
قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما او عن جهة ما لانا
لو اخذنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا ولم نأخذ ميلا اليه مطلقا من غير تعيين الميل
عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقائمة وللمنفرجة فان خطوطها
ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة وجدت
المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق بقيته
انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شيء ولما كان
ذلك الشيء يجب ان يكون بعد الخطين فلم يمكن ان يتوهم خط يميل عنها هذا الخط
الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يفعل زاوية منفرجة او
الذي يفعل زاوية قائمة او الذي يفعل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا
الخط فانه لا يحد به شيء وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في
هذا الباب والا فالمنفرجة ايضا حادة وكل اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة والقائمة
لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجا اصغر من منفرجة وكل
حكم الحادة وهذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول
بمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقائمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل

عنها محفوظا فكانه يقول ان الحادة هى التى عن خطين قام احدهما على الاخر وصار اقرب من خط قايم لو قامت حتى هى اصغر من القايمة لو كانت وليس نعنى بها انها بالفعل موجودة مقيسة بقايمة يزيد عليها فى يكون الحد كاذبا ولكن بقياس بهذه الصفة من حيث هى بالقوة الموجودة بالفعل قوة هى قايمة بالقوة فان فان للقوة من حيث هى قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة بالقوة وهى القوة البعيدة من الفعل ثم يصير بالفعل قوة قريبة فان القوة القريبة على يكون الانسان فى الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صار تلك القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحاد لا تحد بقايمة بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا يحد بظنين بها ولا ايضا بما ليس هو بالفعل فان المحدود به قايم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك حصول بالفعل وبالجملة ان عرفتا الحادة والمنفرجة بالقايمة فان القايمة يتحقق من المساواة والمماثلة والوحدانية وتانك يتحققان من الخروج عن المساواة واما القايمة فيتحقق بذاتها ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين تحدثان من قيام خط على خط والمنفرجة اعظمها وكان ذلك اذا حقق فقد اشير الى القايمة لان الاكبر هو الذى يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذى ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا يجب ان يتصور الحال فى اجزاء المحدودات ثم يجب ان يتذكر ما املناه قبل ايضا فى حال اجزاء المادة وعلايقها

المقالة السادسة خمسة فصول الفصل الاول

فى اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا فى امر الجواهر والاعراض وفى اعتبار التقدم والتاخر فيها وفى معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحرى ان نتكلم الان فى العلل والمعلولات فانهما ايضا من اللواحق التى تلحق الموجود بما هو موجود والعلل كما

بمعنى صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعنى بالعلة الصورية العلة التى هى جزء من قوام الشىء يكون بها الشىء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التى هى جزء من قوام الشىء يكون بها الشىء هو ما هو بالقوة ويستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها اى لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شىء يتصور بها حتى يكون فى ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان ولا بد فباعتبار اخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدء التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل مبدء الوجود ومفيده مثل البارى للعالم واما العلة الفاعلة الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود فى الطبيعيات مبدء حركة ونعنى بالغاية العلة التى لاجلها يحصل وجود شىء مباين لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشىء لا يخ اما ان يكون داخلا فى قوامه وجزء من وجوده او لا يكون فان كان داخلا فى قوامه وجزء من وجوده فاما ان يكون الجزء الذى ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون بالقوة فقط ويسمى هيولى او يكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة واما ان لم يكن جزء من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخ اما ان يكون وجوده منه بان يكون فيه هو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادى اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذى هو قابل وليس جزء من الشىء غير العنصر الذى هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا تاخذ العنصر بمعنى القابل الذى هو جزء مبدء للصورة بل للمركب فانما القابل يكون مبدء للعرض لانه انما يتقوم اولا

بالصورة بالفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة

من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدء البتة ولكنه انما يكون مبدء للعرض فان العرض

يحتاج الى ان يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان

العرض نوعا فيكون الاولية بالذات وبالزمان فهذه هي انواع العلل واذا كان للنوع

علة للعرض بقيمه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو

نوع اخر واذا كانت الصورة علة للمادة بقيمها فليست على الجهة التي يكون الصورة

علة للمركب وان كانا يتفقان من جهة ان كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته

فانهما وان اتفقا في ذلك فان في احد الوجهين ليس يفيد العلة الاخر وجوده

بل انما يفيده الوجود شيء اخر ولكن فيه والثاني يكون العلة فيه هو مبدء القريب

لافادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وانما يكون مع الشريك وسبب

يوجد هذه العلة اعني الصورة فيقيم الاخر به فيكون واسطة مع شريك في افادة

ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كانها مبدء فاعلي لو كان وجودها

بالفعل يكون عنه وحده او يشبه ان يكون الصورة جزء للعلة الفاعلية مثل احد

محركي السفينة وعلى ما سينتج بعد انما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة

فالصورة انما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا

اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون تصدر ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل

من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلة لصورة ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة

داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة

ان يقبل الاخر وليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو وملاقيا لذاته

فان الطبيعة التي في الخشب هي مبدء فاعلي للحركة وانما يحدث الحركة في المادة التي

فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل ان احدهما جزء من وجود الاخر او ما

لم يل الذاتان متباينان في الحقائق ولهما محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون

فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون معدما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها

فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء

بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود وبكذلك الشيء انه لم يكن وليس له من

الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له

من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن فالذي

له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على جملة

يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا

فليس عن علة فعلته فان كونه غير موجود قد يتسبب الى علة ما وهو عدم علته

فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصير لعلة فانه لا يمكن البتة ان يكون وجوده

الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده

علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم

فلا علة له فان قال قائل كذا وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فنقول

ان عنيت وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان نفس وجوده

يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري

وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معدما واما من حيث اخذ وجوده وجودا

بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق

عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده

الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون

بعد العدم الحاصل وليس يحق ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود بعد

العدم جائز ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون
للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا
بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى
عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل
لان الوجود بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير
واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك
الماهية حتى تقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان تكون حادثة واما
ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك الماهية
واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه
ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف
يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون
الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في
الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا تخلو اما ان تكون للماهية بما هي
ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون للماهية يلزمها
وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب
وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة
فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان تنتهي الى صفة تجب بشيء خارج
والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن
الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها و
القسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يبقى وجودا بسبب من خارج وهو العلة
على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهناك و

وهناك كونه بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تأثير وغنى في انه لم يكن بل انما تأثيرها و
غناها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو لذلك
النوع من الماهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفته هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لماهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
فانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقوم
لا باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما
يستفاد منها سمي فاعلا فلذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضد
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان عرى ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فانهم

لا يخلو عن همة ما يقارنه من حال حادثة لاجلها ما صدر عنه وجود بعد ما لم يكن فاذا ظهر ان وجود المهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا كل كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المع يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور يعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دايما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في حل شكوك

على ما ذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الأب والبنا يبقى بعد البنا والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه تخليط واقع من جهة جهل العلة الحقيقية فان البنا والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البانى العامل المذكور ايضا لوجوده اما البناء فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وترك الحركة او عدم حركته ونقلته بعد تلك النقلة علة لانتهاء الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو معلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المنى وحركة المنى اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المنى في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر ما ثم تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية وحفظها وذلك ان شيئا اخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال القبول لضدها وهي الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البنا هو الاجتماع وعلة ذلك

طبايع المجتمعات وثباتها على ما الفت وعلة ذلك السبب المفارق الفاعل للطبايع وعلة الولد اجتماع صورته مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصور وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجد اذن العلل مع المعلولات واذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب لان كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته كما بينا وعلته ما كانت ايضا وجبت فوجب في الامور الجزئية ان يكون الامور المتقدمة التي بها يجب في العلل الموجودة بالفعل ان يصير عللا لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها انا فيتوالى انات متشافعة ليس بينها زمان وهذا مح واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون العلة الموجبة لايجابها ايضا معها في ذلك الزمان ويكون الكلام في ايجاب ايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا وهذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة تبقى الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في ان بعد ان يتشافع ويماسه بل على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة لوجود المع بل كون على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شريكة علتها والتي هي بها العلة علة بالفعل الحركة فيكون نح لا ثبات الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة في ان واحد فبالاضطرار اذن تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي بسببها ينحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضع ايضاحا اشفى من هذا واوكد بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان يكون معه لا متقدمة في الوجود تقدما يكون بزواله مع حدث المع وان هذا انما يجوز في

علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمنع ذهابها
الى غير النهاية بل يوجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شئ من الاشياء لذاته سببا لوجود
شئ اخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان
معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم
للشئ فهو الذى يعطى الوجود التام للشئ فهذا هو المعنى الذى يسمى ابداعا عند
الحكماء وهو تاييس الشئ بعد ليس مطلق فان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس و
يكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس
ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم الحدوث على كل ما له ايس بعد ليس وان لم
يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد
زمان ووقت كان قبله فبطل بمجيئه بعده اذ يكون بعدية لا يكون مع القبلية
موجودة بل يكون ممايزة فى الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذى
يسبق وجوده زمان ويسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش
فى الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذى لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص
فى مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره
عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون
قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه
ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد اعنى وجود الشئ من الشئ ضعيفا قاصرا
مستانفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول انا توهمنا
شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلية وان لم يكن عن مادة ولا كان

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود اخر استناده اليه
فليس تاييسه عن ليس مطلق بل عن ايس وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع
لكل وجود صورى كيف كان واما المادى وان لم يكن للمادة سبقت فخص بتسمية فعل
العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش فى هذه الاسماء البتة بعد ان تحصل المعانى متميزة
فنجد بعضها له وجود عن علة دون مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة و
بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا
وان نجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية
او غير ذلك ويرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذى يعرض له ان يكون فاعلا
فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل فعله
وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا
مبدأ الحركات الاربع وتساهلوا فى هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون
الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذى بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة
يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار
بحرارتها وقد عددنا فى موضع اخر اصناف القوى **الفصل الثالث فى مناسبة
ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها** فنقول ليس الفاعل كل ما افاد وجودا
افادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار
تسود او كالحركة تسخن والفاعل الذى يفيد وجودا مثل نفسه فان المشهور انه
اولى واقوى فى الطبيعة التى يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بصواب ولا عموم من كل
وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فيكون المفيد اولى بما يفيد
من المستفيد ولنعد من راس فنقول ان العلل لا تخلو اما ان يكون عللا للمعلولات فى
نحو وجودها انفسها واما ان تكون عللا للمعلولات فى وجود اخر مثال الاول تسخين النار

ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشاهدة لذلك
ولنتكلم على العلل والمعلولات التي يناسب الوجه الاول ولنورد الامثلة التي قد يظن
في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير
منه انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى يقبل الاشد في الانقص مثل الماء اذا سخن عن
النار فانه قد يكون في ظ النظر مثلها ايضا قبل ذلك اولم يقبل مثل النار فانها يعتقد
فيها في الظ انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا في الظ فيكون مساويا لها في الصورة النا
رية لان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساوية في العرض اللازم من السخونة
المحسوسة اذ كان حصل ورد ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن ايض
والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المع ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي
مرئ نه لا يمكن التسر ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا او معلولات لان تلك الزياد
لا يجوز ان يكون حدث بها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدث وبها زيادة استعداد
المادة في يكون قد وجب في ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس
سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي في جد عن العلة معا فتلك الزيادة
تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من
المع الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستريح حالها ساغ لنا ان
نقول انه اذا كان المعنى في المع والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون
للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى
معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول اذا اخذ بحسب
وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر فيه واذن مطلق التساوي
لان المساواة ستقع في الحد هما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما
علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر مع فواضح ان اعتبار وجود

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له انما يمكن ان يتساير باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار
استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد
اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويه اذا كان المعنى نفس الوجود
فيفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن هاهنا تفصيل اخر
ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند
التفكر الى قسمين قسم يكون طباع المع فيه ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون
معلولا في وجوده لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محة اذ كانت علة للمع
في نوعه لا في شخصه اذ كان كل لم يكن النوعان واحدا اذ للط علة في ذلك النوع بل يكون
المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون عللا للشيء
المع ذاتية بالقياس الى نوع المع مطلقا وقسم منه يكون المع ليس معلول العلة علة المع
في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظ ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظ ما يوجد له من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي
لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال
الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست
علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوع
كانت هذه العلة للنوعية بالعرض في كل الابدان لا من جهة ما هو اب وذلك ابن بل
من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمع
مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاخران لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس
الذي في جوهره الفاعل للضوء هاهنا او في لحر القمر اذ ليس استعداد المادتين فيهما
متساويا ولا المادتان من نوع واحد فبالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا
الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك انه لا يكون الضوءان من نوع

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر
ازيد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة
بالنقص والاشتداد مخالفة بالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون
الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في المنفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام
ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن
للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة
في التبريد ولا تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه
قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج ويوجد مع التسخن باقترافه ولا يبطل
والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما
في الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل
مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من
الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال التقرن في قبول
الطعم وعديم الرائحة في قبول الرائحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من
اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن
في المادة ضده ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك
مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن
ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية
عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يتوحد الواحد منها على
كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حصلت خمسة فانا نورد الحكم في قسم
قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الاثار القابلة للزيادة
والنقصان مساويا بالنفسه لانه يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد
لقبول الامر فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون
الحال في ذلك مثل الحال في اتباع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك
حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في
مثل هذا الموضع احداث مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام
كيف كان فالامر في ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما ولذلك مثل
النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل
على الفاعل في الظن الغير المحقق مثل الماء الذي يبرده الهواء ولا يكون برد الهواء برد ذلك
الجمد الا انك اذا تحققت لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء والقوة المبردة
الصورية التي في جوهر الماء الذي دللنا عليه في الطبيعيات اذا عاونها ولم يعاوقها برد
الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فليس
يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل
في قوة شيء لا الها والحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد ممانع متساويين البتة او يبطل
الممانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار يتسخن من النار ويكون سخونته مثل
سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء
لان استعداد النار للتسخن والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة
داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل
الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه بما يستند ويتوسط له كالسخونة المحسوسة
في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويه فان قال
قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها لانا ندخل ايدينا في النار ونمرها

فيها بجملتها لا تحرق احتراقها فى المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما سخنت من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور واحدها
فى المسبوك والاخر فى النار والثالث فى اللامس وكلها متعاونة متقاربة اما الذى
فى المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطوء انفصال فاذا المس ذهب مع
اللامس ولم يمكن ان يفارقه الا فى زمان ذى قدر فى نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف لكن العقل والذهن
يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعى ان يفعل فى المنفعل فى مدة اطول فعلا اكثر
واحكم وان يفعل الضعيف فى مدة اطول ما لا يفعله القوى فى مدة قصيرة واما
الذى فى النار فلان النار المحسوسة انما هى اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال
بل هى فى انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فينكسر ما يلاقى
منها من صرافة حرها لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل فى تلك العجلة انفعالا يصير
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة فى نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
بجزء من اليد فيما ثانيا يؤثر فيه تاثيرا محسوسا بل يتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا يؤدى الى قدر محسوس وذلك فى مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قايم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقى سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالطة لما هو
بالقياس اليها ابرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها التماسات فيكثر
او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا ثم يتسلط الفعل على ما هو عليه الامر فى الالتماسات
الطبيعية فيبرد واما النار المحتوية فى مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التى
فى اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار فى الاجسام اللطيفة اسرع حركة و
ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة للدفع و
الخرق فى اللطيف قليل وفى الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا السبب كثيفا وذلك لطيفا
بسبب اختلافهما فى هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس الزج واكثر تشبثا بما يلاقيه
وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه فى مدة اطول للمقاومة وكان ثابتا
لان ما غيرها ربما عن المماسة لكفاه ذلك فى جواز ان يؤثر تاثيرا اشد من تاثير
اللطيف بحسب نسبة الازمنة اذ كان اذا اثر فى مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فان
ضوعف الزمان امكن ان يساويه فى بعض الاضعاف واذا زيد فى الاضعاف امكن ان
يزيد عليه وربما لم يمكن زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوسا من القلة لما نعرفه
من حق هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكنه اولى بالصناعة الطبيعية و
انما يجب ان نذكر هيهنا قدر ما ينحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص
ان يستقصى ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة فى علم الطبيعة وخصوصا
ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان الموضع الذى يظن انه
يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذى يظن فيه انه يجوز ان يزيد
عليه والموضع الذى لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر فى خلال ذلك انه وان كان كل
فوجود المعنى من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم يكن فاعلا
للمعنى بما هو وجود المعنى بالعرض كما بيناه ثم الفاعل والمبدأ الذى ليس منفعله
مشاركا له فى النوع ولا فى المادة وانما يشاركه بوجه ما فى معنى الوجود ليس يمكن
ان يعتبر فيه حال المعنى الذى له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيه حال اعتبار
الوجود نفسه وقد كان فى ساير ذلك ما كان من المساواة والزيادة على المبدأ الفا

اذا رجع الى حال اعتبار الوجود كان المبدا الفاعلى غير مساو له لان وجوده بنفسه ووجود
المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف فى الشدة
والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف فى ثلثة احكام وهى التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة
اولا وللمع ثانيا فاما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر فى الوجود الى المع بل
يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا الغنى قريب من الاول وان خالفه فى الاعتبار واما
الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة هى علة لكل ما هو مع فهى واجبة الوجود
بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمع ما فهى واجبة الوجود
بالقياس الى ذلك المع وذلك المع كيف كان فهو ممكن الوجود فى نفسه وتلخيص هذا هو
ان المع فى ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث
لا يمتنع له وجود الا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علته له او لا كون علته له
ممكنة الوجود وانما يجب لا محة بالعلة ثم العلة كما قد تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون لها
واجبا بذاته واما واجبا من شئ غيره فان حصل له الوجوب به فيصح ان يكون عند وجوب
غيره فيكون المع باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان
كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمع والمع يجب به
وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المع والمع لا يصير
ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة نظر قد توجبه لا بتة والى ذات المع
لا يكون به هو واجبا والمع غير ملحوظ بعد وذات المع لا تكون الا ممكنة ولا يجب الا
ان يلحظ مقيسة بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب لا يكون للمع الا
فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمع وجوب كان للعلة اولا والا كانت
العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المع فيكون وجب لا عن ذات العلة و

وهذا مح فيكون للعلة وجوب باعتبار ذاته ومن حيث لم تضف الى المع والمع بعد ثابت
على مقتضى امكانه اذ كانت العلة يجب لا عنه بل بذاته او باضافة الى غيره لا اليه من حيث
العلة غير مضافة الى المع بعد فالمعلول ليس يجب فى وجوده بل انما يجب فى وجوده من حيث العلة
مضافة اليه فيصير العلة لهذه المعانى الثلثة اولى بالوجود من المع فالعلة احق من
المع ولان الوجود المطلق اذا حصل وجود شئ صار حقيقة فبين ان المبدا المعطى
للحقيقة المشاركة فيها اولى بالحقيقة فاذا صح ان هيهنا مبدا اولا هو المعطى لغيره الحقيقة
صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان
العلم بالحق مطلقا بالنحو الذى يحق للعلم حق وهو الذى بالقياس الى المعلول

الفصل الرابع فى العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية

فهذا ما نقول فى
المبدا الفاعلى فلنشرح الان القول فى المبادى الاخر فاما العنصر فهو الذى فيه قوة
وجود شئ فنقول ان الشئ يكون له هذه الحال مع شئ اخر على وجوه فتارة يكون
كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شئ يعرض له من غير تغير فيه ولا زوال
امر كان له غيره وتارة يكون كالشمعة الى الصنم وللصبى الى الرجل وهو انه مستعد
لقبول شئ يعرض له مع ان يتغير من احوال شئ الاخر كالاين او كم او غير ذلك
وتارة يكون كالخشب الى السرير فانه ينقصه بالنحت شيئا من جوهره وتارة يكون
مثل ما للاسود الى الاصفر فانه يستحيل ويفسد كيفيته من غير فساد جوهره وتارة
يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون الهواء بعد ان ينفسخ وتارة يكون كالمنى
الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صورة ثم انسلاخات حتى يستعد لقبول صورة
الحيوان وكذلك الحصى للنحر وتارة كالمادة الاولى الى الصورة فانها مستعدة
لقبولها متقومة بها بالفعل وتارة يكون مثل الهليلج الى المعجون فانه ليس عنه
وحده يكون المعجون بل عنه مع غيره فيكون قبل ذلك جزءا من اجزائه بالقوة وتارة

يكون

يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عند المعجون مفترقا
من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب ومن هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد وقد
يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات كلها تشكل
القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالمقدمات
تفعلها في النفس فعلى هذه الانحاء يجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان
تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما
ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي
بالحري ان يسمى موضوعا بالقياس الى ما هو فيه ويجب ان يكون لمثل هذا في نفسه بالفعل
قوام فانه ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا القبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون
قائما بالفعل فانه ان كان انما يصير قائما بما يحله فقد كان فيه شيء يحله قبل ما حله ثانيا
به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يتقوم به بل عرضا فالاول يكون وروده بطل ما
كان نقيمه قبل فيكون قد احال وقد فرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج
الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او وضعية
او جوهرية واما الى فوات امر آخر عن جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي
يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيبه من اجتماع
فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف وكل ما فيه تغير فاما ان ينتهي الى الغاية
بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير
بالتركيب وهو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحل اليه اخيرا فان كان جسمانيا فهو اصغر
ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه وقد حد بانه الذي
منه يكون غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن رأى ان الاشياء انما
يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى خصوصا الواحد في الهوية

فقد جعلوها اولى المبادي بالمبدئية لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا
ان القوام بالذات انما هو لتلك الاشخاص فما يليها اولى بان يكون جواهر وقايمات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا لبعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة في مواضع ان
يقال ان الشيء كان عن العنصر في مواضع فانه يقال انه كان من الخشب باب ولا يقال كان من
الانسان كاتب وان ينسب الكائن الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال ان
هذا باب خشبي ولا يقال ان هذا كاتب انسي فاما الاول فاذا وجد الموضوع لم يتحرك
اليه البتة ولم يتغير في قبول الشيء فانهم حينئذ لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون
انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يجد للعدم
فيه اسما فيقولون كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل في الاكثر اذا كان
الموضوع قد يصلح غيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما
يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة او مثل
العصير للخل والخمر والطلاء والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له
القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل مبدأ
الحركة الى الامر موجود ظن انه متحرك اليه بنفسه وليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع اخرى
انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان يتجزأ ذاته لكن العنصر اذا
كان مبدأ حركة فيه بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان
مبدأ الحركة فيه من خارج ولم يكن لذاته متحركا الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا
او جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى
بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل
هيئة وفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا ويقال
صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صورا ويقال

صورة قلنا يكمل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة ومايتادى اليها الطبع
ويقصورة خاصة لما يحدث فى المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقصورة لنوع
الشئ ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة فى الاجزاء ايضا والصورة
قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشئ الواحد
يكون صورة وغاية ومبدءا فاعليا من وجوه مختلفة وفى الصناعة ايضا فان الصناعة
هى صورة المصنوع فى النفس فان البناء فى نفسه صورة المحركة الى صورة البيت وذلك
هو المبدء الذى يصدر عنه حصول الصورة فى مادة البيت وكذلك الصحة هى صورة
البرء ومعرفة العلاج هى صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والى ان
يصدر ما فى نفسه محصلا فى المادة والكامل فان الصورة التى فى ذاته يتبعها وجود
الصورة فى مادتها ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة
للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت تعلم هذا بعد واما
الغاية فهى ما لاجله يكون الشئ وقد علمته فيما سلف وقد يكون الغاية فى بعض الاشياء
فى نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية فى بعض الاشياء فى شئ
غير الفاعل وذلك تارة فى الموضوع مثل غايات الحركات التى يصدر عن روية
او طبيعة وتارة فى شئ ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلانا فيكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بشئ آخر والتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه
ايضا غاية

الفصل الخامس فى اثبات الغاية وحل شكوك قيلت فى

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضرورى وتعريف الوجه الذى يتقدم به الغاية
على ساير العلل فنقول انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معنى فله مبدء وكل
حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما وان ههنا ما

ما هو عبث فى ههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها فى ظاهر
الامر والكون والفساد لا غاية لهما فى ظاهر الظن ان يقول قد يجوز ان يكون لكل فعل غاية
كما الكل استدعا ابتدأ فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية لحقيقة ما يسكن لديه
وقد نجد اشياء هى غايات ولها غايات الى غير النهاية فان ههنا اشياء نظن انها غايات
ولا يتناهى كنتائج تترادف عن القياسات ولا يتناهى ثم لقائل ان يقول ايضا ان الغاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهى بالحقيقة معلولة العلل كلها ومما يليق ان
نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شئ واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الان اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه فى الطبيعيات واما بيان امر العبث
فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب
هو القوة المحركة التى فى عضلة العضو والمبدأ الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم فى التخيل او فى النطق صورة ما فحركت
القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التى فى الاعضاء فربما كانت الصورة
المرتسمة فى التخيل او الفكر هى نفس الغاية التى تنتهى اليها الحركة وربما كانت شيئا غير
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهى اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام فى موضع ما ويتخيل فى نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما
انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه
صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فيه فينتهى
حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذى نزع
اليه بل معنى آخر لكن المتشوق يتبعه او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين وبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركة هى غاية اولى حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التى فى الاعضاء و ليس للقوة المحركة فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان للقوة التى قبلها غاية غيرها فليس يجب دايما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك فى المثالين اما الاول فيهما كانت الغاية فيهما واحدة واما الثانى فكانت مختلفة والقوة المحركة التى فى الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشئ الذى لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون تشوق نفسانى لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة فى عضل الاعضاء ومبدؤها الذى يليه شوق والشوق كما علم فى علم كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الا بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادى للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها والواجبة ضرورة هى القوى المحركة فى الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هى التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذى لا بد منه فى الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذى منه بد فقد توجد الحركة خالية عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدآن اللذان جملة اعنى الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هى الغاية للمبادى كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعنى ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التى فى القوة المحركة التى للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق بشئ واذا لم يكن المنتهى الحركة كان لشئ اخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشئ يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهى اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلى والفكرى قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية ينتهى اليها الحركة ونكون هى بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا يكون المتشوقة بحسب الفكرة فهى التى تسمى العبث وكل غاية ليست هى نهاية الحركة ومبدء تشوقها تخيلى غير فكرى فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق والتخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض والتخيل مع خلق وملكة نفسانية باعثة الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمى ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس سمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا فان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهى نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التى بعدها وينحوها التشوق وهى غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل فى المكان الذى قد قصد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هنالك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فقول من يقول ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القايل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هو خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته والى اى شئ اتفق وما مثله فى الشك فى اللعب باللحية فمبدأ حركته القريبة هو

القوة التي في العضلة والذي قبله تشوق تخيلي بلا فكر وليس مبدء فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للتشوق التخيلي وللقوة المحركة فبين ان هذا الفعل بحسب مبدء المحرك منه الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدءه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا العبث لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفسانى كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفسانى وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك بحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظ ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثانى فلان لا انبعاث هذا الشوق على ما لا محالة اما غاية واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والمحسة على ان تجدد بها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هى الخير الحسى والتخيلي والحيوانى بالحقيقة وهى المظنون خيرا بحسب الخير من الانسانى فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا تخيليا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم وراء هذا علة التخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما الثالث الذى يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى هو احد الغايات التى بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هى الغاية التى تطلب لذاتها والضرورى احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد لكى يتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد

الفرق بين الغاية والضرورى

الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه امر لازم للعلة مثل انه لا بد من ان يكون بحسب ذكرنا ليتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم دكن لا لاجل الكثيف الذى لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لا لانه للعلل الغائية نفسها مثل ان لبعض الغايات امر ازدواج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزم من الزواج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى بل العرض الاتفاقى وقد علمت الغايات الجزئية والاتفاقية فى موضع اخر واعلم ان وجود مبادى الشر فى الطبيعة هو من القسم الثانى من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب فى العناية الالهية التى هى الجود ان يوفى كل ممكن الوجود الخيرى وجوده الخيرى وكان منها مبدأ الوجود الذى للمركبات من العناصر وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث يضر الصالحين ويفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد الينا ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هى بغايات ذاتية فى الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هى مثلا ان يوجد الجوهر الذى هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان هذا ممتنعا فى الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد لما فيه من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع فى الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له فى حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهى الاشخاص بالعدد غرضا على المعنى الضرورى من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتكاثر
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهى الاشخاص كان لا تناهى الاشخاص
كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهى بعد لا تناه فاذن
الغاية ههنا موجودة بالحقيقة وهى وجود شخص منتشر اولا تناهى الاشخاص ثم الشخص الذى
يؤدى الى شخص لا الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذ هى غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التى هى غايتها واعنى بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبير بالشخص
الواحد واعنى بالطبيعة الكلية القوة الفائضة فى جواهر السماويات كشئ
واحد هى المدبرة الكلية فى الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت فهى انما تبعيات وايضا فان الغرض
فى تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هى هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذى
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليس يسلم ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
الغائية تتناهى وتقف ان العلة الغائية التى بحسب فاعل واحد وفعل واحد تتناهى
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعى او اختيارى يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذى كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان تتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هى غاية تمامية القياس الذى يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مستأنف وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

ان يقع لها فاعل مستأنف وفى كل واحد من مراتب كونه فاعلا غاية محدودة بعينها لا يجوز
ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا محالة واما الشك الذى
يليه فينحل بان يعلم ان الغاية تفرض شيئا وتفرض موجودا وفرق بين الشئ والموجود
وان كان الشئ لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققته
من الانسان فان للانسان حقيقة هى حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام فى
الاعيان او فى النفس بالقوة شئ من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هى تلك
العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية فى شيئيتها سبب لان يكون سائر العلل موجودة
بالفعل عللا والعلة الغائية فى وجودها مسببة لوجود سائر العلل عللا بالفعل
وكأن الشيئية من العلة الغائية علة علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول
شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون علة ما لم تحصل متصورة فى نفس او ما يجرى مجراها ولا علة
للعلة الغائية فى شيئيتها الا علة اخرى غير العلة التى تحرك اليها او تتحرك اليها واعلم
ان الشئ يكون معلولا فى شيئيته ويكون معلولا فى وجوده فالمع فى شيئيته مثل اثنينية
فانها فى حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمع فى وجوده ظ لا يخفى وكل قد يكون
للشئ امر حاصل موجود فى شيئية مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد
على شيئية مثل كون التربيع فى خشب وحجر والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير
من الصور والاعراض التى لا يوجد الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما
يظن ان الحكم فى التعليميات كذلك فقد سهل لك ان تفهم ان العلة الغائية فى الشيئية
قبل العلة الفاعلة والقابلة وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية
مؤدية اليها وكذلك ايضا العلة الغائية فى وجودها فى النفس قبل العلل الاخرى واما
فى نفس الفاعل فلانها يوجد اولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب القابل وكيفية

الصورة واما فى نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضرورى فاذن
فى اعتبار الشيئية واعتبار الوجود فى العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هى
علة لصيرورة سائر العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها
وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شئ وبالجهة التى هى علة
وبالجهة الاخرى فهى معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما
سيتضح فى موضعه فلا يكون شئ من العلل الاخرى علة لها ولا فى الواحد الذى
هو الحصول فى الوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لسائر العلل لانها
علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة
اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيجعلها علة لسائر العلل فى ان يكون عللا مثل ان
ان يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا فى ان يكون كائنة وموجودة فى
نفسها فاذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية ان يكون علة لسائر
العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا فى الكون انه يكون معلولا
من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشئ علة ومعلولا على انه فاعل وغاية و
هذا من المبادى الطبيعى واما البحث الذى بعد هذا فنكشف بما نقوله ان الغاية
التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم الى قسمين غاية يكون صورة او عرضا فى منفعل قابل
للفعل وغاية لا صورة و لا عرضا فى منفعل قابل البتة فيكون فى الفاعل لا محالة لانها
ان لم يكن فى الفاعل و لا فى المنفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه جوهرا حدث
لا من مادة فلا يكون لها وجود البتة فمثال الاول الصورة الانسانية فى المادة الانسانية
فانها غاية للقوة الفاعلة المصورة فى مادة الانسان واليها يتوجه بفعلها وتحريكها
ومثال الثانى الاستكنان فانه غاية لمستبنى البيت الذى هو مبدأ لحركة كونه وليس

هو

هو البتة صورة فى البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة فى المادة وان يكون ما ليس غايته صورة فى المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو
كذلك فان عرض ان يكون ما غايته صورة فى المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة
فى تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته تكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبنى بيتا
ليستكن فيه فانه من جهة ما هو طالب الكن داع الى البناء وعلة اولى للبناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان
اذا كان كذلك فيكون ايضا فى الانسان الواحد المستكن البانى غايته بما هو مستكن غير
غايته بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما فى القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور
كثيرة هى قبلها فى الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل
وهو بالقوة ونسبة الى القابل وهو بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهى بقياسها الى الفاعل
الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التى لاجلها الشئ ويؤمها الشئ لا يبطل مع وجودها
الشئ بل يستكمل بها الشئ والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المستكمل
به وهو بالقوة خير يصل اليه لان الشر هو العدم لكماله والخير الذى يقابله هو الحصول
الوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التى بحسب القسم
الثانى فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هى نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا فى الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذى بالقوة
الى الفعل والذى بالقوة هو لاجل العدم الذى يقارنه شر والذى بالفعل هو الخير الذى
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو مبدأ حركة وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل فى معنى نافع فى الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

بيان الغاية والخير

في تحقيق معنى الجود

عقلية واما ان كانت تخيلية فليس يجب ان يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا
فيكون اذن لكل غاية فيه باعتبار غاية وباعتبار اخر خيرا اما مظنون واما حقيقي فهذا
هو حال الخير والعلة التمامية واما حال الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له
قياس الى القابل المستكمل به وقياس الى الفاعل الذي يصدر عنه واذا كان قياسه الى
الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب ان يكون الفاعل منفعلا به او بشيء يتبعه
كان قياسه الى الفاعل جودا والى المنفعل خيرا ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها
الاول في اللغات افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وانه اذا استعاض
منها بدلا قيل لمعاوض او معاوض وبالجملة معامل ولان الشكر والثناء والصيت
وسائر الاحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الاعواض بل الجواهر واما
الاعراض يعدونها في موضوعات يظن المفيد غيره فائدة يرجع منها شكرا هو ايضا
جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لانه افاد واستفاد
سواء استفاد عوضا ماليا اما من جنسه او من غير جنسه او شكرا او ثناء
تفرح به او استفاد ان صار فاضلا محمودا بان فعل ما هو اولى واحرى الذي لو
لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في
الاعواض فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن الى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة
الحقيقية التي يحصل له بذلك ثناء جوادا ولو فطنوا له لهذا المعنى لم يسموه جوادا
اذ الواحد منهم اذا احسن اليه لغرض وان كان شيئا غير المال ففطن له استخف المنة
او انكرها وابى ان يكون المحسن اليه جوادا اذ كان فعله لعلة فاذا حقق وحصل معنى
الجود كان افادة الغير كمالا في جوهره او في احواله من غير ان يكون بازائه عوض بوجه
من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي الى شبه عوض فليس بجواد فكل
مفيد للقابل صورة او عرضا ولغاية لحري يحصل بالخير الذي افاده اياه فليس بجواد

بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض
اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في
مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب ما يعود
على ذاته بعائدة ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر
فلا يخ اما ان يكون صدور ذلك المعنى عنه الى غيره بحيث كونه عنه له ولا كونه عنه له
حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كانت حاله من كل جهة
كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب للمحمدة او غيرها من
الاغراض الخاصة في ذاته ولا ضده غير الاجمل به وغير الجالب اليه المحمدة او غيرها من الاغراض
الماثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن فيكون
لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا
ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة وليست على سبيل اجابة داع بل على وجه اخر يتوقف
عليه فلا يكون مصدرا لامر من الامور عن علة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل
القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره لجهة خيرية لانه اولى به
وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع
الى ذاته ولا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته
وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاعراض التي تختص بذاته فيعود
الى ان ذاته ينال بذلك كمالا او حظا خاصا وبذلك فان سؤال اللم لا يزال يتكرر
الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال
فلان غرضا فيقول له ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف
السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفي
عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

قوله ولما ازهو ابيه

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع

يقع من المقصر وغير ذلك فهى لاغراض خاصة للفاعل ودواع يذم عاصيها او

يحط منزلة كماله فالجود هو افادة الغنى فى جميع الجهات عن الافادة كما لا فيكون

ذلك بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه

بالقياس الى القابل خير سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى

الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود وقد

تكلمنا على العلل واحوالها وبقى ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع

وان كان يظن بها انها لا يجتمع فى كثير من الامور الموجودة التى تدخل فى العلوم

فان الامور التى لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اى مبدأ حركة ولا ايضا

يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تحت

عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تمامية

فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا يتناولها كما للمتقابلات فليست

متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذى هو هذا العلم واحد يشرح امرها و

ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع فى العلوم كلها حتى يكون من الامور

العامة الواقعة فى موضوعات العلوم فى علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد

متفرقة ولو كانت فى علم واحد لم يكن فى ان صاحب ذلك العلم كالطبيعى مثلا الذى

فى صناعته هذه المبادى كلها ان يبينها الا انها مبادى للعلم الطبيعى ويتكلم فيما

يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور الطبيعية

التعليمية فى طبائعها انما تحتاج فى وجودها بغيرها وطبائعها لا يفارق المادة وان جردت

عن المادة فى الوهم فقد يلزمها فى الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب

المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال المقداريه والوحدات

ايضا

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلى ومبدأ قابلى وحيث كانا

كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التى بها يكون لها ما يكون من

الخواص وانما هى لاجل ان يكون على ما هى عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان

منع ان يكون هذا تماما اى غاية حركة فلا يمنع ان يكون خيرا ويكون علة غائية لانه خير و

هناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان اتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركة

اذ كان السبيل اليه بحركة ولولا ان الخواص واللواحق التى لهذه هى غايات تتأدى

اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها فى المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك

المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هى الاستدارة نفسها لم يرتب شيء

من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا مما

فيجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر فى المشترك فقط بل ينظر

فيما يخص علما علما لكنه مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر

فى العوارض المخصصة للجزئيات اذ كانت لذاتها او لا وكانت لم تتأد بعد الى

ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة

لكان افضلها علم الغاية وكان يكون هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء

هذا العلم اعنى العلم الناظر فى العلل الغائية للشىء

المقالة السابعة ثلثة فصول فصل فى لواحق الوحدة من الهوهوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة فيشبه ان يكون

قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا فى الامور التى تختص بالهوية من حيث

هو هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان فى الحمل على الاشياء حتى

ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال له انه واحد باعتبار وكل شىء فله

وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اى كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد من كل جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان كان يعرض له الواحد ايضا فيق للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة فيجرى بناء ان نتكلم ايضا في الامور التي تختص بالوحدة ومقابلها اى الكثرة مثل الهوهو والمجانسة والموافقة والمساواة والمشابهة ومقابلها ونتمم الكلام في المجانسة المقابل لها اكثر فان الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متشعب فالهوهو هو ان يحصل للكثرة وجه وحدة من وجه اخر فمن ذلك ما بالعرض فهو على قياس الواحد بالعرض فكما يق هناك واحد يق هاهنا هوهو وما كان هوهو في الكيف فهو شبيه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في الاضافة يق له مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي يقوم الذات فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا فان كان هو هو في الخواص يق له مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة بهذه ومقابل الهوهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير في النوع بمعنى الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا واحدا هو غير لنفسه من وجهين واما الاخر فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف بالعدد ويفارق المخالف بان المخالف مخالف بشيء والغير قد يغاير بالذات والمخالف اخص من الغير وكذا الاخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس المتوسطة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق

وخاصاتها فالقنية والعدم منها يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد يدخل بوجه تحت العدم والقنية بوجه دخول العدم تحت السالبة بوجه دخول الضد تحت العدم ولكن يجب ان يعلم ان العدم يق على وجوه فيق لما من شانه ان يكون له وان كان من شانه ان يوجد لا مرها وليس له من شانه كالبصر فانه من شانه ان يكون لشيء ولكن الحائط ليس من شانه ان يكون البصر له ويق لما من شانه ان يكون الشيء وليس للشيء ولا من شانه ان يكون له جنسا قريبا او جنسا ويق لما من شانه ان يكون لنوع الشيء وليس من شانه ان يكون لشخصه كالانوثة ويق لما من شانه ان يكون للشيء وليس له مطلقا او في وقت او لان وقته لم يجي كالمرد او لان وقته قد فات كالذرد والصرف والاول يطابق بالسالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فمخالفة ويق عدم لكل فقد بالقسر ويق عدم لما يكون قد فقد الشيء بتمامه فان الاعور لا يق له اعمى ولا ايضا هو بصير لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المرة عدم الحلاوة بل هو شيء اخر مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا للذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع ويفاسد واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تتخالف بالفصول فيكون الاضداد من جملة الغير في الجملة صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الذوق واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى المتواطي فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده فبينهما مخالفة الوجود والعدم واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك
في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء
التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة
او العقل وطبقة مخالفة لايهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا
احدهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة
والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة ثم ان الامور
الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وجد لهما اشياء يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات
المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الافعال والانفعالات من جهة و
في الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبار آخر فانها من حيث هي
صادرة من اشياء هي افعال ومن حيث هي حاصلة عن اشياء في اشياء هي انفعالات
ومن حيث يتقرر منها هيئات قارة في حواملها فهي من الكيفيات ومن حيث ان
الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة
مصروفا الى احد هذه المعاني بعينه دخل في الجنس الخاص لست اقول ان شيئا
واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا مما تحرم بل كل اعتبار هو شيء آخر وهو
الداخل في الجنس الآخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كاجناس لانها امور مركبة
من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها
كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع الاجتهاد كله في ان يجعل
الموافقة والمخالفة مما يسندهما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاضداد
التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيها و
قد علمت هذا في مواضع اخرى واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية

باعتبار

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان
الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات يلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة كما قلنا في المساوي
وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضاده
لا لطبيعة ذاتها بل انما يضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافع
وذلك مذموم ورذيلة وضار فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق
في الموضوع الواحد فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير
استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له
احدهما فان مزاجا ما يخلو بالشيء فاذا امر احتاج الى مزاج آخر وليس كذلك الحال
في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون
عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او
اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة
واحدة او ليس مخالفة بعضها لبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون
بعضها اقرب الى مشابهة والاقرب الى المشابهة غير شيء من صورته وبعضها
في غاية الخلاف فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات
المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا
وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الآخر لتضادا
خلاف تام وكذلك فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد
يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفة بين الواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة

متفقة في صورة الخلاف و يكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات

فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الصفة التي

اذا لحق الجنس فعل ذلك النوع من غير انتظار شيء وخصوصا في البسايط فقد علمت

هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد

الذي بالذات ليس يعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به

التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة

هو الذي مع انه يخالف شيا به يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود

لذلك يغبر و يخضر و يحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب

الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل الاحار و

اللابارد واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اذا خرج عن الجنس

كقولنا لا خفيف و لا ثقيل فذلك ليس المتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ

واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع وسط لانهما موجبة وسالبة بعينهما

مخصصة بجنس او موضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم

الى ذلك الشيء والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله واذ لا واسطة بين النقيضين

فكذلك لا واسطة بين العدم والملكة

الفصل ٢ في اقتصاص مذاهب الحكماء

الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل

الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله فقد حان لنا ان نتجرد لمناقضة اراء قيلت

في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات تخالف اصولنا التي

قررناها وان كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تنبيه

للمستبصر على حل جميع شبههم وافسادها ومناقضات مذاهبهم لكنا

مستظهرون نتكلف ذلك لانفسنا المانزجوان يجري في ذلك من فوايد نذكرها

في خلال المقاصد ما نشاء اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة

فان لها ابتداء نشأة يكون فيها نيئة فجة غير انها تنضج بعد حين اخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل به اليونانيون خطابية ثم خالطها غلط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي و

كانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس

الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتلقى العقول

اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم اخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمباديها وجعلوا الامور التعليمية التي

يفارق بالحد ود مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا اما لا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعيات انما تتولد عن مقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا

وكان للتقعير من حيث هو تعليمي ان يفارق ولم يكن له من حيث هو طبيعي ان يفارق

واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان يكون عنده

بعد قايم لا في مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

بالحقيقة لانه مجرد بطبيعته كان كل بعد غير متناه فان لحقه لانه مجرد عن المادة كانت المادة

مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه محال وان كان

متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج

لا لنفس طبيعته ولن تفعل الصورة الا بمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة و

هذا محال فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادي الامور الطبيعية

امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة

وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا

واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها

مسها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات

والقوى واما الاضافة فانما تتعلق بامثال هذه فهي ايضا مادية فيبقى الاين

وهو كمي ومتى وهو كمي والوضع وهو كمي واما الانفعال والفعل فهو مادي

فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمي فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه

ما ليس يتعلق بالمادة فيكون التعليميات هي المبادي ويكون هي المعقولات بالحقيقة

وساير ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا يعبأ به

وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما تتخيلها الخيال تبعا

للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهي معقولة لذاتها فهي اذن

المفارقة وقوم جعلوها مبادي ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث

وركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر و

جعلوا الثنائية في حيز غير الحصر والشر وقوم جعلوا المبادي الزايد والناقص

والمساوي وجعلوا المساوي مكان الهيولى انه عنه الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوه

مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة ولا حد للناقص والزايد ثم تشعبوا في

امر تركيب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مثل المقدار فركب الخط من وحدتين

والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما اجزاء على حدة واكثرهم على

ان العدد هو المبدأ وان الوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والهوية مترادفتان

مترادفتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على وجه التكرار اما وجه العدد

فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا

الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث

فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها الا باضافة اخرى اليها والعجب من طائفة

فيثاغورسية ان العدد مبدأ النفس وحدة وجوهر اذ الوحدة لا يقوم وحدها

فانها وحدة شيء والمحل جوهر وح يكون التركيب فيكون الكثرة ومن هؤلاء من يجعل

لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد

رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس وذلك الغلط الذي اشرنا اليه

فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور العددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء

من جعلها متوسطة على ما سلف قبل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد

التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من

الاحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى باسا بان يكون التعليميات مركبة

اعدادا يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية

مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما

ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره

كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين التفاتا خاليا عن الالتفات

الى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر

اليه بشرط غير المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

المعقولات الموجودة فى العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يتعرض لما يقارنها لا

ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل لكل شئ من حيث ذاته اعتبار

ومن حيث صار مقترنا بمقارن اعتبار اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من حيث

هى صورة الانسان وحدها فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث

عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مقارن هو مفارق

على جهة السلب لا على جهة العدول الذى يفهم منه المفارقة بالقوام وليس

يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين

ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت

حقيقته غير مدخولة فى حقيقة الاخر فان المعية توجب المقارنة لا المداخلة فى

المعانى والسبب الثانى غلطهم فى امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى

واحد لم يذهب فيه الى انه معنى واحد هو بعينه يوجد فى كثيرين فيتكثر بالاضافة كان

واحد الكثيرين بل هو كاب لا ولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام فى هذا فى موضع

اخر فهولاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعنى بذلك ان اى

واحد منها لو توهمناه سابقا الى مادة هى بالحالة التى للاخرى كان يحصل منها

هذا الشخص الواحد وكل اى واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان

يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يعطل الاخرى فلم يعمل شيئا الا

كالحرارة التى لو طرئت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى اخر او تعرضت لذهن سبق

اليها معنى رطوبة ومعقولها لفعلت معنى اخر فلو انهم فهموا معنى الواحد فى هذا

لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شئ اخر

مباين فى الحد له قول متناقض كقول المسئول المغالط اذا سئل هل الانسان من

حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان

فقط

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسان والوحدة والكثرة غير الانسان

وقد فرغنا ايضا من تفهيمهم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما

باقية ان هذا القول هو قولنا انسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان

قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحد ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم

اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها

باقية حتى يضعوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة

يجب ان يكون عللها امور يمكن ان يفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت

التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا غير بل ربما كانت جواهر اخرى

ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات

لا يستغنى حدودها عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذه اشياء

يشبه ان يكفى فى تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقايلين بالتعليميات الفصل

فى ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان فى التعليميات تعليمى مفارق للتعليمى وجب ان لا يكون مربع ولا ممتد ولا معدود محسوس واذا لم يكن

شئ من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدا

تخيلنا اياها من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لحكمنا انه

لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها فى المحسوس وان كانت طبيعة

التعليميات قد توجد ايضا فى المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون

ذاتها اما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون

التعليميات المعقولة امورا غير التى نتخيلها او نعقلها ونحتاج فى اثباتها الى دليل

مستانف ثم نشتغل بالنظر فى حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد والى

الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل فى بيان مفارقتها عما له الاستنام

الیه

اليه وان كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخ اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها الطبيعة بها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك لامر يعرض لها بسبب
من الاسباب فيكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك اياها
فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق و
هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادية التي مع العوارض
اما ان يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت يحتاج الى المفارقات فانما يحتاج
الى مفارقات غيرها الطبايعها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما
يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن
الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب
العارض في غيرها ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم
ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا القابل للمادة يلحقه من القوى و
الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل
انساني فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط متجردا في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط فالذي يجمعها في الجسم الطبيعي الطبيعة واحدة منها يوجب ذلك فكان
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او باري ثم الخط
كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلة وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية
ولا هو فاعله ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو
الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

قوله عللا لها اقول اشير بذلك الى العلل القريبة كما يدل عليه قوله فيما بعد ولا مبادي اولى يعني به انها ليست مبادي المبادي سيد احمد

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكو
الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دائما في الاكثر فيه
في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما خالف به الاكثر
جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت يختلف بالحد
فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا يختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في
الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منها بشيء فيها بالقوة كالمقادير
فيكون الوحدة مقدارا لا اسد مقدار وان كانت زيادة الزايد بشيء فيها بالفعل
كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منها صور
الطبيعيات ان يعملوا احد شيئين اما ان يجعلوا للعدد المفارق الموجود نهاية
فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا محصول
له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية
الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا
مح فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل
في عارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما
كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون
الوحدة مفسدة للوحدتين الا بافسادها واحدا واحدا منهما وكيف تكون الوحدة
مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية عند مقارنة الوحدة اياها
لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة
لا يتغير بالمقارنة حالها الا ان يجعل الكل اكثر وتبدل الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات
متشاكلة والتركيب في حد كانت الطبيعيات متفقة الا ان يعرض شيء يغير ويفسد

ولايجوز ان لايكون الوحدات متشاكلة فان العدد يجلة من وحدات متشاكلة
لاغير على ان قوما منهم يقولون ان الثنائية الخمسة بما هي ثنائية وحدة غير وحدة
الثلاثية فلذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم ان يكون العشرة
مركبة لا من خماسيتين على ما يكون بل خماسيتان خماسيتين لان احاد العشرة
غير احاد الخماسية فلا يتركب العشارية من خماسيتين ويلزم ان يكون احاد الخماسية
اذا كانت جزءا من عشرة مخالفة لاحادها اذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عسوا ان
يقولوا ان الخماسية التي في العشارية البسيطة لا انها خماسية عشارية هي جزء من
خمسة عشر فيلزم ان يكون العشارية اذا اضيف اليها الخماسية لا يصير خمسة عشر او
ليستحيل احادها وذلك كله محال ثم ان لم يكن خماسية العشر غير مساوية للخماسية مطلقة
فلا يكون خماسية الا باشتراك الاسم فبالحري ان يفهم من الخماسية فيها بعد المشاركة
في اللفظ وان كانت مساوية فيكون اذن الاحاد في جميعها متساوية والثنائيات
والثلاثيات فيكون ايضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة
لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الانواع الطبيعية موجودة فيها انواع امور اخرى
مخالفة مثلا اذا كان عدد ما هو صورة للانسان ثم عدد اخرى صورة للفرس اما اكثر
منه واما اقل فان كان اكثر منه كان نوع الانسان موجودا في الفرس وان كان اقل منه
كان نوع الفرس موجودا في الانسان فيلزم ان يكون صورة انواع قبل انواع وصورة
انواع بعد انواع اذا كانت اشد تركيبا منها وان ياخذ تركيب الانواع من الانواع
ماخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود له ترتيب ياتي من الوحدانية والثنائية
يذهب الى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا واما الذين يولدون العدد بالتكرير
مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى الا ايجاد شيء اخر غير الاول بالعدد
فان كان العدد يفعله التكرير وليس كل واحد من الاول والثاني غير وحدة فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهنا
وحدتان فان الوحدة الواحدة لا يتكرر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان
تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم يعدم في الوسط فهي كما كانت لا انها كررت
وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك اثنين وقوم جعلوا
الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها نوع على الكل والعجب من الفيثا
غورثيين انهم جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في
التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ذلك القياس
فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما
ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة
واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته
يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء للجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء للنقطة بل هما
يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد في
مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشياء البتة
معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي
هو في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة
فالجسم هو كالمبدء بمعنى انه معروض له التناهي به والعجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان
فجعل المضاف مبدء والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شيء ثم
كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة الثانية التي توجد في الكثرة مضافة
الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما يباين وحدة ذات وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين
شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا او
جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة في طبيعتها وليست من الامور التي بذاتها

ومن المبادى التى توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد و

قسموها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب

والتركيب والنظام ومنهم من مال الى الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف

تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا

فكيف حصل من ازدياد الشر خير وكيف كان الاول والمبدء شرا حتى صار الافضل

معلولا والانقص علة ومنهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير وجعل الشر الهيولى

والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند الهيولى او الى الصورة فان كانت

تستند الى الهيولى فستقف على ما نقصد بالكلام وان كانت تستند الى الصورة

فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهى واجبة بذاتها فاما ان تكون قابلة

للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام فى نفسها فهى مقدار مؤلف من

احاد على رايهم فهى ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة فى ذاتها فذاتها وحدانية

والوحدانية بما هى وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة ونظاما

من العدد والوحدة اولى عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها

خيرا انتقضت اصولهم كلها وان جعلوا الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها

وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها الاحق لها غريب فليجرد الملحوق

يلزم من هذا البحث بعينه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى

يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان

بطلان هذه مما يغنى عن تكلف ابانته على ان قوما منهم جعلوا الاشياء تتولد من عدد

يطابق كيفية ويوجد معها فيكون المبادى ليست اعدادا بل اعدادا وكيفيات و

امورا اخرى وهذا مح عندهم واعلم بعد هذا كله ان التعليميات لا يفارق الخيرية

وذلك لانها فى انفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظم والاعتدال وكل شيء منها على

ما ينبغى ان يكون له وهذا خير كل شيء

المقالة الثامنة فى معرفة المبدء الاول

فصل فى تناهى العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحرى ان نختمه بمعرفة المبدء الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له فى مرتبته ولا ند له ونذل على مرتبته فى الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان فى كل طبقة منها مبدءا اول وان مبدء جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده

فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم

نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة

علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها فى القياس الذى لبعضها

الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها

وان اختلفا فى ان احدهما معلول بتوسط والاخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الاخير

ولا المتوسط لان المتوسط الذى هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس

علة لشيء وكان لكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول انه ليس علة لشيء

وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف و

معلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب

ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه فانه ان ترتب فى كثرة متناهية كانت جملة عدد

ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك فى خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون

لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب فى كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان

جميع الغير المتناهى فى خاصية الواسطة لانك اى جملة اخذت كانت علة لوجود المعلول

الاخير وكانت معلولة اذ كلّ واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود وتتعلق بالمع
مع الآن الّا ان الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلّما ازددت في الحصر والاخذ
كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها
علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا
مح وقول القائل انه ان العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يمنع غرضنا الذي
نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القائل ان ههنا طرفين ووسايط بغير
نهاية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه
في نفسه فان كان المحصى لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصي لا في معنى الشيء
نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكلّ ما بين الطرفين
فهو محدود بهما فقد تبيّن من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان
كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول الذي لا يتناهى وهو
علة غير مع وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و
ان كان استعماله لنا في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه
متناه فذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنقبل على بيان تناهي العلل
التي تكون اجزاء من وجود الشيء ومتقدمه بالزمان وهي العلل التي تخص باسم
العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزء ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر لقو
شيء من شيء ان يكون تدخل في وجود الثاني لم كان للشيء الاول اما الجوهر والذات
الذي للشيء الاول مثل الانسان في الصبي اذا قيل انه كان من رجل وجزء من الجوهر
والذات الذي للشيء الاول مثل الهيولى للماء اذا قيل انه كان من هواء ولا نعني المفهوم
من قول القائل كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذات
الاول بل على البعدية فقط فنقول ان كون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى

بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما
بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما
هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكن استكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا
اقيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه انه يتحرك الى الثاني وان
كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره
وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة
المائية ويحصل له صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر ولما كان في اول القسمين جوهر ما هو اقدم موجودا
فيما هو اشد تأخرا كانه هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني هو مجموع جوهر الاول
كمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل
لا يكون له ابعاض بالفعل كانت له ابعاض مقدارية او معنوية لها ترتيب غير متناهية
فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا
القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا وجوب
التناهي فيه لان الاول انما هو الثاني بالقوة لاجل المقابلة التي بين صورته وصورة الثاني
وتلك المقابلة تقتضي في الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للآخر فيفسد هذا الى ذاك وذاك الى هذا فح بالحقيقة لا يكون احدهما
بالذات متقدما على الآخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون
النوعية وهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون مبدأ للهواء من الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء
ولا يمنع ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية او بداية وليس كلامنا ههنا فيما هو
لشخصيته مبدء لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدء لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك
علل قبل علل بلا نهاية في الماضي او المستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء
التي هي بذاتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل
في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني
علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال
لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الاستكمال
بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل

فصل في شكوك يلزم ما قيل وحلها

ونحن فقد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي
المذكور منه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الموضع شكوك
يجب ان نوردها ثم نجد حلها فمن ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف
القسمة في كون الشيء من شيء اخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن شيء
اخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل
عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون
عن الشيء يكون لا على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول المكون منه فهو على وجه
ذاته لم يبطل منه شيء لم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول
انما يكون ان يكون منه الثاني بزوال شيء من الاول والقسم الاول لا يخلو اما ان يكون
عند الشيء وقد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان
مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين
الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول ينسب الى انه كان عن حالة واحدة كقولنا

كان عن الجاهل يا مركذا عالم والكائن في القسم الثاني ينسب انه كان تارة عن حالة سالكة كقولنا
كان من الصبي رجل وتارة عن حالة مستعدة فقط كقولنا كان عن المني رجل فان اسم الصبي هو
هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا
لا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان نسبته الى الكائن
الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد
صرف الى فعل استكمالا فان النفس يعتقد الراي الخطاء فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون
ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر يتكون
منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما
علمت فيكون المزاج غير كائن فيها لزوال الضد المزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم
ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في
انواعها عند المزاج بل يستحيل ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان
لا ينعكس ولا يكون الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عند امتزاج
بعد فساد المزاج وايضا فانه انما يتكلم الا على الموضوع بما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ
الكون من الشيء ومعلوم ان هذا لا يوكل بنسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من
المستعدات التي يكون فيها الشيء بالاستكمال لا اسم له من جهة ما هو مستعد ولا يلحقه
تغير عن حالته التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يوافق ان الشيء كان منه فلا يقال كان من الانسان
رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالات ايضا
في طريق السلوك فكانه لما سمي كان له معنى يدل عليه الاسم يزول عند الخروج الى الفعل
كانه ما لم يتوهم فيه زوال امر ما كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء
فيعرض من هذا ان يكون ما لا يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذه القسمة
ويعرض منه ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي

لا يجوز ان يصير رجلا حتى يكون هو صبى و رجل بل يفسد المعنى المفهوم من اسم الصبى
حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبى اخر الامر يعنى بعد ويكون ايضا انما تكلم
على الموضوعات التى بالعرض وايضا فانه لا يخ اما ان يكون الماء اذا كان منه الهواء عنصر
له بوجه ما او لا يكون فان لم يكن فاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان
الهواء يستحيل فى الكيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصر الماء ان لا يستحيل فى كيفية
اخرى فيصير عنصر الشى اخر مثلا فى رطوبته فيصير عنصر النار من غير ان يرجع
ماء ثم كذلك النار فى كيفية اخرى غير مقابلة التى فيها استحال اليها الهواء فيكون
العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه
يجب ان يرجع لا محالة بل بان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهى فليس
ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهى ولنشرع الان فى حل هذه الشكوك
فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو فى مبادى الجوهر بما هو جوهر لا بما
هو جوهر معروض لما لا يقوم جوهريته ولا ايضا يكمله فيكون كلامه فى كون
الجوهر مطلقا وانما كون على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون
كلامه فى الكون الطبيعى دون الصناعى واذا كان كل كان العنصر جزء ذاتيا فى
وجود الكاين وايضا فى وجود المتكون منه ليست اعنى بالذاتى انه يكون ضروريا
لوجود المركب عنه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر فى الاكوان الغير
الذاتية مثل العنصر فى الجسم الابيض ولكن اعنى بالذاتية ان يكون كون العنصر
جزءا امرا ذاتيا لما يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزء لذلك الشى او لما
الشى كالة الطبيعى انه يكون جزء الجوهر او لامر اخر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر
يقوم دونه ذلك ثم عرض له ان صار جزء من مركب عنه ومن عرض فيه فليس هو مقوما له
ولا مكملا لما يقومه فيكون كونه جزء هو ذاتى بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقياس

الى ذاته بل يجب ان لا يعرى عن كونه جزء واذا كان كذلك لم يخ الموضوع من احد امرين اما ان يكون
متقوما بهذا الشى او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة
الحادثة فيه شى اخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انه لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان
قد حصل من العنصر ومن ذلك الشى جوهر فلما كان الثانى فسد ذلك الجوهر المركب
وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشى الذى حدث ولكن
بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث يقوم المادة فقط و
لم يحصل الامر الذى هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل و
لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدء الحركة
الى الكمال الذى بالطبع فيلزم ان لا يكون هذا الشى موجودا على سلامة الطبيعية
زمانا الا عايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم فى هذا القسم ان
يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذى
بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين وكذلك جميع اصناف ما يكون
كون الشى عن شى يكون ذلك القابل فى كليهما جزء ذاتيا باعتباره فى نفسه بل باعتبار
بالقياس الى المركب وليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعة لا تحرك الى كمالها
لا عواز معنى من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى المحبوب و
البزور ومثال الثانى الامراض المزمنة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول ليس فى
الذى يكون لا محالة يتحرك بالفعل بل فى الذى لو لم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب
الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان فى طريق
السلوك فقد ظهر اذن ان الاقسام غير مقصودة فى هذا البحث الا القسم المذكور
بل هذا الحكم غير صحيح فى ساير الاقسام فانه يجوز فى غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا
مبدعا ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالخشب فانه كلما تشكل بشكل استعد بذلك لامر واذا خرج استعداده الى الفعل

استعد لامر اخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويشبه ان يكون الاستحالات الطبيعية

لا يمنع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد

القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مفردا ليس مستعد القبول الصورة

الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج

يحدث فيه لا محالة استحالة ما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة

المزاج من القسم الذي يكون بالاستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له

استكمالا لذلك المزاج ويتحرك الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي

الى الرجل فلذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي

من الرجل ويفسد المزاج الى موجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان

عنصر الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسيطة فيكون اذن الامتزاج والبساطة

يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد

منهما من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها

وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر فاذن تكون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد

منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة

التي تعرض من جهة انا انما نأخذ من العناصر ما جرت به العادة فالجواب عن تلك الشبهة هو انه

ليس يتغير احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن يجب ان يقصد المعنى فلنقصد ولنعرف

الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الزمان

فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي

وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد

بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان محالا ان يقال انه متكون منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسمه الذي لذاته الذي يكون له ايضا عند ما لا يجوز ان يكون

منه الشيء لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد

اسم لم يمكن ان يق باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي يكون

للمسمى حاصلا في غير المسمى كان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان عدم الاسم يمنع ان يكون

حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذ القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا امكننا

ان نقول في كل شيء انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون

من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا انه يمنع استعمال لفظ يكون فيما خلا التكون الذي

في الجوهر فلا يجوز ان نقول في النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن

يجوز لا محالة في الجواهر وكل ما منافيها على انه فيما الحسب لا يختلف هذا الحكم في الجواهر ذواتها

وفي الجواهر مع احوالها واما قول هذا القائل ان بعد ليكون كونا من الشيء بمعنى بعد فليس

اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي يقصده فانه لا بد في كل كون عن شيء ان

يكون الكائن بعد ما عنه كان انما الذي ينفيه المعلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون عنه الا

معنى غير البعدية مثل المثل الذي يضربه ويشرحه واما اذا كان من الشيء بمعنى انه كان بعده

بان بقي له من جوهره الذي كان اولا ما هو ايضا في جوهر الثاني لم يكن بمعنى بعد فقط كان

الذي كلامنا فيه واما قول هذا القائل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي

بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في

الاعتبار وان كان هو هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مفارقة بالفعل

وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصر له بالذات وكلامه في العنصر الذي

للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون

مبدأ للقوام فان الصبي ليس عنصرا لقوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون

الرجل فان قال قائل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي

الجوهر في قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر الذي الجوهر في كونه فالجواب عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا يشكل تناهي الامور الموجودة بالفعل في شيء متناه موجود بالفعل على من بلغ ان يتعلم هذا العلم ووقف على سائر ما سلف وانما يشكل عليه من امر تناهي العلل وغير تناهيها انه هل يمكن ان يكون كل في العناصر التي بالقوة واحد قبل اخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى وحديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا في الكون والفساد على ان كلامنا ههنا في كون الشيء من الشيء بالذات وكل تغير من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقصرا عليها فيكون الذي كان عنها بالذات نفسد اليها ضرورة في الاخرى كذلك فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها مقتصرة على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحل جميع الشبه المذكورة فصل

في ابانة تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل القول في العلة الاولى مطلقة علة لسائر العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون سائر الاشياء لاجلها ولا يكون هي من اجل شيء اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل التامية ولم تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كل من جوز ان يكون العلل التمامية تستمر واحدة بعد واحدة فقد رفع العلل التمامية انفسها وابطل طبيعة الخير التي هي العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الاشياء تطلب لاجله فاذا كان شيء يطلب لشيء اخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان في ايجاب لا تناهي العلل التمامية رفع العلل التمامية فانه من جوز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية حتى انه

اذا كان فاعل ما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها العاقل بما هو عاقل محدودة بقيد غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلي لا يكون الا محدودا بالغاية وليس ذلك للفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة ما هو فعل يؤم به الفاعل الغاية فهو اذن كذلك من جهة ما هو ذو غاية فاذن كونه ذا غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان لكل غاية ورائها غاية واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها الغايات واما العلة الصورية للشيء فيفهم عن قريب تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدي فنقول اذا قلنا مبدأ اول فاعلي بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود لانه لا يكون ولا واحد منها علة اولى مطلقا لان واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية لا محالة اليه فاذن كل شيء الا الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد للوجود الموجود عن غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نائل الوجود عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلق ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته دون صورته بل بكليته وكليته اذا لم تقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته فاذن ايجاده عن الوحدة بكليته فليس جزء منه يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادة ولا صورة ان كان ذا مادة وصورة فالكل اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم ان يتسع من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد محدث اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل وعدم مع حدوثه فكان للشيء هو الموصوف بانه قبله زمانا وليس الآن فلم يكن يتهيأ ان يحدث شيء الا وقبله شيء آخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي ههنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل شيء غير الاول الواحد موجود بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى للمبدأ الواجب الوجود

فقد ثبت لك الآن شيء واجب الوجود وكان ثبت لك ان واجب الوجود واحد لا يشاركه في رتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود ولا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى ينضاف الى وجوب وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافة الى غيره واعلم انا اذا قلنا بل بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته وحدانية صرف محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافة الى وجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

يفيض

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان يتبعه اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات يوجد بعد وجود الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها ايضا اضافة اخرى ونذهب الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتأمل ما حققناه في باب المضاف من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهى وفي ذلك انحلال شكه ونعود فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تقدم في افتتاح تبياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد وقد يتأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان المبدأ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل ماء او هواء او نارا او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد لا شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بل هي تؤكد الحقيقة وتصححها فان كان له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجوب يلزمه

ان يتعلق

ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب ومنها فيكون بمعنى واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود يوجد بشئ ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالنظر
الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له شيئا به يجب هذا مع
اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذى يلحق المهية واذا اخذ لاحقا للمهية
فانه وان كان قد يقارن ذلك الشئ فليس تلك المهية البتة واجب الوجود مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا الا انها لا يجب فى كل وقت فهو واجب الوجود
يجب فى كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف
اذا اخذ لاحقا للمهية فانه لا ضير لو قال قايل ان ذلك الوجود مع المهية من هذه الجهة
او لشئ اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذى بالذات
لا يكون معلولا فبقى ان يكون واجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون تلك المهية عارضة لواجب الوجود
المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل فى ذاته يتحقق
واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية مهية الشئ المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود
بل مهية لشئ اخر لاحق له وقد كانت فرضت مهية لذلك الشئ هف فلا مهية لواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هى الانية بل نقول ان الانية والوجود لو صارا عارضين
للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشئ من خارج ومح ان يكون لذات المهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا مح ونقول
ان كل ماله مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
المهية التى هى خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم
المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومه اياها بسبب شئ ومعنى قولنا اللزوم
اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية يتبع المهية وتلزمها

لنفسها فيكون الانية قد تبعت فى وجودها وجودا وكل ما يتبع فى وجوده وجودا فان
متبوعه موجود بذاته قبله فتكون المهية
متبوعه موجودة بذاتها قبل وجودها اى وجود المهية وهف فبقى ان يكون الوجود لها
عن علة فكل ذى مهية معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات وتلك المهيات
هى التى هى بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له و
ذوات المهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف
عنه ثم ساير الاشياء التى لها مهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولى انه مجرد الوجود
بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعنى فى الاول انه الوجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلى يحمل على
كل شئ وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شئ غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا
جنس له وذلك لان الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذا الجنس مقول فى جواب
ماهو والجنس من وجه هو بعض الشئ والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى
الجنس لا يخ اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك فصل وان لم يكن واجب
الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
وهف فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة له وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لم لفعله ولقائل ان يقول انكم
ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر تتحاشون ان تطلقوا عليه معنا وذلك لانه موجود
لا فى موضوع وهذا معنى الجوهر الذى جنستموه فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذى
جنسناه بل معنى ذلك انه الشئ ذو المهية المتقررة الذى وجوده ليس فى موضوع كجسم و
نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا انه هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس بمعنى جنسيته والذى يلحق به لا يزيده على الوجود الا نسبة مباينة وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شيء محصل بعد الوجود ولا هو معنى لشيء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز ان يكون لذاته ما هو الموجود وبعده شيء سلبي و مضاف خارج عن الهوية التي يكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في المنطق علما متقنا وقد تعلمت في المنطق ايضا انا اذا قلنا كل أ مثلا عنينا كل شيء موصوف بانه أ ولو كانت له حقيقة غير الالفية فقولنا في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع معناه انه الشيء الذي يقع عليه موجود لا في موضوع على ان الموجود لا في موضوع محمول عليه وله في نفسه مهية مثل الانسان والشجر فهكذا يجب ان يتصور الجوهر حتى يكون جنسا والدليل على ان بين الامرين فرقا ان الجنس احدهما دون الاخر انك تقول لشخص انسان ما مجهول الوجود انه لا محالة هو ما وجوده ان لا يكون في موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا في موضوع وكانا قد بالغنا في تعريف هذا حيث تكلمنا في المنطق

فصل [ه] كانه تاكيد وتكرار لما سلف

من توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الانتاج وبالحري ان نعيد القول في ان حقيقة الاول موجودة للاول دون غيره وذلك لان الواحد بما هو واجب الوجود ويكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما مقصورا عليه لذاته ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء الواجب الوجود هو شيئا هو هذا الانسان فلا يخلو اما ان يكون هو هذا للانسانية ولانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانية يقتضي ان يكون هذا فقط فان وجدت لغيره فما اقتضت الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا الامر غير الانسانية وكذلك الحال في حقيقة واجب الوجود فانها ان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان يكون تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعين لهذا المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون المهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع او المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى وانما يختلفان بشيء عارض المعنى مقارن له وكل ما ليس له وجود الا وجود معنى معين يتعلق بسبب خارج او حال خارجة فبما انه يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه لعدة بوجه من الوجوه لا متفقي الحقائق والانواع ولا مختلفي الحقائق والانواع اما اول ذلك فان وجوب الوجود لا مهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بها يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر الا عدمها فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف فيهما في الحقايق فهي متفقة الحقايق وقد قلنا انها يختلف حقايقها بعدما اشتركت فيه فان كانت غير موجودة في بعضها وموجودة في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان له حقيقة وجوب الوجود وشيء هو الشرط في الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم وينفصل به عن الاخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان تثبت قائمة مع عدم شرط المحوج به فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد معان بلا نهاية فان فيه اختلاف اشياء بلا نهاية فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في الثاني من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا وان كان فيكون الزيادة فضلا ايضا وليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب فواجب الوجود غير مركب وان كان الكل واحد

منهما ما ينفصل عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون

وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا له في

ان يتم فان تم فرضنا وجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض لحقته

وقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم

دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى

متحققا في نفسه ليس ذلك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود

ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية

في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون

فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل

واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس احدهما علة له بعينه

بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال وهذا في حال وذلك في حال فان كان الامر على مقتضى

الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه فيجب ان كان وجوب

الوجود وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد

ما يتقرر له معنى انه واجب الوجود فيحتاج الى شيء اخر يوجد به هذا محال واما في اللون وفي

الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاتها هيولى واللون في انه لون

شيء وفي انه موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود هاهنا ونظير فصلي السواد

والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين هاهنا فكما كل واحد من فصلي

السواد والبياض لا مدخل لهما في تقرير اللونية لون كذلك يجب ان يكون خاصة كل

واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكان

لهما مدخل للفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وثانيا

على انه لون وهاهنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقررا الوجوب بل هو نفس

الوجوب بل الوجوب شرطا في تقرير مهيته واجب الوجود وهو نفسه ... او

امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق مهيته هي اللون في وجود المهية

هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرير مهيته

وجوب الوجود بل في ان يحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك المهية خروج

عن مهية اللون كان الامر مستمرا على قياس ساير الاشياء العامة المنفصلة بفصول

وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجود يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجود

فيكون الخاصة كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى فيه عنها بل الوجود

ليس له الوجود كشيء ما ان يحتاج اليه كاللونية وجوما ما وبالجملة كيف يكون شيء خارج

عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود مع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف

يتعلق بوجب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرره من راس فنقول

بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل

ربما كانت علة لتقويم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود

وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهيته

ما هو كالجنس والحال فيما يقع باختلاف غير فصلي في جميع هذا الامر اظهر فبين ان وجوب

الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له وانه هو بريء عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد

وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا مهية

له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ضد له تعالى جل وانه لا حد

ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما

يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شيء ليس

هو مشاد كالمهية وهو مبدأ كل شئ وليس هو شيئا من الاشياء بعده **فصل**

فى انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شئ بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شئ

وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وانه كيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اى وجه

لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شئ من وجوده وكمالات

وجوده قاصرا عنه ولا شئ من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج فى غيره

مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالاته وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره

بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذى له فقط بل كل وجود ايضا فهو

فاضل عن وجوده وله وفايض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه

كل شئ وما يتشوقه كل شئ هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو

عدم لا يتشوق بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود

خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ فى حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل

هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود

والوجود الذى لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شئ للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير

محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته تحتمل

العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس

الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء

وخيراتها وقد تبين بان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل

كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق

لان حقيقة كل شئ خصوصية وجوده الذى يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود

بقال الحق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد

بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وساير الاشياء فاما ماهيا

كما علمت لا يستحق الوجود بل هى فى انفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم

فلذلك كلها فى انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذى يليه حاصلة فلذلك

كل شئ هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وواجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة

للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب فى ان لا يعقل الشئ هو المادة وعلايقها لا وجوده

اما الوجود الصورى فهو الوجود الذى اذا تقرر فى شئ صار للشئ به عقل والذى يحتمل

نيله هو عقل بالقوة والذى ناله العقل بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

والذى هو له ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ ان يكون معقولا

هو ان يكون فى المادة وعلايقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبرى

عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشئ والعاقل

الذى له ماهية مجردة لشئ وليس من شرط هذا الشئ ان يكون هو او اخر بل شئ مطلقا والشئ

اعم من هو او غيره فالاول باعتبار له انه مجردة عن كل شئ مجردة لشئ فقط ثبت ان

~~الشريفة مجردة عن كل شئ مستغن عن كل شئ فى ذاته وفى صفاته الثبوتية له والسلبية عنه~~

~~وهذا هو اقصى مجال الفكر والعقل فى معرفته الى تعالى~~ باعتبارك ان له ماهية مجردة لشئ

هو عاقل وباعتبارك ان ماهيته المجردة لشئ هو معقول وهذا الشئ هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التى لشئ هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هى لشئ هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضى شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشئ اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك وتبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق منهم عدة ان في الاشياء شيئا محركا للذات الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون لشئ محرك مطلقا بلا شرط انه آخر او هو والمحرك يوجب ان يكون لشئ متحرك عنه بلا شرط انه آخر او هو وكل المضافات تعريف تثنيتها لامر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشئ معقولا لا يوجب ان يكون معقول شئ ذلك الشئ آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شئ آخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها او لا تفارقها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وانه ماهية مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شئ واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا او معقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا محال ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات

الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود انما يعقل كل شئ على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شئ من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب بتأديها تتأدى الى ان توجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات

الكسوف وعلمه لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان يكون كسوفا

له وجود بصفة كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد

كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فاما ان ادخلت

الزمان في ذلك فعلمت في ان مفروض ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في ان آخر انه موجود

لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه ولم

يصح ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي

لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد ان يحكم في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه و

من حيث هو حكم منه جديد او معرفة جديدة واعلم انك كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات

الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء فاذا وقعت الاحاطة بجميع

الاسباب ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا لمن ذي قبل بزيادة كشف

فيعلم كيف لا يعلم الغيب الا هو ويعلم من هناك ان الاول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء وان ذلك

لانه مبدأ كل شيء ويعلم الاشياء من حالها اذ هو مبدأ شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا و

ما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل

لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الاشياء مفاتيح الغيب التي لا يعلمها احد الا هو فالله

اعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم

فصل

في بسط المعقولات

اليه وفي ايضاح ان صفاته الايجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وان له البهاء الاعظم

والمجد الغير المتناهي وفي تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للاول

تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة

كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة

من غير ان يتكثر صورها في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو اولى

بان يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ كل

رسما ووصفا مقصودا عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضا كان

للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة

الشمس مثلا او كالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم

ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم

اذا علمت حركات السمويات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون

يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة

يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين

كسوف مثله سابق له او متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين حتى

من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل

على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف

لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله

ربما لم يجز ان تحكم في هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزويات الحركات

بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا

نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزوية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين

الكسوف الفلاني الجزوي كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا

تعلمه وقت ما تشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة

شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان تسمي هذا معرفة للجزئي من

جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور

الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا لا يتغير معهما العالم وكيف يعلم ويدرك علما

واحدا وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت ولو

كنت موجودا دائما كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

شئ فيعقل من ذاته كل شئ واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود كما عرض ان
اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير
ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما
يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع الصورة المعقولة صورة الموجودات
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضئ والاسخان للحار بل
هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام
خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق
فانه لا ينفعل منه البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه
شوق وازعاج قصد الى غرض ولا يظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت
كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف هي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته
ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا
النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ التي يكون عنه لا فيه بل اضافات على ترتيب
بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في
المعقولات ولا نظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان لكل
مبدأ صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو
عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها
في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها الى

في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشئ على الترتيب الا عند ما
يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها
انها كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل
والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان
فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي
تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة
في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور
ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة
له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها فيكون
من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدأ له بلا واسطة بل يفيض وجوده عنه
اولا وما المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في
وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شئ واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد
على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشئ من
المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ لها فيكون صدورها
عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا وجد لانها نفس عقله للخير اي تم الامر لانه يحتاج
ان يعقل انها عقلت وكذلك الى ما لا نهاية وذلك محال فهي نفس عقله للخير فاذا قلنا عقلها
وجدت ولم يكن معها عقل اخر ولم يكن وجودها الا انها تعقل فانما يكون كانا قلنا
لانه عقلها عقلها او لانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء
ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرض المثل الافلاطونية
وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد

جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته مأخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة
من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو
يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول
معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل
الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان يتضح فالاول يعقل ذاته ونظام
الخير الموجود في الكل انه كيف يكون بذلك النظام فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض
كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه وهو خير غير مناف و
هو تابع لخيرية ذات المبدء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس
مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة
هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا
بعينه فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين
وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله
وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر
الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته وايضا فان الصور
المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس
وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صور هي بالفعل مبادئ لما هي
صورة له لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي
في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة
المحركة فيحرك العصب والاعضاء الادوية ثم يحرك الالات الخارجية ثم يحرك المادة

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عين القدرة فيتاً عند
المبدئ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدئ القدرة فيكون محركة المحرك فواجب الوجود
ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بيّنا ان العلم الذي له
بعينه هو الارادة التي له وكذلك قد بيّن ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً
هو مبدئ للكل لا ماخوذاً عن الكل ومبدء بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض الوجود ولا يكون غير نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان موجود ثم الصفات
الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس
ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتي تخالط السلب انه لو قال قائل للاول ولم
يحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قال له الواحد
لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم او القول او مسلوباً عنه الشريك
واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز
مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا ان اضافة هذا الوجود
الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافاً الى ان وجود غيره انما يصح عنه
على النحو الذي ذكر واذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود مضافاً الى ان وجود العقلي ماخوذاً عن
الاضافة الى الكل المعقول ايضاً بالقصد الثاني اذ الحي هو المدرك الفعال واذا قال له مريد لم يعن
الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه نظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مؤلفاً من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة
سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضاً لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرءً عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب وكونه مبدءً لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت

الصفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه
ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون الماهية عقلية محضة وخيرية محضة بريئة عن كل واحد
من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل
شيء وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود
الواجب وكل جمال وملاءمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك كله ادراكه اما
الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد
تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب
الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال
وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق
ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم
فالحسية احساس الملائم والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك
لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء وليس عندنا لهذه
المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك
العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي
الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس
فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة التي يكون لنا بان نحس ملائما ولا
نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعوارض
كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن
فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشيء في نفسه لعائق
البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا
للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال المعقول

بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة
كل قوة حصول كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء
ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل
ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمعاد اليه

فصل في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف
والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من جميع الوجوه لانه غير
منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته
مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك
البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له
شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي
ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة
هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح فيما سلف لك من العلوم الطبيعية وجود
قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة
ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدأ دائم الوجود وقد
بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته فانه لا يجوز ان
يستانف له حال لم يكن معه وقد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة المع فان دامت او
جبت المع دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول
انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه
الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان
الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون
الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا
يخ اما ان يكون حدث على سبيل ما يحدث لحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما
القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه
ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه
في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان عاد
الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث غير متناهية ووجب معا وهذا مما
عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب
من علة او لا وبعد فبقي ان مبدا الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة فاذن
قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين
والا رجع الكلام الى الراس في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت تلك
الحوادث الغير المتناهية منها في ان واحد اذ لا يجوز ان يكون في انات متلاقية متماسة
فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد قد قرب في ذلك الان بعد بعد او بعد قرب
فيكون ذلك الان نهاية حركة اولا يؤدي الى حركة اخرى وان اخرها تادت الى حركة
اخرى واوجب كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان
لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا
ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة
فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث
اي فقد ظهر واتضح من هذا القول ان الحركة لا تحدث الا بحادث يتم به العلة وذلك الحادث اي شيء كان لا يحدث الا
لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

هو الارادة الكلية فالامور الحادثة هو التصورات والارادات الجزئية فيكون النفس بسبب ارادة علة حركة وبسبب تلك الحركة علة ارادة
حركة اخرى فموجب الحركة الاخرى وان كان اصل العلة هو القابل فذلك ايضا يتم بالحركة الطبيعية او الارادية وقد عرفتها وسيشير الشيخ الى ذكر الملاد لها
هذا

فقد اما من الفاعل او ارادة او علما او طبعا او الة او مصلحة او وقت او فوق العمل دون وقت
او حصول تهيؤ او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان
فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت العلة الفاعلية
والقابلية موجودة في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما يوجب
الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل
او الة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول
احدهما الى الاخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن
قابل البتة فهذا مح اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث الا بحركة واتصال لها فيكون قبل
الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل فهو المادة فيكون
قد كان القابل حتى حدث واما ان وضع ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود
فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مبدا
الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس
واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته
كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع
او لامر اخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير
حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته
متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو
عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على
ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان
فلا بد من مميز لوجوب الوجود عنه او ترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين ما كان الترجيح
للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث عنه بنفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمواد
والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كا
وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالان ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار
الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او
شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا
فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب و
اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا
مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة
الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث
امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا
ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج شيء
من الجملة ونظر في حال ما بعده فان كان مبدأ النسبة بيانا له فليست هي النسبة المطلوبة
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكن نسخ فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء و
عمن يحدث وقد بان واجب الوجود بذاته واخلا فيرى ان ذلك غير الحادث عنه فيكون ليست النسبة
المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل وهي عن واجب وجود اخر
وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن آخر فهو العلة الاولى والكلام فيه
ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت
وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون حدث وما يحدث
عن الاول بطبع او عرض غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع

فقد

فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلنترك انها حدثت فيه
او مباينة له بل نقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او غرضا او منفعة بعده فان كان المراد
نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل اتراه استصلحه الآن او حدث وقته او قدر عليه
الآن ولا معنى فيما يقوله القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد بل
هذا السؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي
هو للشيء بحيث كونه ولا كونه عنده بمنزلة ليس لغرض والذي هو للشيء بحيث كونه اولى فهو
له انفع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بماذا سبق افعاله الحادثة
ابذاته ام بالزمان فان كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك
بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وان كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم
والافعال الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بذاته فقط بل بذاته وبالزمان بان كان وحده
ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظة كان تدل على امر مضى وليس الان وخصوصا ويعقبه قوله
ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان
قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها
ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض الوقت الاول من حدوث الخلق فهو
حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلقة و
قد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه
قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق بنفس وجوده وحده فان ذاته
حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود
ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى
معقول دون معقول الامرين لانك اذا قلت وجود ذات وعدم ذات لم يكن فهو ما منه السبق
بل قد يصح ان يفهم منه التأخر فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان

ان يتقدم لذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود الذات شئ وعدم الذات شئ ومفهوم
كان شئ موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى للخالق ممتد الا غير بداية وجوده فان
يخلق قبل ان يخلق توهم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكممة وهذا
هو الذى يسمى الزمان اذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات على سبيل التجدد ثم ان شئت
فتامل اقاويلنا الطبيعية فقد بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هى الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخ
اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر بها اوقات
وازمنة ينتهى الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدئ الخلق الا حين ابتدأها وهذا القسم الثانى يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة و
القسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهى الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن ومحال ان لا يمكن لما بيناه
فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذى ذكرنا قبل هذا الجسم او
انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتداء خلقين متساوى الحركة في السرعة والبطوء
ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخرى وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه يتقدر في حال العدم امكان
خلق شئ بصفة ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتاخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد وضح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان
وانما البدء لها من جهة الخالق وانها هى السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى الحركات
نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى

فصل ٢ فى ان المحرك القريب للسموات

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الاول عقل فنقول انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا يكون طبيعية
للجسم على الاطلاق والجسم على حالة الطبيعية اذ كان كل حركة بالطبع مهربا بالطبع
والحالة التى يفارق بالطبع هى حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة صادرة عن طبع من
حالة غير طبيعية ولو كان شئ من الحركات مقتضى طبيعة الشئ لما كان شئ من نسبة الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما يقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية
اما في الكيف فكما اذا اسخن الماء بالقسر واما بالكم فكما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا و
اما في المكان فكما اذا انقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك انما كانت الحركة قد تكون في مقولة
اخرى والعلة فى تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية والتقدير والبعد عن
الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن
حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل التسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهى تحرك لا محالة
اما عن اين غير طبيعى او وضع غير طبيعى هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعى عن شئ فمح
ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
فى تركها قبل تلك النقطة وليست تهرب عن كل شئ الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة
طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اى ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشئ المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان سببا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب
عنه وكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذى
يحس فى الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه كانه به يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

محركها الا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا تحرك او تحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة وقد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة وبحثنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة تتجدد فيه فليتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة معدومة فلعدمه قرب وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا الموجود وان كان قد يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت العلة علة لامور يتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كانت تتجدد طبيعيا لزم المحال الذي قدمناه وان كان ارادياً فيتبدل بحسب تصورات متجددة فهو يثبت الذي نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

معقول

معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشرا بخصوصا بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد يأخذ تلك الحركات وجودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شأنها ان نبرهن عليه من ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا فتعين مبدأ ما كليا الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذا حتى يفني الدائرة فلا يبعد ان يتوهم ان يتجدد الحركة تبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة مشتركة فيها وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي من ههنا بعينه الى هناك بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هناك الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادات العقلية المتنقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا ينسب فنسبته الى مبدأ ولا نسبته واحدة فانه بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ولم يترجح وجوده عن لا وجوده وكلها لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ح من ارادة اخرى عقلية دون ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس فان آ و ب و ح متشابهة في النوع وليس شيء من الارادات الكلية بحيث يعين آ دون ب و ب دون ح الا ان يصير نفسانية جزوية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدودا كلية فقط لم يمكن ان توجد الحركة من الف الى ب اولى من التي من ب الى ح ولا الا الالف اولى بان يتعين من ب و ح عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا الباء من الجيم تلك الحدود

من ب الى ح عن ا الى ج ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور اثم ارادة وتصور ان يختلفان

في امر متفق ولا استنا فيه الى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يفرض هذه الانتقال الا مشاركا للتخيل والحس ولا يمكنا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان يعقل جملة الحركة واجزاء الانتقال فيما يعقله دايرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية يكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دايما ان كان

معقوله كليا عن كلي وكليا عن جزوي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي

متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهي كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا يتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينت جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان يعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فتكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه فى ان يتحرك والا لاستحالت ولكانت مادية كما قد تبين فهذا فيجب ان يحرك كما

يحرك محرك بتوسط محرك اخر ذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق فى الغاية

الغرض الذي اليه ينحو المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق

بل نقول ان كل جرم يحرك حركة غير قسرية فهي لامر ما ولتشوق امر ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق

للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة

امر ارادي اما ارادة لطلب حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب

اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير

المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملايم لجوهر

الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملايمة فيرجع الى حال ملايمة فيلتذ

او ينتقم من محيل له فيغضب على ان كل حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان

اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمدا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة

للخير الحقيقي فلا يخ ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس

جوهره مما ينال اليه بوجه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر

المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب

بذلك الفعل كمالا كما من شأننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال كي يحدث لنا ملكة فاضلة

او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله

فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا بل

عسى ان يهيئ الاخس للافضل الشرو مادته حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما

نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي

نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة

من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان

الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكلا

في الوجد ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا ليوجد الكمال انتهت الحركة عند حصوله فبقي ان يكون
الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال ومن خير هذا شانه فانما يطلب
العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته في كماله فيصير مثله
في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي على اكمل
ما يكون لجوهر الشئ من احواله ولوازمه كما لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له
في اول الامر تشبه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر
ثم تشبه به بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان ان محركه يحرك عن قوة غير
متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول ينفسخ عليه من
نوره وقوته دائما تصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للمعقول
الذي ينفسخ عليه من نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى
اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كيفيته وكميته الا في وضعه واينه اولا وفيما
يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون
على وضع او اين اخر له في حيزه فانه ليس شئ من اجزاء مداره لفلك او كوكب اولى بان يكون ملاقيا
له او محاذيا له من جزء اخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء اخر بالقوة فقد عرض لجوهر
الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل
كمال يكون للشئ دائما ولم يكن هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد فحفظ بالنوع و
التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه
بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل
منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال
بالفعل اينا لم يستعجب ان يكون جسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاعه
التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع

ذلك

ذلك من الاحوال والمقادير اللايقة بقدر ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات
لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل ان يكون المقصود
هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه
من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك
بالمقصود الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر
عنه الحركة الفلكية صدور الشئ عن التصور الموجب وان كان غير مقصود في ذاته
بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن
بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل الامثال وجوده
وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة
اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على
سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول ويتبع تلك التصورات الجزوية الحركات
المنتقل بها في الاوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن استكمال ممكن في هذا الباب فيكون
الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد توجد
لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تخيلها وتحكيها مثل ان
الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شئ اخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث
يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق بنفسه بل حركات نحو شئ في طريقه وفي
سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كائنة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه
الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة
الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر
فينبعث منها تاثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض تارة

قد علمنا تلامذة المعلم الاول من سواء السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك قبل غير الذي للاخرى ومشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها ونحن نزيدها بيانا

فصل في كيفية صدور الافعال

من المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة المعقولة وانها بذاتها المتشوقة ولنحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه فاما اختلاف الحركات فيختلف ما يكون كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في جهة سمت موضع واعترض اليه طريقان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا فكذلك حركة كل فلك انما هي ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه من الآخر او عسر فاختار الانفع فان كانت العلة المانعة عن القول بان يصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء هذه الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان يكون شيء منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما يراد لاجل شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر من حيث هو والآخر على ما هما عليه بل به يتم للآخر النحو الآخر من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا ومفيدا لوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئا له ومفيدا وجود شيء آخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل مهيئ لها المادة والآلة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئا في قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الآن الى الطريق الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والقصد منه هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيد كمالا اما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية او الربح والسلامة

او رضاء الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد حدم
فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما القاصد ولو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال
والعبث ايضا يشبه ان يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك او شيئا من ساير ما
بين لك مما علمته وساير ما يتبين لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة
يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة
او محرفة ومثلك ممن احاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال
قايل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل
قصد وطلب كون ذلك منه فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد للشيء فهو
طلب لمعدوم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما وغير مقصود
لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك نقص فان الخيرية لا تخ اما ان يكون صحيحة موجودة
دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا
القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال ساير لوازم
الخيرية التي تلزمها بذاتها الا عن قصد هو قصد هذا المحال واما ان يكون بهذا القصد
يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها الا معلولا وان قال
قايل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فانه خيرية متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها
خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه بها في ان لا يقصد
شيئا بل ان يفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة
كمال بالقصد فمباين للتشبه به اللهم الا ان يقال ان المقصد الاول شيء وهذا بالقصد
الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد
الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير
مقصودة قصدا اوليا النفس ما يتبع بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات

الشيء

الشيء يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة
بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات
الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول امرا اخر او نظر به الى الفوق
واما النظر الى الاسفل ولاعتباره فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبها
بالاول التشبه في الاستتباع لجاز في نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما يتحدد ويفيض
عنه او وجود ليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من
حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل
انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق
اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق للاول كمال فان قال قايل انه كما قد يجوز
ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة خيرا او كمالا او الحركة فعل له مقصود وكذلك لساير افاعيلها
فالجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا او خيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي
اشرنا اليه وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا يمكن
استثبات الشخص له فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التي تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه
الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها الا انها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و
بالجملة يجب ان نرجع الى ما فصلناه فيما سلف حين بينا ان هذه الحركة كيف تتبع تصور
التشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قايل ان هذا القول يمنع وجود العناية
بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها فانا سنذكر من بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف
ان عناية البارى بالكل على اي سبيل هي وان عناية كل علة بما بعده على اي سبيل هي وان
الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادى الاولى ومن الاسباب التي توسطها فقد
اتضح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمع بالذات الا بالعرض و
انها لا تقصد فعلا لاجل المع وان كان ترضى به وتعلمه بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل

ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان تبرد غيره والنار تسخن بذاتها بالفعل ليحفظ نوعها لا ليسخن غيرها ولكن يلزمها ان يسخن غيرها والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع ليدفع الفضل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يكون وليس في تلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها التي تشوق اليها المعشوقة قد يختلف هي بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحالة فيجب ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف التشوقات ولكن يبقى علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم التشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه القدم من احداث الفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يومها فان اوجب القصور عن رتبته شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل يوجب ان يكون هذا الى جهة وذاك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب في هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم يعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا يعاند ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة للجسم يطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا لكان النقل عنه قسرا فدخل في حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يكون اذا ازيل جزء من جهة جاز وان ازيل من جهة لم يجز بحسب بساطة الطبع الا ان يكون هناك

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن جهتها وقد قلنا انه ليست هذه الحركة طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة يوجب في سمت بعينه فالجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة تبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب في اختلاف الغرض فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا في اختلاف الغرض والقسر ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماوية لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له واسرع منه في كثير من المواضع وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد بان انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جواهر الافلاك من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها او لا جسما ولا نفسا غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه يختلف الحركات واحوالها لاختلاف الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اي تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من الاول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ تشوقه الى التحرك فيكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله فهو يتشبه به وبالجملة لا بد في كل متحرك منها الغرض عقلي من مبدء عقلي يعقل الخير الاول

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدء للحركة الجسمانى اى مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدء الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ فى حركة كرات كل كوكب فيها قوة يفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها الابعدد الكرات وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الاقصى ثم الذى هو مثله لكرة الثوابت ثم الذى هو مثله لكرة زحل وكذا حتى ينتهى الى العقل الفايض على نفسنا وهو عقل العالم الارضى ونحن نسميه العقل الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا فى الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها

فصل فى ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدأ الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فاذن الموجودات كلها وجودها عنه ولا يجوز ان يكون له مبدء بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذى عنه ولا الذى فيه او به يكون ولا الذى له حتى يكون لاجل شىء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شىء غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره فى غيره وذلك فيه اظهر شىء ويخص من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدى الى تكثر فانه يكون فيه شىء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه وغيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياه القصد على ما اوضحنا قبل وهذا مح وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزم وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدءا اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدئه وليس فى ذاته مانع او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالم بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة بل يكون على ما اوضحنا بيانه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل منه لكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأ النظام الخير فى الوجود فهو عاقل النظام الخير فى الوجود وانه كيف ينبغى ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده هى بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج فى تنفيذ ما نتصوره الى قصد وحركة وارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح له لبرائته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا فى بيانه فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده لا لان وجوده لاجل وجود شىء اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهى المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشىء اخر والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه هذا الشىء ليست الجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه لا هذا الشىء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شىء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فان ما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته

وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما لذاته ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده فبيّن ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته وحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشوق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تاليه في رتبة المعلولات وان يكون وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصور الاخرى موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل شيء فعله من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولى غنية عن المادة فيكون الصورة المادية غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادة وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى الفعل ويكملها فان للمادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعينها وان كان الوجود من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قولنا ان المادة لا يكفي في وجودها

الصورة

الصورة فقط بل الصورة كجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان تجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فبيّن انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا ولان لا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة وكثرة كيف كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل ويعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له لذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا سبيل لوجود شيء اخر مفارق ح
امكان للكثرة هناك الا على هذه الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة

كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود

الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التى هى النفس

وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء فى الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل

الاول فى الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون

اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود

صورة الفلك الاقصى وكمالها وهى النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصل له المندرجة

فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه

وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه

الكثرة الاولى بجزئيها اعنى المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها

كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك وكذلك الحال

فى عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى الى العقل الفعال الذى يدبر انفسنا وليس يجب

ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم

وجود كثرة عن العقول فبسبب المعانى التى فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون

كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع

حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ بيان هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك

كثيرة فوق العدد الذى فى المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا فصل كل

فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدءها واحدا هو المعلول الاول ولا

ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز

ان يكون مبدء جرم وبماله قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدء جرم ذى نفس اخرى وذلك

لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهى كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا

لا نفسا وكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغير وتوهم وتخيل وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك

كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون انفس الافلاك يصدر عنها افعال فى

اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين

اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكل ما يصدر عن قوامها

يصدر بواسطة مواد تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها اى شئ اتفق بل

ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا يضئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها و

اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم

بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت

نفس كل شئ لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة

باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان يفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون

متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون

الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذى نحن فى ذكره واذا لم

يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم فى المرتبة والكمال فان

وضع لكل فلك شئ يصدر عنه فى فلكه شئ واثر من غير ان يستغرق ذاته فى شغل ذلك الجرم

وبه ولكن ذاته مباينة فى القوام وفى الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذى

نسميه العقل المجرد ونجعل صدور ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير

المشارك اياه والصاير صورة خاصة به والكاين عن الجهة التى حدثنا عنها حين اثبتنا

هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادى غير جسمانية وغير صور للاجرام وان كل

فلك يختص بمبدء منها والجميع يشترك فى مبدء واحد ومما لا شك فيه ان ههنا عقولا

بسيطة مفارقة يحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد تبين ذلك فى

العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة

فهي انفس معلولات الاولى بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاولى وبينها
دونها في المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا
اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المع الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي
الاخرى في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك فاذن المع الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المع الاول بلا توسط علة
اخرى موجودة وكان عن كل مع اول عال حتى ينتهي الى معلول لكونه مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعلة معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدء
واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السمويات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى
تتكون كرة القمر ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن
العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل
عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهناك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو
انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون**
الاسطقسات عن العلل الاوائل فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم
بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان
يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض وحده سببا لوجودها وبهذا يجب ان تتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها وعن تقريرها
ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها وصور تختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما
يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك والاملاء تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب
ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما تختلف فيه مبدء للمادة
للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة
من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يقيمها غيرها فلا يوجد اذن هذا
الواحد عنها الا بارتباط واحد يردها الى امر واحد فيجب اذن يكون العقول المفارقة اخرها
الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل
على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة التفعيل ثم
تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد يفعل في الواحد كما علمت واحدا
بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية
بلا واسطة جسم عنصري او بواسطته يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان ذلك
في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد
لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون بل يحتاج الى ان يكون
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها فالمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد
امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر ويكون هذا الاعداد
مرجحا لوجود ما هو الاولى فيه من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول
لتشابهت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا بحال تختلف به المؤثرات فيه وذلك
الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بموجبه مادة دون
مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد
الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فلم يخص

السخونة الغريبة والصورة المائية وهى بعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة للصورة
النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد فيضا من حق الصورة
النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها
عما ينسب اليه من المبادى الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التى تقيم هذه
المادة الان قد كانت المادة قايمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادى
الباقية بواسطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادى الاولى وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان المتقوم فيه من الحركة
المستديرة هناك يلزم طبيعة يقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة ههنا
يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهى الصور وكما ان الحركة اخس
الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة هناك
كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة او كما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك مبادى
او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة
هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدا لتغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكل امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر او معين ولاجسام
السمويات تاثير فى اجسام هذا العالم بالكيفيات التى تخصها وتسرى منها الى هذا العالم ولا
نفسها تاثير ايضا فى نفس هذا العالم وبهذا الى نفس هذا العالم يعلم ان الطبيعة التى هى مدبرة لهذه الاجسام
كالكمال والصورة حادثة عن النفس الفاشية فى الفلك او بعونها وقال قوم من المنتسبين
الى هذا العلم اهل العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شىء ثابت فى حشوه فيلزم مكانه
لا التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلى النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلى الارض وقلة الحر وقلة
التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذى يلى الارض

هو ابرد والذى يلى النار هو احر فهذا سبب كون العناصر فهذا هو ما قد قالوه وليس مما يمكن
ان يصح بالكلام القياسى ولا هو بسديد عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون
اخر وان يكون هذه المادة التى يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن ارتعم
اجرام واما عن عدة منحصرة فى اربع جمل عن كل واحد منها ما يتهيؤ لصورة جسم بسيط
فاذا استعدت لها الصورة من واهب الصور ويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون
هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف
ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له فى نفسه احدى الصور
المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا
نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية ما لم تقترن
بها صورة اخرى وليست صورة المقيمة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد يتبع فى وجودها
صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره فى الحركة حتى يسخن متابعته تلك الحركة
المتابعة التى بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا
تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها الان الحار يستحفظ حيث الحركة و
البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى
المركز فيعرض له البرودة ولبعض ان يجاور الفوق اما الان فان السبب فى ذلك معلوم
اما فى الكليات فالخفة والثقل واما فى جزئى عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر
كاينة وانه اذا تكون جزء منه فى موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلى الفوق اذا تحرك الى فوق
كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما فى اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق
وسطح الى اسفل لا لانه قد استحال بحركتها وان الحركة اوجبت لبعضه وضعا ما فالاشبه عندى
ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذى قال ذلك فى تكون الاسطقسات رام تقريبا للامر عند بعض

من كابد من العامين فجزم عليه القول من تاخر عنه ان كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او يكون بالجملة يهمها شئ ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم و اجزاء السموات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان يعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال شر لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الذي يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك بانه غير منتفع به ولم يدرك من حيث يدركه ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متاذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شئ آخر وربما كان مواصلا مدركه كعدم السلامة لمن تالم بفقد اتصال عضو بحرارة مفرقة فانه من حيث يدرك فقدانه الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية و هذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشئ واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس نفس وجوده الا شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتالم بها فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشئ من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه ولا شر عن عدم مطلق الامر لقطر فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول ما لكان الشر العام فكل شئ وجوده وجود على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر وانما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر او ل يعرض لها في نفسها ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة مانعة استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوازيه مثل المادة التي تكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية ما جعلها اردء مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطاري من خارج فاحد شيئين اما مانع وحايل ومبعد للمكمل واما مضاد واصل محق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماليته في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس الى ساير الوجود كما علمت ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي

هو ممكن في الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات بعد الكمالات الثانية
ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه وهذا القسم غير نحو فيه ونحو الذي استثنا هذا
وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال
الاصلاح في ان يعم وستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص
نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و
اشتاق اليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس
مما ينبعث للشيء اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تلي الكمالات
الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى كانه في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير
فان هذه العناصر لم يكن بحيث تتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه
الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في
مجرى الكل على الضرورة الى الملاقات تردى رجل شريف وجب احراقه لم يكن النار
منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا يوجب ان يترك الخير
الغالب لشر يشذ فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة
وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يوثر العاقل الاحتراق بالنار
بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون
ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب
الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا يجوز ما
يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قايل فقد كان جايزا

ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرءا عن الشر فيقول هذا لم يكن جايزا في مثل هذا النمط
من الوجود وان كان جايزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرءا ليس هذا
الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية
ويبقى هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا
لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو
فكونه خير الشرين وكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب
التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم
خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم يلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه
الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرء
من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل ولا كونه اعظم شرا
من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب و
على النمط الذي قيل بل نقول من الراس ان الشر يقع على وجوه فيقع شر للافعال المذمومة
ويقع شر لمباديها من الاخلاق ويقع شر للالام والغموم وما يشبههما ويقع شر
لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و
ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها يتبع الاعدام والنقصان والشر الذي
في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او
بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور
بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا
مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر
بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو
اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة في هي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة
الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه
فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه
القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل
للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى
من سلب سلامته بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذي بسببه النقصان وقصور يقع
في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس ذلك بالحقيقة خيرا
بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين
سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لما وجب
ان يكون عنه المادة وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة
ويفعل فعل المادة وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون
قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لافعال
اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان تخلق ما يراد منه
الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرق او
متسخن وان يكون فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود
هذين يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاسخان كمثل احراق النار عضو انسان
ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما
الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا
كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل
ما يصدر عن النيران الآفات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة
لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريدت

الخيرات

الخيرات الكاينة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه ضرورة فلم يعبأ به فالخيرات
فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد علم من
امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما الانسبة لها كثيرة
الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفايقة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرا وناقصة واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما
ما لا خيرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذ كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع
الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال فح لم يكن هو هو اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
خلق بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقا
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير انه قابل
للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في
الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض لها الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل و
المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوايل فالكل انما
رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا يؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس ما صورة اعتقاد ردي او كفر او شر اخر

في نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم

الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا

ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا نادرا او قليلا بل هو اكثري

فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة

هي كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف

الذي نحن في ذكره من الشرور وجدته اقل من الخير الذي يقابله ويوجد في مادته فضلا

عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التي هي نقصانات للكمالات الثانية

فهي اكثرية لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل

بالهندسة ومثل فوت الجمال الرايع وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الاولى ولا في

الكمالات التي تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل

الفاعل الاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هي

اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

فصل في المعاد

فبالحري ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اي حال ستصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه والرحال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية

بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول وعلى ما سنصفها عنقريب فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثال ذلك ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل له والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له هي ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها ادراك وان كان موذيا في الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصية البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة يكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشاهده

ولم نعرف ذلك بالاستشعار بالقياس فحالنا عنده كحال الاصم الذي لم يسمع قط في
عمره تخيل اللذة اللحنية وهو مستيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر
الملايم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده
عليه مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات
وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا
يشعر بها ولا يستلذ بها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد
ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق رجعت الى غريزتها تاذت به
مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقي اعضاؤه فينفر عن الحالة
العارضة له ولذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شيء
له وبقي عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته
للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار
وتبريد الزمهرير الا ان الحس مأوف فلا يتاذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس ح
بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان نصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول
ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل و
النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة الى الجواهر
الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية
بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا
موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق
المطلق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و
اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجد في المرتبة بحيث يقبح معها
ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و

وساير ما يتم به التذاذ المدركات مما ذكرنا واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس
الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر
ايضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف بانه فان النفس النطقية اكثر عدد مدركات
واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوايد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض و
له الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف يقاس هذه
اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغمارنا
في الرذايل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومانا اليه في بعض ما
قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما
تخيلنا منها خيالا طفيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات
النفيسة ونسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنسق
روايح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت
تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت
بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة و
تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء مقالة وهذه كلها احوال
عقلية بعضها واضداد بعضها يؤثر بعضها واضداد بعضها على المؤثرات الطبيعية فيصبر لها
على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات
الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا

عن البدن وكانت النفس ما تنبهت في البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله وهى
بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قد قلنا قد
انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرضى الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسى الامراض
الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض
لها ح من الالم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التى اوجبنا وجودها ودللنا على عظم
منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال
وتبديلها وتبديد الزمهرير المزاج فيكون مثلها ح مثل الخدر الذى اومأنا اليه فيما
سلف اى الذى عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور
به فلم يتاذ ثم عرض ان زال العايق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية
بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان يستكمل الاستكمال الذى
لها ان يبلغه كان مثلها مثل الخدر الذى اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان
لا يشعر به فزال عنه الخدر وطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس
اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى هى للجواهر الحية المحضة
وهى اجل من كل لذة واشرف وهذا هو السعادة وتلك هى الشقاوة وتلك الشقاوة
ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى
كمالها وذلك عندما برهن لهم ان من شان النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول
من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا فى ساير القوى
بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة
الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم يكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث
حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب
العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق تبع

رايا وليس هذا الراى للنفس رايا اوليا بل رايا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الراى لزم
النفس هذا الشوق واذا فارق ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التام وقعت فى
هذا النوع من الشقاء الابدى لان اوايل الملكة العلمية انما كانت يكتسب بالبدن لا غير وقد
فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الانسى واما معاندون جاحدون
متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء الحقيقية والجاهدون اسوء حالا لما اكتسبوا
من هيات مضادة للكمال واما انه كم ينبغى ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات
حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله يقع هذه الشقاوة وفى تعديه وجوازه يرجى هذه السعادة
فليس يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادى
المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان
وتعرف العلل الغائية للامور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى وتتقرر
عندها هيئة الكل ونسب اجزاء بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدء الاول الى
اقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة
للكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من
الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة
استعدادا وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلايقه الا ان يكون اكد العلاقة مع
ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما هناك فصده عن الالتفات الى ما خلفه
جملة ونقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملى من النفس ولنقدم
لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر فى كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين
الخلقين الضدين لا بان تفعل افعال التوسط دون ان تحصل ملكة التوسط بل ان تحصل
ملكة التوسط وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان تحصل

فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء وللاخرى هيئة الانفعال كما ان
ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالي قد
رسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على
جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مايل بها الى
الى جهة البدن بل عن جهته فان المتوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان
البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بالم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فيما ينقص من ذلك تزول غفلته
عن حركة الشوق الذي له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل
سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية مضادة
لجوهرها موذية له وانما كان يلهيها عنها ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت
النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن هذا الاذى وهذا
الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك
غير خالدة بل تزول وتمحي قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البلة التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتتعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد
بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو
ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة
التي تكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال
فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية ويكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيء من الاجرام السماوية
فيشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية ويكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور لهم في الدنيا ويقاسيه فان الصور الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما يشاهد في المنام فربما كان المحلوم به
اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب
قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما يبتدي من باطن وينحدر اليه والثاني
يبتدي من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد انما يلذ
ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله و
ان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان اللتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

الحقيقية وتبترع عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التى كانت لها كل التبرء ولو كان بقى
فيها من ذلك اثر اعتقادى او خلقى تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان
تنفسخ

المقالة العاشرة فصل فى المبدء والمعاد بقول مجمل فى الالهامات

والمنامات وفى الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفى احوال النبوة وفى
النبوة وفى حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدء من عند الاول لم يزل كل ثان منه دون
مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملئكة الروحانية المجردة التى
تسمى عقولا ثم مراتب الملئكة الروحانية التى تسمى نفوسا وهى الملئكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان تبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدى
وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اول شئ صور العناصر ثم يتدرج يسيرا
يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذى يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة
ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعده الحيوانات ثم
النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التى
تكون فضايل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذى
فى قواه النفسانية خصايص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملئكته
وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذى يوحى اليه تتشبح
الملئكة له ويحدث له فى سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير
ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضى وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات
من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدى الوجود من
الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادى و
الامور الحادثة فى هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة
والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فيتم حدوث

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية و
الثانى القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها
اثارها فى هذه الاجرام التى تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للامور
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات
الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث
فيه شركة ما مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذى اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف فى المعانى الجزوية على سبيل ادراك غير عقلى
محض وان لها ان يتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هى اسباب فى ما يتادى اليه وانها تنتهى الى طبيعية
او ارادية موجبة ليست ارادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة ولا ينتهى الى القسر فان القسر اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهى التحليل فى القسريات اجمع ثم ان الارادات كانت
كائنة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوافى فتوجبها فليس توجد ارادة بارادة والا لذهبت الى غير
النهاية ولا عن طبيعة المريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هى الموجبات والدواعى تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة
واما الطبيعة فان كانت داهية فهى اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى
امور سماوية وارضية عرفت جميع هذا فيما قبل وان لا ازدحام هذه العلل وتصادمها
واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوايل بما هى اوايل وهيئة انجرارها
الى الثوانى علمت الثوانى ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها بالجزئيات على نحو كلى واما هى فعلى نحو جزئى كالمباشر
او المتادى الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم فى كثير
منها الوجه الذى هو اصوب والذى هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادي الوجودات تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم تكن هنالك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات اما هو اقدم ومما هو في احد القسمين من الثلثة غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه ما لهذه الامور في الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة تاثيرا بل التاثير لمبادي وجود ذلك من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاولى عقلت ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر عقلت ما هو الاولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان اذ كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية واما عدم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون ذلك الشئ هوا ان يوجد حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي بوجه كون الخير فيه كما انها تحدث هي في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف واما مثال الثاني فان يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي الخير في وجود ضد ما تولد المبرد في ذلك ايضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا فيكون الحر فيكون اصناف هذا القسم حالات لامور طبيعية او الهامات تتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يؤدي منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استعداد هذه القوة نسبة التفكر الى استدعاء البيان وكل يفيض من فوق وليس يتبع التصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا انه يليق ومن عنده يبتدئ كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه فبسبب هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والقرابين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور اخرى ولهذا ما يجب ان يخاف المكافات على الشر ويتوقع المكافات على الخير فان في ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور اياته واياته هي وجوده وبيانه وهذه الحال معقولة عند المبادي فيجب ان يكون لها وجود فان لم يوجد فهناك شر وسبب لا ذكر او سبب اخر بعاوقه فذلك بالوجود اولى من

هذا ووجود ذلك ووجود هذا معا من الحق واذا شئت ان تعلم ان الامور التي عقلت نافعة مؤدية الى المصالح قد اوجدت في الطبيعة على النحو من الايجاد علمته وتحققته فتامل احوال منافع الاعضاء في الحيوانات والنباتات وان كل واحد كيف خلق وليس هنالك البتة سبب طبيعي بل مبدا لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت للعناية فكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تعلق تلك واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور ويفزع اليه ويقول فهو حق وانما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد علمنا في هذا الباب كتاب البر والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هناك وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور ينتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبدؤها من هناك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله تعالى هو الوضع الاول البسيط والتقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القايل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست تستند الى البرهان بل عسى ان يدعى فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على دلايل جنس واحد من اسباب الكاينات وهي التي في

في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك وفى
به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من حيث
فعله وطبعه معلوما عنده وذلك انه لا يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه
لا يكفيك ان تعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان تعلم انها سخنت ما لم يعلم
انها حصلت واي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة في الفلك ولو امكنه
ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا به الانتقال الى المغيبات فان الامور
المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية التي لنا لو تسامح انا جعلنا حصلناها
بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها
وارادتها وليس يتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل
واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم نتمكن من الانتقال الى المغيب فليس لنا اذن
اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول

الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده
شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد
من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون
هذا مثلا ينقل لذلك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا
حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات
فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه
الاقتصار على اجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات
الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد
في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير

الاسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان و
معدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان
يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له
عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع
التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا
تقتضي هذه التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده تعلم ذلك ولا تعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل
كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد
نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لساير الناس حتى يستشعر
الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه ويكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وانه من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ
وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

القليل منهم ان يتصوروا حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود
ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات بمثل التي تصدهم عن اعمالهم المدنية فربما
اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه
وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا يصلح لانسان ان يظهر
ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان يرخص في تعريض شئ من ذلك بل يجب ان
يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة و
عظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك
يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب
للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه
الا امرا مجملا وهو ان ذلك شئ لا عين رأته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو
ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا
في هذا فيجب ان يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا بأس ان يشتمل خطابه
على رموز واشارات يستدعي المستعدين بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي

فصل ٣ في العبادات ومنفعتها في الدنيا والاخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو
النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل
من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية
تدبيرا عظيما ولا شك ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد و
حسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال
واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي يفوت مطله مصاقبا للمنقضي
منه فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال
مقرونة بما يذكر الله بالفاظ تقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يقرب

يقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الخير الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على انه على جملة من الا
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك فانه التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط بهذه
الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى وتعين افعال مما لا بد منها للناس وانها في ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه يذكره ايضا فذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحري ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج اياه وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بمواخذات الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف
وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بمواخذته نفسه
به عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العبادة فيحصل اذا باداب ورسوم محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في
المعاد منفعة عظيمة فيما تنزه به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم
في المعاد فقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس بتبعيدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التنزيه يحصل باخلاق
والاخلاق والملكات
وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها للمعدن
الذى لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها
عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هى الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية
وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض
الا فى اكتساب الاغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس فى محاولة تلك الحركات ذكر الله تعالى
والملئكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن
وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر
فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القايل
الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى
جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة
البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع
اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا
الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبى من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و
واجب فى الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه وان
جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبى فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفايدة
فى العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التى هى اسباب وجودهم وفيما يقربهم
عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الذى يتدبر احوال الناس على ما ينتظم
به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن ساير الناس بتالهه

فصل ٤ فى عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية فى ذلك فيجب ان يكون القصد الاول للسان فى وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب فى كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه يترتب
تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهى الى افناء الناس فلا يكون فى المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود
بل يكون لكل واحد منهم منفعة فى المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى
ان يكون له من غيره الحظ الذى لا بد منه للانسان ويكون جنبته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء
يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض فان كان السبب فى ذلك مرضا او آفة
افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون فى المدينة وجه مال مشترك بعضه
من حقوق يفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة
وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ولازاحة
علة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات
ومن الناس من راى قتل المايوس من صلاحهم منهم وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان
كان لامثال هؤلاء من قرابة من يرجع الى فضل استظهار من قوته فرض عليه كفايته والغرامات
كلها لا يجب ان يكون على صاحب جناية بل يجب ان يكون بعضها على اوليائه وذويه الذين لا يزجرونه
ولا يحرسونه ويكون ما يسن من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة ويكون ذلك فى جنايات يقع
خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما انه يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات
التى يقع فيها انتقالات الاملاك او المنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار فان
القامر ياخذ من غير ان يعطى منفعة البتة بل يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطى بها فايدة
يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما هو
معدود فى الخيرات البشرية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التى تدعو الى اضداد المصالح او المنافع
مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التى يقع الناس عن تعلم
الصناعات الداخلة فى الشركة مثل الربا فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان
بازاء منفعة ويحرم ايضا الافعال التى ان وقع فيها ترخيص ادى الى ضد ما عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواطة الذى يدعوا الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج

ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدى الى التناسل وان يدعوا اليه ويحرص عليه فان به

بقاء الانواع التى بقاءها دليل جود الله تعالى وان يدبر فى ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع

ريبة فى النسب فيقع بسببه خلل فى انتقال المواريث التى هى اصول الاموال لان المال لابد منه

فى المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول

من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب كالطبيعى وقد يقع فى ذلك

عن خفاء المناكحات ايضا فى وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة

بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا فى ثبوت هذه

الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدى ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد والديهم

والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفى ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب المصلحة

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون فى يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة

واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا

يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التواصل الى الفرقة بالكلية يقتضى وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبايع ما لا يؤلف بعض الطبايع فكلما اجتهد فى الجمع بينهما زاد الشر و

النبوة وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ ولا حسن المذاهب فى العشرة

او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة فى غيره اذ الشهوة طبيعية وربما اد

ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بزوجين

اخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما

انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل فى يديه من ذلك

شىء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما من

جهة الرجل فانه يلزمه فى ذلك غرامة لا يقدم معها الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه

من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك للصلح وجه من غير ان يمعن فى توجيهه فيصير سببا

الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر فى المعاودة اشد من التغليظ فى الابتداء فنعم ما امر به افضل

الشارعين انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض

فوقه وهو تمكين رجل اخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطى صريح فانه اذا كان

بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون

هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة تصحبها لذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب

المصلحة لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة فى شهوتها وداعية جدا الى نفسها

وهى مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهى

من المضار المشهورة والاشتراك فى الرجل لا يوقع عارا انما يوقع حسدا والحسد غير ملتفت

اليه فانه طاعة للشيطان فبالحرى ان يسن فى بابها التستر والتخدر فلذلك لا ينبغى ان

لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل فلذلك يجب ان يسن لها ان تكفى من جهة الرجل

فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو ان يملكها وهى لا

تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه فى هذا الباب وان نحرم عليه تجاوز

عدد لا ينهى بارضاء ما وراءه وبعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك وليستعنى

بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و

الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويسن فى الولد

ان يتولى كل واحد من الوالدين بالتربية اما الوالدة فيما يخصها واما الوالد فبالنفقة

وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فهما سببا وجوده

ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤنته التى لا حاجة الى شرحها لظهورها

فصل فى الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و

ثم يجب ان يفرض الساطاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا او تنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان ذلك لا يؤدى الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى خلافته بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على رأس الملاء ذلك ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صح الخارجي ان المتولى للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلى عليه السلم ثم يجب ان يفرض في العبادات امور لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء للناس الى التمسك بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدى الى ابتناء اركان المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع

وقوع الغرر والحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي يتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء كالصرف والنسية وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحقه بتبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناؤهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يباح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة على الفساد والشر واذ لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقى الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة صحيحة القرائح والعقول واذا كانت غير مدينة مدينة ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فربما اوجب تأكيدها واذا اوجب الزامها ان يحمل عليها العالم باسره واذا كان اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها اعادة احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرحت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولى على السنة ويكون للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فحينئذ يجب ان يؤدب هؤلاء ايضا ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه ويصحح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها الله تعالى فان هلكوا فانهم لها اهل فان في هلاكهم فساد الاشخاص وصلاحا باقيا وخصوصا اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في بابهم ان رويت مسالمتهم على فداء او جزية فعل وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الاخرون مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود ومزاجر يمنع بذلك عن معصية الشريعة فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الاخرة ويجب ان يكون

اكثر ذلك فى الافعال المخالفة للسنة الداعية الى فساد نظام المدينة مثل الزنا والسرقة
ومواطاة اعداء المدينة وغير ذلك فاما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص فى نفسه فيجب ان
يكون فيه تاديب لا يبلغ به المفروضات ويجب ان يكون السنة فى العبادات والمزاوجات والزواجر
معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ويجب ان يفوض كثير من الاحوال خصوصا فى المعاملات
الى الاجتهاد فان للاوقات احكاما لا يمكن ان يضبط واما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة
ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج واعداد اهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير
ذلك فينبغى ان يكون ذلك الى السائس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها احكام جزئية
فان فى فرضها فسادا لانها تتغير مع تغير الاوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير
ممكن فيجب ان يجعل ذلك الى اهل المشورة ويجب ان يكون السان يسن ايضا فى الاخلاق
والعادات سننا يدعو الى العدالة التى هى الوساطة والوساطة تطلب فى الاخلاق والعادات
بجهتين فاما ما فيها من كسر غلبة القوى فلاجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة
الاستعلائية وان يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا واما ما فيها من استعمال هذه القوى
فلمصالح دنيوية واما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل واما الشجاعة فلبقاء المدينة
والرذائل الافراطية يجتنب لضررها فى المصالح الانسانية والتفريطية لضررها فى المدينة
والحكمة الفضيلة التى هى ثالثة العفة والشجاعة فليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها
التوسط البتة بل الحكمة العملية التى فى الافعال الدنياوية والتصرفات الدنيوية فان الامعان
فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من
كل وجه حتى يتبع ذلك وصول الضد مما يطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب
الفضايل الاخرى فهو الجربزة وجعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه
وعمره والة صلاحه وبقائه الى وقت استكماله ولان الدواعى شهوانية وغضبية وتدبيرية
فالفضايل ثلثة هيئة التوسط فى الشهوانية مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس
والراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية وهيئة التوسط فى الغضبيات كلها مثل الخوف
والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك وهيئة التوسط فى التدبيرية
ورؤس هذه الفضايل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهى
خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها
الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص
النبوية كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد
ان تحل عبادته بعد الله تعالى
وهو سلطان العالم الارضى
وخليفة الله فيه

حواشى كه در اين كتاب نوشته شده
ملا اوليا تلميذ آقا حسين خوانسارى — ملا سليمان
سيد احمد تلميذ سيد الداماد — حواشى متفرقه
حاشيه ملا اوليا — حاشيه صدر المتألهين
و حاشيه بهار ات — از حاشيه صدر الحكماء

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الاقل عبد الكريم الشيرازى فى شهر محرم الحرام سنة ثلث وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية

در عهد بعد عليه خاصه مدرسه مباركه
دار الفنون بدستيارى عاليجاه آقا
ميرزا حسين خلف مرحمت وغفران
پناه آقا ميرزا عباس
بزيور طبع
رسيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الاول من الطبيعيات في السماع الطبيعي وهو اربع مقالات

واذ قد فرغنا بتيسير الله وعونه مما وجب تقديمه في كتابنا هذا وهو تعليم اللباب من صناعة المنطق فحري بنا ان نفتتح الكلام في تعليم العلم الطبيعي على النحو الذي تقرر عليه راينا وانتهى اليه نظرنا وان نجعل الترتيب في ذلك المقام مقاربا للترتيب الذي تجري عليه فلسفة المشائين وان نشدد فيما هو ابعد من البداية والنظر الاول والخالف فيه ابعد من الجاحد ونتساهل فيما هو نفس الحق نكشف عن صورته وننبه على المخالف فيه بمرتبته ووجهه وان لا نذهب عمرنا في مناقضة كل مذهب والعدول عن الاقتصاد في مقاومته على البلاغ فكثيرا ما نرى المتكلمين في العلوم اذا نشأوا وانشأ بعضهم مقالة واهبة واكبوا بانهم على مسئلة تلحظ الحق فيها عن كثب نقضوا لكل قوة وحققوا لكل قسمة وسردوا لكل حجة فاذا تلجلجوا في المشكل وتخلصوا الى المشتبه مروا عليه صفحا ونحن نرجو ان يكون ما وراء ذلك سبيل مقابل لسبيلهم ونهج مخالف لنهجهم ونجتهد ما امكن في ان نشير على من قبلنا اصابوا ونعرض صفحا عما نظنهم سهوا فيه وهذا هو الذي صدنا عن شرح كتبهم وتفسير نصوصهم اذ لم نأمن الانتهاء الى مواضع نظن انهم سهوا فيها فنضطر اما الى تكلف الاعتذار عنهم او اختلاق حجة تنحلها لهم او الى مجاهرتهم بالنقض وقد اغنانا الله عن ذلك ونصب لهم قوما بذلوا الجهد فيه فسروا كتبهم فمن اشتهى الوقوف على الفاظهم فشروحهم تهديه وتفاسيرهم تكفيه ومن نشط للعلم والمعاني فيجدها في تلك الكتب منشورة وبعض ما افاده مقدار تجشمنا فيه عمرنا في هذا الكتاب الذي عملناه وسميناه كتاب الشفاء مجموعا والله ولي تأييدنا وعصمتنا ومن ههنا نشرع في غرضنا متوكلين عليه

المقالة الاولى في الاسباب والمبادي للطبيعيات

خمسة عشر فصلا ا في تعريف الطريق الذي يتوصل منه الى العلم بالطبيعيات من مباديها ب في تعديد المبادي للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع ج في كيفية كون هذه المبادي مشتركة د في تعقب ما اتى به من سلف في امر مبادي الوجود ه في تعريف الطبيعة و في نسبة الطبيعة الى المادة والصورة والحركة ز في الفاظ مشتقة من الطبيعة وبيان احكامها ح في كيفية بحث العلم الطبيعي ومشاركته علم اخر ان كان تبادركه ط في تعريف اسند العلل اقسامها للطبيعي في بحثه ى في تعريف اصناف علة من الاربع يا في مناسبات العلل يب في اقسام احوال العلل يج في ذكر البخت والاتفاق والاختلاف فيهما وايضاح حقيقة حالهما يد في نقض حجج من اخطأ في باب الاتفاق والبخت ونقض مذهبهم فيه يه في احوال العلل في المباحث وطلب اللم والجواب عنه

فصل الاول في تعريف الطريق الذي يتوصل منه الى العلم بالطبيعيات من مباديها

قد علمتم من الفن الذي فيه علم البرهان الذي لخصناه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية وعلمتم مناسبات بعضها الى بعض فيجب ان تعلموا الآن ان الذي نحن في تعليمه هو العلم الطبيعي وهو علم جزئي بالقياس الى ما نذكره فيما بعد موضوعه اذ قد علمتم ان لكل علم موضوعا هو الجسم المحسوس من جهة ما هو كذا وهي الاعراض التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو هو سواء كانت صورا او اعراضا او مشتقة منهما على ما فهمتم والامور الطبيعية هي هذه الاجسام من هذه الجهة وما يعرض لها من حيث هي بهذه الجهة وتسمى كلها طبيعيا بالنسبة الى القوة التي تسمى طبيعة التي ستعرفها بعد فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات وهيئات تصدر عنها فان كان للامور الطبيعية مباد واسباب وعلل لم يتحقق العلم الطبيعي الا بها فقد شرح في تعليم علم البرهان انه لا سبيل الى تحقق معرفة الامور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها والوقوف من مباديها عليها فان هذا النوع من التعليم والتعلم هو الذي يتوصل منه الى تحقق المعرفة بالامور ذوات المبادي وايضا ان كانت الامور الطبيعية ذوات مباد فلا يخلو اما ان يكون تلك المبادي لجزء جزء منها ولا تشترك كلها في المبادي ثم لا يبعد ان يفيد العلم الطبيعي اثبات انية هذه المبادي وتحقيق ماهيتها معا وان كانت الامور الطبيعية تشترك في مباد اول تعم جميعها وهي التي تكون مبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة لا محالة فلا يكون اثبات هذه المبادي ان كانت محتاجة الى اثبات على صناعة الطبيعيين كما علم في الفن المكتوب في العلم البرهان بل على صناعة اخرى واما قبول وجودها وضعا وتصور ماهيتها تحقيقا فيكون على الطبيعي وايضا ان كانت الامور الطبيعية ذوات مباد عامة لجميعها وذوات مباد اخص منها تكون مثلا لجنس من اجناسها مثل مبادي النامية منها وذوات مباد اخص من الاخص تكون مثلا لنوع من انواعها مثل مبادي النوع الانساني منها وكانت ايضا ذوات عوارض ذاتية عامة لجميعها ولخرى عامة لجنس واخرى عامة لنوع فان وجه التعليم والتعلم العقلي فيهما ان نبدأ بما هو اعم ونسلك الى ما هو اخص لانك تعلم ان الجنس جزء حد النوع فتعرف الجنس يجب ان يكون اقدم من تعرف النوع لان المعرفة بجزء الحد قبل المعرفة بالحد وتصوره قبل الوقوف على المحدود واذ كنا عنينا بالحد ما يحقق ماهية المحدود فاذا كان كذا فالمبادي التي للامور العامة يجب ان يعرف والاحق يعرف الامور العامة يجب ان يعرف والاحق يعرف الامور الخاصة فيجب ان نبتدي في التعليم من المبادي التي لامور العامة اذ الامور العامة اعرف عند عقولنا وان لم يكن اعرف عند الطبيعة اي لم يكن الامور المقصودة في الطباع ليتم الوجود بذاتها فان المقصود في الطبيعة ليس ان يوجد حيوان مطلق ولا جسم مطلق بل ان يوجد طبايع النوعيات والطبيعة النوعية اذا وجدت في الاعيان كان شخصا ما فالمقصود اذن ان يوجد طبايع النوعيات اشخاصا ما في الاعيان وليس المقصود هو الشخص المعين الا في الطبيعة الجزئية الخاصة بذلك الشخص ولو كان المقصود هو الشخص المعين لكان الوجود ينتقض نظامه بفساده وعدمه كما لو كان المقصود هو الطبيعة العامة والجنسية لكان الوجود والنظام يتم بوجوده مثل وجود جسم كيف كان وحيوان كيف كان فما اقرب الى البيان ان المقصود هو طبيعة النوع ليوجد شخصا وان لم يعين وهو الكامل وهو الغاية الكلية فالاعرف عند الطبيعة هو هذا وليس هو اقدم

بالطبع ان عنينا بالاقدم ما قيل فى قاطيغورياس ولم نعن بالاقدم الغاية والناس كلهم كالمشتركين فى معرفة الصفات العامة والجنسية وانما يتميزون بان بعضهم يعرف النوعيات وينتهى اليها ويمعن فى التفصيل وبعضهم يقف عند الجنسيات وبعضهم مثلا يعرف الحيوانية وبعضهم يعرف الانسانية ايضا والفرسية واذا انتهت المعرفة الى الطبايع النوعية وما يعرض لها وقف البحث فلم يبل بما يفوتها من معرفة الشخصيات ولا مالت اليها النفس فبين انا اذا قايسنا ما بين الامور العامة والخاصة ثم قايسنا بينهما معا وبين العقل وجدنا الامور العامة اعرف عند العقل واذا قايسنا بينهما معا وبين نظام الوجود والامر المقصود فى الطبيعة الكلية وجدنا الامور النوعية اعرف عند الطبيعة واذا قايسنا بين الشخصيات المعينة وبين الامور النوعية ونسبناهما الى العقل لم نجد للشخصيات المعينة عند العقل مكان تقدم وتاخر الا ان يشترك القوة الحاسة التى فى الباطن فح يكون الشخصيات اعرف عندنا من الكليات فان الشخصيات يرتسم فى القوة الحاسة التى فى الباطن ثم يقتبس منه العقل المشاركات والمباينات فينتزع طبايع العاميات النوعية واذا نسبناهما الى الطبيعة وجدنا العامية النوعية اعرف وان كان ابتداء فعلها من الشخصيات المعينة فان الطبيعة انما تقصد من وجود الجسم ان يتوصل به الى وجود الانسان وما يجانسه وتقصد من وجود الشخص المعين الكائن الفاسد ان يكون طبيعة النوع موجودة واذا امكنها حصول هذا الغرض فى شخص واحد هو الذى يكون مادته غير مذعنة للتغير والفساد لم يحتج الى ان يوجد للنوع شخص اخر كالشمس والقمر وغيرهما على ان الحس والتخيل فى ادراكهما للجزئيات ايضا يبتدئان اولا بشئ من تصور شخص هو اكثر مناسبة للمعنى العامى حتى يبلغ تصور الشخص الذى هو شخص صرف من كل وجه واما بيان كيفية هذا فهو ان الجسم معنى عام وله بما هو جسم ان يتشخص فيكون هذا جسم والحيوان ايضا معنى عام واخص من الجسم وله بما هو حيوان ان يتشخص فيكون هذا الحيوان والانسان ايضا معنى عام واخص من الحيوان وله بما هو انسان ان يتشخص فيكون هذا الانسان فاذا نسبنا هذه المراتب الى القوة المدركة واعتبرنا فى ذلك نوعين من الترتيب وجدنا ما هو اشبه بالعام واقرب مناسبة له اعرف فانه ليس يمكن ان يدرك بالحس والتخيل ان هذا هو هذا الحيوان الا ويدرك انه هذا الجسم وان يدرك انه هو هذا الانسان الا ويدرك انه هو هذا الحيوان او هذا الجسم وقد يدرك انه هذا الجسم اذا لمح من بعيد ولا يدرك انه هذا الانسان فقد بان ووضح ان حال الحس ايضا من هذه الجهة كحال العقل وان ما يناسب العام اعرف فى ذاته ايضا عند الحس واما فى الزمان فان التخيل انما يستفيد من الحس شخصا من النوع غير محدود بخاصية فان اول ما يرتسم فى خيال الطفل من الصور التى يحسها على سبيل تاثر من تلك الصور هو صورة شخص رجل او شخص امراة من ان يتميز رجل هو ابوه عن رجل ليس هو اباه وامراة هى امه عن امراة ليست هى بامه ثم يتميز عنده رجل هو ابوه ورجل ليس هو اباه وامراة هى امه وامراة ليست هى بامه ثم لا يزال ينفصل الاشخاص عنده يسيرا يسيرا وهذا الخيال الذى يرتسم فيه مثلا من الشخص الانسانى غير مخصص هو خيال المعنى الذى يسمى منتشرا واذا قيل شخص منتشر لهذا وقيل شخص منتشر لما ينطبع فى الحس من شخص لاح من بعيد اذا ارتسم انه جسم من غير ادراك لحيوانيته او انسانيته فانما يقع عليها اسم الشخص المنتشر باشتراك الاسم وذلك ان المفهوم من لفظ الشخص المنتشر بالمعنى الاول هو انه شخص ما من الاشخاص النوع الذى ينسب اليه غير معين كيف كان واى شخص كان وكذلك رجل ما وامراة ما فيكون كان معنى الشخص وهو كونه غير منقسم الى عدة من يشاركه فى الحد قد انضم الى معنى الطبيعة الموضوعة للنوعية او الصنفية وحصل منهما معنى واحد يسمى شخصا منتشرا غير معين كانه ما يدل عليه قولنا حيوان ناطق ما فانه هو واحد لا بعينه يقال على كثرة ويحد لهذا الحد فيكون حد الشخصية مضافا الى حد الطبيعة النوعية وبالجملة هذا هو شخص غير معين واما الاخر فهو هذا الشخص الجسمانى المعين فانه لا يصلح ان يكون غيره الا انه يصلح عند الذهن ان يضاف اليه معنى الحيوانية او معنى الجمادية لشك الذهن لا لان الامر فى نفسه صالح لان فى تلك الجسمية اى المعينين منهما كان فالشخص المنتشر بالمعنى الاول يصلح عند الذهن ان يكون فى الوجود اى شخص كان من ذلك الجنس او النوع الواحد بالمعنى الثانى ليس يصلح فى الذهن ان يكون اى شخص كان من تلك الجنس او النوع بل لا يكون غير هذا الواحد المعين لكن يصلح عند الذهن صلوح الشك والتجويز ان يعين بحيوانية معينة مثلا دون جمادية معينة او جمادية معينة دون حيوانية معينة تعيينا بالقياس اليه بعد حكمه انه فى نفسه لا يجوز ان يكون صالحا للامرين بل هو احدهما معينا فهذا فيهما مقايسة ايضا بين العلل والمعلولات ومقايسة بين الاجزاء البسيطة والمركبات فاذا كانت العلل داخلة فى قوام المعلولات وكالاجزاء لها مثل حال الخشب والشكل بالقياس الى السرير فان نسبتها الى المعلولات نسبة البسائط الى المركبات واما اذا كانت العلل مباينة للمعلولات مثل النجار للسرير ففيهما نظر اخر ولكلتا المقايستين نسبة الى الحس والى العقل والى الطبيعة فاما المقايسة فيما بين الحس وبين العلل والمعلولات على ان العلل مباينة فان كانت العلل والمعلولات محسوسة فلا كثير تقدم وتاخر لاحدهما عند الاخر حسا وان كانت غير محسوسة فلا نسبة لاحدهما الى الحس وكل حكم الخيال واما عند العقل فان العقل ربما وصلت اليه العلة قبل المعلول فسلك من العلة الى المعلول كما اذا راى الانسان القمر مقارنا لكوكب ذى دخنة عند الجوزهر وكانت الشمس فى الطرف الاخر من القطر فيحكم العقل بالكسوف وكما اذا علم ان المادة متحركة الى عفن فيعلم ان الحمى كائنة وربما وصل اليه المعلول قبل العلة فسلك من المعلول الى العلة وقد يصل المعلول من قبل العلة تارة من طريق الاستدلال وتارة من طريق الحس وربما عرف ولا معلولا فسلك منه الى العلة ثم من العلة الى المعلول الاخر وكما قد اوضحنا هذه المعانى فى تعليمنا الصناعة البرهانية واما مناسبة هذه العلل المفارقة للمعلولات بحسب القياس الى الطبيعة فان ما كان منها علة على انها غاية فهو اعرف عند الطبيعة وما كان منها علة على انه فاعل وكان فاعلا لا على ان وجوده ليكون فاعلا لما يفعله فانه اعرف عند الطبيعة من المعلول وما كان وجوده فى الطبيعة ليس لذاته بل ليفعل ما يكون عنه حتى يكون المفعول غاية لا له فى فعله فقط بل له وبوجوده فانه ان كان ما فى الطبيعة شئ هذه صفته فليس هو اعرف من المعلول بل المعلول اعرف فى الطبيعة منه واما نسبة اجزاء المركبات الى المركبات منها فان المركب اعرف عند الحس فان الحس يتناوله بالجملة ويدركها ثم يفصل واذا تناول الجملة تناولها بالمعنى الاعم اى انه جسم او حيوان ثم يفصلها واما عند العقل فالبسيط اقدم من المركب فانه لا يعرف طبيعة المركب الا بعد ان يعرف بسائطه فان لم يعرف بسائطه فقد عرفه بعرض من اعراضه او بجنس من اجناسه لم يصل الى اخرها كانه عرفه مثلا جسما اسود او ثقيلا وما اشبه ذلك ولم يعرف ماهية جوهره واما عند الطبيعة فان المركب هو المقصود منها فى اكثر الاشياء والاجزاء وبعضها ليحصل منها وجود المركب فلا اعرف عند العقل من الامور العامة التى هى من الامور البسيطة والمركبة هو العامة والبسيطة وعند الطبيعة هو الخاصة النوعية والمركبة لكنه كما كان الطبيعة تبتدئ فى الايجاد بالقوام والبسائط ومنها توجد وان المفصلات النوعية وذوات المركبات فكل المتعلم يبتدئ من العوام والبسائط ومنها يوجد العلم بالنوعيات والمركبات وكلاهما يقف عند الاوائل عند حصول النوعيات والمركبات

الفصل الثانى

فى تحديد المبادى للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع

ثم ان للامور الطبيعية مبادى وسنعدها ونضعها وضعا على ما هو الواجب فيها ونعطى ماهياتها فنقول ان الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد اخر مقاطع له على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم وكونه بهذه الصفة هو الصورة التى لها صار الجسم جسما وليس الجسم جسما لانه ذو امتدادات ثلثة مفروضة فان الجسم يكون موجودا جسما وثابتا وان غير

الامتدادات الموجودة فيه بالفعل فان الشمعة او قطعة من الماء قد يحصل فيها ابعاد بالفعل طولاً وعرضاً وعمقاً محدودة
باطرافها ثم اذا استبدل شكلها بطل كل واحد من اعيان تلك الابعاد المحدودة وحصلت ابعاد وامتدادات اخرى والجسم
بجسميته لم يفسد ولم يتبدل والصورة التي اوجبناها له وهو انه بحيث يمكن ان يفرض فيه تلك الامتدادات ثابتة لا
تبطل وقد اشير لك الى هذا في غير هذا الموضع وعلمت ان هذه الامتدادات المعينة هي كمية المقادير وهي تلحقه وتتبدل
وصورته وجوهره لا تتبدل وهذه الكمية ربما تبعت تبدل اعراض فيه او صور كالماء يسخن فيزداد حجماً لكن هذا الجسم الطبيعي من
حيث هو جسم طبيعي له مباد ومن حيث هو كائن وفاسد بل متغير بالجملة له زيادة في المبادي فالمبادي التي بها يحصل جسميته
منها ما هو كجزء من وجوده وحاصل في ذاته وهذه اولى عندهم بان تسمى مبادي وهي اثنان احدهما قائم منه مقام الخشب
من السرير والآخر قائم منه مقام صورة السرير وشكله من السرير فالقائم منه مقام الخشب من السرير يسمى هيولى وموضوعاً
ومادة وعنصراً واسطقساً بحسب اعتبارات مختلفة والقائم منه مقام صورة السرير يسمى صورة فاذ صورة الجسمية اما متقدمة
لسائر الصور التي للطبيعيات ولاجناسها وانواعها واما مقارنة لها لا تنفك هي عنها فيكون هذا الذي هو للجسم كالخشب
للسرير هو ايضاً لسائر ذوات تلك الصور بهذه المنزلة اذ كلها متقررة الوجود مع الجسمية فيه فيكون ذلك جوهراً اذا نظر
الى ذاته غير مضاف الى شيء وجد خالياً في نفسه عن هذه الصور بالفعل ويكون من شأنه ان يقبل هذه الصورة او يقترن بها
اما من شأن الطبيعة المطلقة الكلية كانها جنس لنوعين المتقدمة وكل واحد منها يختص بقبول ما هو من الصور دون بعض
بعد الجسمية واما من شأن الطبيعة هي بعينها مشتركة للجميع فيكون بكليتها من شأنها ان تقبل كل هذه الصور بعضها مجتمعة
ومتعاقبة وبعضها متعاقبة فقط فيكون في طبيعتها مناسبة ما مع الصور على انه قابل لها ويكون هذه المناسبة كانه رسم
منها وظل وخيال من الصور ويكون الصورة هي التي يكمل هذا الجوهر بالفعل فلنوضع ان للجسم بما هو جسم مبدأ هو الهيولى
ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة وان شئت صورة نوعية من صور الاجسام وان شئت صورة عرضية اذا
اخذت الجسم من حيث هو كالابيض او القوي او الصحيح ولنوضع له ان هذا الذي هو هيولى لا يتجرد عن الصورة فيقوم بنفسها
البتة ولا يكون موجوداً بالفعل الا بان تحصل الصورة فيوجد بها بالفعل ويكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها
انما هو مع حصول صورة اخرى تنوب عنها وتقوم مقامها لفسد معها الهيولى بالفعل فهذه الهيولى من جهة انها بالقوة قابلة
لصورة او لصور يسمى هيولى لها ومن جهة انها بالفعل حاملة لصورة يسمى في هذا الموضع موضوعاً لها وليس معنى الموضوع ههنا
معنى الموضوع الذي اخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر فان الهيولى لا يكون موضوعاً بذلك المعنى البتة ومن جهة انها
مشتركة للصور كلها تسمى مادة وطينة ولانها تنحل اليها بالتحليل فتكون هي الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركب
تسمى اسطقساً وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها ولانها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمى عنصراً وكذلك
كل ما يجري في ذلك مجراها فكانها اذا ابتدئ منها تسمى عنصراً واذا ابتدئ من المركب وانتهي اليها تسمى اسطقساً اذ الاسطقس
هو ابسط اجزاء المركب فهذه هي المبادي الداخلة في قوام الجسم وللجسم مباد ايضاً فاعلية وغائية والفاعلية هي التي تحدث
الصورة التي للاجسام في موادها فتقوم المادة بالصورة وتقوم منهما المركب يفعل بصورته وينفعل بمادته والغائية
هي التي لاجلها طبعت هذه الصور في المواد ولما كان كلامنا ههنا في المبادي المشتركة فيكون الفاعل المأخوذ ههنا
هو المشترك والغاية المعتبرة ههنا هي المشترك فيها والمشترك فيه ههنا يعقل على نحوين احدهما ان يكون الفاعل مشتركاً
فيه فاعلاً يفعل الفعل الاول الذي يترتب عليه سائر الافاعيل كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الجسمية الاولى

ان

ان كان شيء كذلك على ما نعلمه في موضع فيفيد الاصل الاول ثم من بعد ذلك يتم كون ما بعده ويكون الغاية
مشتركاً فيها بانها الغاية التي يؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما نعلمه في موضع هذا نحو والنحو
الآخر ان يكون مشتركاً فيه بنحو الامور كالفاعل الكلي المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية والغاية
الكلية المقولة على كل واحد من الغايات الجزئية للامور الجزئية والفرق بين الامرين ان المشترك بحسب المعنى الاول يكون
في الوجود ذاتاً واحدة بالعدد يشير العقل اليها بانها هي من غير ان يجوز فيها قولاً على كثيرين والمشترك بحسب المعنى الثاني
لا يكون في الوجود ذاتاً واحدة بل امراً معقولاً يتناول ذوات كثيرة تشترك عند العقل في انها فاعلة او غاية فيكون هذا
المشترك مقولاً على كثيرين فالمبدأ الفاعلي المشترك للجميع بالنحو الاول ان كان للطبيعيات مبدأ فاعلي من هذا النحو فلا يكون
طبيعياً اذ كان كل طبيعي هو بعد هذا المبدأ وهو منسوب الى جميعها بانه مبدأ لا انه طبيعي فلو كان ذلك المبدأ طبيعياً
لكان حينئذ مبدأ لنفسه وهذا محال او يكون في المبدأ الفاعل غيره وهلم جرا فاذا كان كذلك لم يكن للطبيعي بحث عنه بوجه
اذ كان لا يخالطه الطبيعيات بوجه ثم عساه ان يكون مبدأ للطبيعيات ولموجودات غير الطبيعيات فيكون عليته اعم وجوداً من
عليته ما هو علة للامور الطبيعية خاصة ومن الامور التي لها نسبة خاصة الى الطبيعيات اذ كان شيء كذلك نعم قد يجوز ان
تكون في الامور الطبيعية ما هو مبدأ فاعلي لجميع الطبيعيات غير نفسه لا مبدأ فاعلي لجميع الطبيعيات مطلقاً والمبدأ الفاعلي المشترك
بالنحو الآخر فلا عجب ان لو بحث الطبيعي عن حاله ووجه ذلك البحث ان يعرف حال كل ما هو فاعل لامر من الامور الطبيعية
انه كيف قوته وكيف تكون نسبته الى معلوله في القرب والبعد والموازاة والملاقاة وغير ذلك وان يبرهن عليه فاذا فعل ذلك
فقد عرف طبيعة الفاعل العام المشترك للطبيعيات لهذا النحو اذ عرف الحال التي تخص ما هو فاعل للطبيعيات من الطبيعيات
وعلى هذا القياس فاعرف حال المبدأ الغائي واما ان المبادي هي هذه الاربعة فتفصيل الكلام فيها بعد فهو موضوع
للطبيعي مبرهن عليه في الفلسفة الاولى هذا واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث كائن فان له زيادة مبدأ و
متغيراً هو غير كونه مستكملاً والمفهوم من كونه حادثاً وكائناً هو المفهوم من كليهما جميعاً فان المفهوم من كونه متغيراً هو انه
كان بصفة حاصلة فبطلت وحدثت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت موجودة فعدمت وحالة
كانت معدومة فوجدت فتبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه موضوعاً حاملاً
ومع ذلك كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود وابيض والبياض والسواد وقد كان السواد معدوماً لما كان البياض
موجوداً والمفهوم من كونه مستكملاً هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل الساكن يتحرك فانه حين كان
ساكناً لم يكن الا عادماً للحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه شيء الا العدم فقط ومثل
اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون له ذات وجدت ناقصة ثم كملت وامر حصل فيه وعدم تقدم حصوله
العدم شرط في ان يكون الشيء متغيراً او مستكملاً فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملاً او متغيراً
بل كان يكون الكمال او الصورة حاصلة له دائماً فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق
كونه متغيراً او مستكملاً والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدماً الى ان يحصل تغير واستكمال ثم رفع العدم يوجب رفع
المتغير والمستكمل من حيث هو متغير ومستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه قد
هو مبدأ ان كان كل ما كان لا بد من وجوده اي وجود كان ليوجد شيء آخر من غير انعكاس فهو مبدأ وان كان ذلك لا يكفي
في كون الشيء مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده لامر اي وجود كان بل ما لا بد من وجوده مع الامر الذي

بحسب ان يكون

هو له مبدأ

هو له مبدأ من غير تقدم ولا تأخر فليس العدم مبدأ ولا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدأ المحتاج إليه من غير انعكاس فنجد القابل للتغير والاستكمال يحتاج العدم ويحتاج الصورة كلاهما محتاجا إليه في أن يكون الجسم متغيرا أو مستكملا وهذا يتضح لنا بأدنى تأمل والمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطرنا إلى إثبات أمر حادث ولا عدم سبق وأما أن هذا الحادث وهذا الكائن هل يحتاج إلى أن يفقد مع كونه وحدوثه وجود جوهر كان مقارنا للعدم الصورة الكائنة ثم مادة فيه ويبطل عنها العدم فهو أمر ليس يتبين لنا عن قريب بل ذلك بل يجب أن نضعه الطبيعي وضعا ويقنعه بالاستقراء ويبرهن عليه في الفلسفة الأولى وربما أقامت صناعة الجدل في إمالة نفس المتعلم طرفا صالحا من السكون إليه إلا أن الصناعة البرهانية لا تخلط بالجدل فالجسم له من المبادئ التي هي بحسب مقارنة له ولما فيه بالقوام وإياها نخص باسم المبادئ أما من حيث هو جسم فقط فالهيولى والصورة الجسمية المذكورة التي تلزمها الكميات العرضية والصورة النوعية التي تكمله وأما من حيث هو متغير أو مستكمل أو كائن فقد يزيد له بدل العدم المقارن للهيولى قبل كونه ويكون عدمه على ما نبين فإن لفظة المتغير يعم المتغير والمستكمل والكائن كانت المبادئ هيولى وهيئة وعدمها وإن خصصنا المتغير كان للمبادئ هيولى ومضادة فإن المتوسط إنما يتغير عنه وإليه من حيث فيه ضدية ما ويشبه أن يكون الفرق بين المضادة والهيئة والعدم ما قد عرفته ويحصل لك بما قد علمته أن الجوهر من حيث هو جوهر فهيئته صورة وقد عرفنا الفرق بين الصورة والعرض وأما المتغيرات والمستكملات لا في الجوهر فهيئاتها فيها أعراض وقد جرت العادة أن نسمي كل هيئة في هذا الموضع صورة فلنسم كل هيئة صورة ونعني به كل أمر يحدث في قابل يصير له موصوفا بصفة مخصوصة والهيولى يفارق كل واحد منهما بحالها والصورة تفارق العدم بأن الصورة مهيئة بنفسها ذات زائدة الوجود على الوجود الذي للهيولى والعدم لا يزيد وجودا على الوجود الذي للهيولى بل يصحبها لمقايسته إلى هذه الصورة إذا لم يكن موجودا وكانت القوة على قبولها موجودة وهذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود فإنه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد له في مادة معينة فإنه ليس الإنسان يكون عن كل لا إنسانية بل عن لا إنسانية في قابل للإنسانية والتكون بالصورة لا بالعدم والفساد بالعدم لا بالصورة وقد يقال إن الشيء كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال كان عن الصورة فيقال إن السرير كان عن الهيولى أي عن الخشب ويقال كان عن اللاسرير وفي كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى وفي كثير منها لا يصح ودائما يقال إنه كان عن العدم فإنه لا يقال كان عن الإنسان كاتب بل يقال إن الإنسان كان كاتبا ويقال عن النطفة كان إنسان ويقال عن الخشب كان سرير والسبب في ذلك أما في النطفة فلأنها خلعت صورة النطفية فيكون ههنا لفظة عن تدل على معنى بعد كما تدل في قولهم كان عن العدم كما يقال كان عن اللاإنسان إنسان أي بعد اللاإنسانية وأما في الخشب فحيث يقال أيضا عن الخشب كان سرير فكان الخشب وإن لم يخل عن صورة الخشبية فقد خلا عن صورة ما إذ الخشب ما لم يتغير في صفة من الصفات وشكل من الأشكال بالنحت والنجر لا يكون عنه السرير ولا يتشكل بشكله فيشبه النطفة من جهة إذ كل منهما قد تغير عن حاله فيستعمل فيهما لفظة عن فهذان الصنفان من الموضوعات والهيوليات يقال فيهما عن بمعنى بعد وصنف من الموضوعات استعمل فيه لفظة عن ولفظة من على معنى آخر وبيان ذلك أنه إذا كانت موضوعات الصورة من القوام إنما يوضع لها بالمزاج والتركيب فقد يقال إن الكائن يكون عنها ويدل بلفظة عن وبلفظة من على أن الكائن متقوم منها كقولنا كان عن العفص والزاج كان المداد ويشبه أيضا أن يكون الصنف الأول يستعمل فيه لفظة عن بمعنى مركب من البعدية وهذا المعنى فإن النطفة والخشب كان عنهما ما كان بمعنى أنه كان بعد أن كانت على حال لم تستمر ولكن بعضها شيء هو مقوم الكائن الذي قيل

إنه كان عنها فما كان مثل النطفة والزاج فلا يقال فيه إنه كان الشيء الكائن فلا يقال إن النطفة كان إنسانا أو الزاج كان حبرا كما يقال إن الإنسان كان كاتبا إلا بنوع من المجاز ويعني صار أي تغير وما كان مثل الخشب فقد يقال فيه كلا الوجهين فيقال عن الخشب كان سرير وإن الخشب كان سريرا وذلك لأن الخشب من حيث هو خشب لا يفسد فساد النطفة فيشبه الإنسان من حيث يقبل الكتابة ولكنه ما لم يخل شكلا لم يقبل شكل السرير فيشبه النطفة من حيث يستحيل إلى الإنسانية ومن حيث يصح من ذلك أن يقال فيه عن فإذا أضيف إليه العدم صح كما يقال عن اللاإنسان الغير الكاتب كان كاتب والعدم نفسه لا يصح فيه إلا أن يقال الأصح لفظة عن الموضوع وإنه غير كاتب فربما قيل ذلك وأما لفظة عن فيصح استعمالها فيه دائما على أن التشدد في هذا وما أشبهه فبحسب اللغات تختلف في إباحة هذه الاستعمالات وحظرها بل أقول إذ عنى بلفظة عن المعنيان اللذان ذكرناهما جاز حيث جاز ولم يجز حيث لم يجز وقد يذكر في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست أفهمه أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى وأما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل انبعاث الحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له في أينه الطبيعي فهذا الشوق أيضا بعيد عنه ولقد كان يجوز أن يكون للهيولى مشتاقة إلى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال في صورة قارنتها أو فقدان القناعة بما يحصل من الصور المكملة إياها نوعا وكان لها أن تتحرك بنفسها إلى اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الأين إن كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فيعمل في نقضها ورفضها فإن حصول هذه الصورة لها إن كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب أن لا تشتاق إليها وإن كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا أمرا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز أيضا أن يكون غير قنعة بما يحصل لها مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإن هذا محال وربما ظن أنه تشتاق إليه الأشياء في النفسانيات وأما الأشياء في التسخيري فإنما يكون إلى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصورة وإنما تأتيها الصورة الطارئة من سبب يبطل صورتها الموجودة لا أنها تكتسبها بحركتها ولو كان يجعل هذا الشوق إلى الصور المقومة التي هي كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها إلى الصورة المقومة فمن هذه الأشياء يعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما مما تستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة الطبيعية التي فيها لها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض في السفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وكان أن يرجع ذلك الشوق إلى الصورة الفاعلة وأما هذا على الإطلاق فلست أفهمه

الفصل الثالث في كيفية كون هذه المبادئ مشتركة

لما كان نظرنا هذا إنما هو في المبادئ المشتركة فيحق علينا أن ننظر في هذه المبادئ الثلاثة المشتركة أنها على أي نحو من النحوين المذكورين تكون مشتركة لكنه سيظهر لنا أن الأجسام منها ما هي قابلة للكون والفساد أي منها ما هو ليس بها تستجد صورة وتخلي صورة ومنها ما هي ليست قابلة للكون والفساد بل وجودها بالإبداع فإذا كان كذلك لم يكن لها هيولى مشتركة على النحو الأول من النحوين المذكورين فإنه لا يكون هيولى واحدة تارة تقبل صورة الكائنات الفاسدة وتارة تقبل صورة ما لا يفسد طباعه ولا له كون هيولاني فإن ذلك مستحيل بل ربما جاز أن يكون الهيولى المشتركة لمثل الأجسام الكائنة الفاسدة التي تفسد بعضها إلى بعض ويكون بعضها من بعض كما سنبين من حال الأربعة التي تسمى أسطقسات إلا أن يجعل الجسم

الموضوع التي لصورة ما لا يفسد الموضوع بصورة ما يفسد طبيعته والحدّ في نفسها صالحة لقبول كل صورة الا ان ما لا
يفسد قد عرض ان قارنته الصورة التي لا ضد لها فيكون السبب في انها لا يكون ولا يفسد من جهة صورة المانعة لمادتها
عما في طباعها الا من جهة المادة المطاوعة فان كان كذلك وعسى ان يكون كذلك على ما سيتضح بعد فيكون ثم هيولى
مشتركة بهذا الوجه فالهيولى المشتركة بهذا الوجه سواء كانت مشتركة للطبيعيات كلها او للكائنات الفاسدة فانها متعلقة
الحصول بالابداع وليست يكون من شيء او يفسد الى شيء والا كانت تحتاج الى هيولى اخرى فيكون تلك متقدمة عليها او
مشتركة واما هل للطبيعيات مبدأ صوري مشترك بالنحو الاول فليس يوجد لها من الصور ما يتوهم انه ذلك الا الجسمية فان
كان العنصر في الاجسام في الكون والفساد انما يكون فيما وراء الصورة الجسمية حتى يكون مثلا الصورة الجسمية التي في الماء
اذا استحال هواء باقية بعينها في الماء فيكون للاجسام مبدأ صوري على هذه الصفة مشترك لها بالعدد ووجد لها ايضا مبادي
صورية يختص كل واحد منها واحد منها فان كان الامر ليس كذلك بل اذا فسد المائية فسد الجسمية التي كانت لها وكانت في
المائية وحدثت جسمية اخرى مخالفة بالعدد موافقة في النوع فلا يكون للاجسام مثل هذا المبدأ الصوري المشترك و
سيظهر لك الحق من الامرين في موضعه ولو كان للاجسام مبدأ صوري بهذه الصفة او لطبقة من الاجسام او لجسم واحد
صورة لا يفارق لكان ذلك المبدأ الصوري تدوم الاقتران بالهيولى ولم يكن مما يكون ويفسد بل يتعلق ايضا بالابداع
واما العدمي فواضح من حاله انه لا يجوز ان يكون من جملته عدم مشترك بهذا النحو الاول لان هذا العدم هو عدم شيء من شأنه
ان يكون فاذا كان من شانه ان يكون لم يبعد ان يكون فحينئذ لا يبقى هذا العدم فح لا يكون مشتركا واما المشترك على النحو
الآخر من المعنيين فان المبادي الثلثة توجد مشتركة للكائنات والمتغيرات اذ يشترك كلها في ان لكل منها هيولى وصورة
وعدما وهذا المشترك يعم انه لا يكون ولا يفسد على نحو ما يقال للكليات انها لا يكون ولا يفسد وقد يقال للكليات انها
لا تكون ولا تفسد على وجهين فيعني باحد الوجهين ان الكلي لا يكون ولا يفسد اي انه لا يكون وقت في العالم اولا وقت
وجد فيه اول شخص او عدة او ابدا اشخاص يحمل عليها ذلك الكلي وكان قبله وقت ليس ولا واحد منها موجودا فيه فكذلك في
الفساد ما يقابل هذا فبهذا الوجه من الناس من يقول ان هذه المبادي المشتركة لا يكون ولا يفسد وهم القوم الذين يوجبون
في العالم دائما كونا وفسادا وحركة ما دام العالم موجودا والوجه الثاني ان ينظر الى ماهية الكلي كماهية الانسان فنظر ان الانسان
مثلا من حيث هو انسان يكون ويفسد فيوجد معنى انه يكون ومعنى انه يفسد ليس معنى الانسان من حيث هو انسان فليسا ان
عن ماهية الانسان من حيث هو انسان الا انه امر ملزم ليس داخلا فيه فكذلك في هذه المبادي المشتركة بالنحو الثاني من نحوي الاشتراك
المذكور ونظرنا هيهنا في المبادي من هذه الجهة وليس كلامنا هذا في الجهة الاولى هذا واما اذا قصدنا الى الاعيان الموجودة
منها فمنها هيولى كليا يكون ويفسد كالخشب للسرير والعفص والزاج للحبر والهيولى الاولى التي اشرنا اليها لا يكون ولا تفسد وانما
هي متعلقة الحصول بالابداع واما الصور فبعضها تكون وتفسد هي التي في الكائنة الفاسدة وبعضها لا تكون ولا تفسد وهي
التي في المبدعات وقد يقال لها انها لا تكون ولا تفسد بمعنى آخر فانه ربما قيل للصور التي من الكائنات الفاسدة انها لا يكون
ولا يفسد بمعنى انها غير مركبة من هيولى وصورة حتى يكون ويفسد اذ يراد بالكون ح حصول صورة لموضوع ويكون الكائن نحو ما
وبالفساد ما يقابله واما العدم فاذا كان كونه ان كان له كون هو حصول بعد ما لم يكن وكان حصوله ووجوده ليس وجوده له
ذاتا وحاصلة بنفسها بل كان وجوده بالعرض لانه عدم شيء معين في شيء معين هو الذي منه فهو منه يكون له نحو من الكون
ايضا بالعرض ومن الفساد بالعرض فكونه هو ان يفسد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة

فلا يكون

فلا يكون ح العدم الذي بهذه الصفة موجودا ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة
لكن ليس قوام الصورة ووجودها هو بالقياس اليه بل ذلك يعرض له باعتبار ما وقوام هذا العدم ووجوده هو بنفس القياس
الى هذه الصورة فكان عدم العدم لاعتبار ما بالعرض المحوج من الاعتبارات الاضافية التي ربما عرضت للشيء الى غير نهاية
والقوة على العدم هي بهذه المنزلة لان القوة الحقيقية هي بالقياس الى الفعل الذي هو استكمال ولا استكمال بالعدم ولا فعل
حقيقيا له ويجب ان يعلم ايضا ان هذه المبادي الثلثة المشتركة على اي نحو يكون مشتركا منها بالقياس الى ما تحتها وكل واحد
منها فيه يكون المشتركة فانه يعظم علينا ما يقولونه من ان اسم كل واحد منها مشترك فانه ان كان كذلك فيكون معنى
مقصودا على ان يوجد للمبادي الكثيرة ثلثة اسماء يعم كل اسم منها طائفة من المبادي ويجري الاسماء الثلثة على الجميع فان
هذا قد كان يمكن ان يكونوا لهم فيه بان يصطلح فيما بيننا على اسماء ويتواطأ عليها ولو فعلنا ذلك او لم نفعله بل قبلنا
ما فعلوه لم يكن في ايدينا الا الاسماء ثلثة وما كان يحصل لنا من معنى المبادي شيء البتة وبئس ما فعل من رضي بهذا النفس
وليس يمكننا ايضا ان نقول ان كل واحد منها يدل على ما يشمله بالتواطؤ الصرف فكيف وقد وقع تحت كل واحد منها
اصناف شتى من مقولات شتى يختلف في معنى المبدئية بالتقديم والتأخير ومعنى الاولى والاخرى بل يجب ان يكون دلالتها
دلالة التشكيك كدلالة الوجود والمبدأ والوحدة وقد عرفنا الفرق بين المشكك وبين المتفق وبين المتواطئ في المنطق
فللجميع ما يعم انه هيولى طبيعة تشترك في معنى انها امر من شانه ان يحصل له امر آخر في ذاته بعد ان لم يكن له وهو الذي يكون
منه الشيء وهو فيه لا بالعرض فربما كان هو بسيطا وربما كان مركبا بعد البسيط كالخشب للسرير وربما كان الحاصل
له صورة جوهرية او هيئة عرضية وجميع ما يبقى له انه صورة فهو الهيئة الحاصلة الذي لمثل هذا الامر المذكور الذي يحصل
منها امر من الامور بهذا النحو من التركيب وجميع ما يقع له عدم فهو لا وجود مثل هذا الشيء الذي سميناه صورة فيما من شانه
ان يحصل له وجميع نظرنا في الصورة هيهنا واعتبارنا مبدئيتها مصروف الى كونه مبدأ ما بانه احد جزئي الكائن لا انه فاعل
وان جاز ان يكون صورة فاعلا وقد كنا بينا ان الطبيعي لا يشتغل بالمبدأ الفاعلي المشترك للطبيعيات التي بعد واذ قد
فرغنا من المبادي التي هي احرى بان يسمى مبادي المقومة للكائن او للجسم الطبيعي فيجب ان نشتغل بالمبادي التي هي اولى بان يسمى
عللا ولنعرف منها المبدأ الفاعلي المشترك للطبيعيات وهو الطبيعة

الفصل الرابع في تعقيب ما قاله برمانيدس ومالبوس في امر مبادي الوجود

واذ قد بلغنا هذا المبلغ فقد سالنا بعض اصحابنا
ان نتكلم على المذاهب المستفسدة التي للقدماء في مبادي الطبيعيات قبل الكلام في الطبيعة وتلك المذاهب مثل المنسوب
الى مالبوس وبرمانيدس ان الموجود واحد غير متحرك ثم يقول مالبسوس انه غير متناه ويقول برمانيدس انه متناه ومثل
مذهب من قال انه واحد غير متناه قابل للحركة اما ماء او هواء او غير ذلك ومذهب من جعل المبادي غير متناهية العدد
واما اجزاء لا تتجزى مبثوثة في الخلاء واما اجساما متشابهة لما يكون عنها مائية وهوائية وغير ذلك تخالطت كلها
وسائر المذاهب المذكورة في كتب المشائين وان نتكلم على النحو الذي نقضوا به مذاهبهم فنقول ان مذهب مالبسوس
وبرمانيدس ما غير محصلين له ولا يمكننا ان نقف على غرضهما فيه ولا نظنهما يبلغان من السخف والغباوة المبلغ الذي
يدل عليه ظاهر كلاميهما فلهما كلام ايضا في الطبيعيات وعلى كثرة المبادي لها مثل قول برمانيدس بالارض والنار وعلى
تركيب الكائنات منهما فيكون وشبكا ان يكون اشارتهما الى الموجود هي الى الموجود الواجب الوجود الذي هو بالحقيقة موجود
كما نعلم في موضعه وانه غير متناه ولا متحرك وانه غير متناهي القوة او انه متناه على معنى انه غاية ينتهي اليها كل شيء و

الذي ينتهي

ينتهى اليه كل شىء يتخيل انه متناه من حيث انه ينتهى اليه ويشبه ان يكون غرضهما شيئا آخر وهو ان طبيعة الموجود بما هى طبيعة الموجود معنى واحد بالحد والرسم وان سائر الماهيات غير نفس طبيعة الوجود وكانها اشياء يعرض لها الوجود ويلزمها كالانسانية فان الانسانية ماهية وليست نفس الوجود ولا الوجود جزء لها بل الوجود خارج عن حدها لاحق لماهيتها كما بينا فى مواضع اخرى عارض لها فيشبه ان يكون من قال انه متناه عنى انه محدد فى نفسه ليس طبائع ذاهبة فى الكثرة ومن قال انه غير متناه عنى انه يعرض لاشياء غير متناهية وليس يخفى عليك بما تعلمه فى مواضع اخرى ان الانسان بما هو انسان ليس هو الموجود بما هو موجود بل معنى خارج عنه وكذلك حال كل واحد من الامور الداخلة فى المقولات بل كل شىء منها موضوع للموجود ويلزمه الوجود فان لم يذهبا الى هذا وكابرا فليس يمكننى ان اناقضهما وذلك لان القياس الذى يناقض به مذهبهما يكون لا محالة مؤلفا من مقدمات ويجب ان يكون تلك المقدمات اما فى انفسها اظهر من النتيجة ولا اجد شيئا يكون اظهر من هذه النتيجة او يكون مسلما عند الخصم وليس يمكننى ان اعرف ان اى تلك المقدمات يسلمها هذان فانهما ان جوزا ارتكاب هذا المحال فما يؤمننى اقدامهما على انكار كل مقدمة من المقدمات المستعملة فى القياس عليهما بل على انى اجد كثيرا من المقدمات التى يناقضها اخفى من النتيجة التى يراد منها مثل ما يقال انه ان كان الموجود جوهرا فقط فلا يكون متناهيا ولا غير متناه لان هذين عارضان للكم والكم عارض للجوهر فيكون ثم جوهر موجود وكم موجود فيكون الموجود فوق اثنين كم وجوهر وانت اذا تاملت وجدت التناهى وغير التناهى مما يكفى فى تحقق وجوده ان يكون يوجد كما متصلا وهو المقدار المشاهد وبنا حاجة شديدة الى ان نبين ان المقدار المشاهد قائم فى مادة وموضوع وانه ليس موجودا الا فى موضوع فان هذا ليس بيّن فى نفسه بل يحتاج فى ابانته الى تكلف نعتد به فكيف يؤخذ هذا مقدمة فى انتاج ما هو بيّن بنفسه وكذلك ما قالوا من ان المحدود منجز باجزاء حده وغير ذلك واما سائر القوم فلنترك اشتغالنا بمناقضتهم فى هذا الموضع الى فساد مذاهبهم ثم لنا فى مستقبل ما نكتبه كلام يوقف منه على جلية الحال فى مذاهبهم وقوفا شافيا ونقول الآن اما القائلون منهم بان المبدأ واحد فيتوجه اليهم النقض من وجهين احدهما من جهة انهم قالوا المبدأ واحد والثانى من جهة انهم قالوا ان ذلك المبدأ هو ماء او هواء فاما النقض عليهم من جهة ان ذلك المبدأ هو ماء او هواء فالاخلق به الموضع الذى نتكلم فيه على مبادى الكائنات الفاسدات لا على المبادى العامة فانهم وضعوا ذلك المبدأ مبدأ للكائنات والفاسدات ايضا واما الدلالة على فساد قولهم ان المبدأ واحد فهو ان مذهبهم يجعل الامور كلها متفقة فى الجوهر مختلفة فى الاعراض ويبطلون مخالفة الاجسام بالفصول المنوعة وسيتضح لنا ان الاجسام تختلف بالفصول المنوعة واما القائلون بان المبادى التى تتكون عنه هذه الكائنات غير متناهية فقد اعترفوا انهم لا علم لهم بالكائنات اذ مباديها غير متناهية فلا يحاط بها علما فلا يحاط بما يتكون عنها فاذا لا سبيل الى معرفة الكائنات فكيف يعلمون ايضا ان مباديها غير متناهية واما مناقضتهم من جهة تخصيصهم تلك الانواع الغير المتناهية بانها اجزاء لا تتجزى مبثوثة فى الخلاء او موضوعة فى الخليط فالاحرى ان نشتغل به حيث ننظر فى مبادى الكائنات الفاسدات ايضا واذ بلغنا هذا المبلغ فلنختم هذا الفصل وهذا الفصل داخل فى كتابنا بالعرض فمن شاء ان يثبته اثبته ومن شاء ان لا يثبته لا يثبته

الفصل الخامس فى تعريف الطبيعة

فنقول انه قد تصدر عن الاجسام التى قبلنا افعال وحركات فنجد بعضها صادرة عن اسباب خارجة عنها توجب فيها تلك الافعال والحركات مثل تسخن الماء وصعود الحجر ونجد بعضها يصدر عنها افعال وحركات صدورا عن انفسها من غير ان نسند صدورها عنها الى سبب غريب كانا

اذا اسخناه ثم خليناه عنه يبرد بطباعه والحجر اذا اصعدناه ثم خليناه عنه يهبط بطباعه وعسى ان يكون ظننا بالبذور فى استحالتها نباتا والنطف فى تكونها حيوانا قريبا من هذا الظن ونجد ايضا الحيوانات تتصرف فى انواع حركاتها بارادتها ولا نرى ان قاسرا لها من خارج يجبرها تلك التصاريف فيرتسم فى انفسنا تخيل ان تلك الحركات وبالجملة الانفعالات الصادرة عن الاجسام قد يكون لسبب خارج غريب وقد يكون عن ذاتها لا من خارج ثم الذى يكون عن ذاتها لا من خارج فنحن فى اول النظر نجوز ان يكون بعضه دائما على طريقة واحدة لا ينحرف عنها ويكون بعضه متفنن الطرائق مختلف الوجوه ومع ذلك فنجوز ان يكون كل واحد من الوجهين صادرا بارادة وصادرا لا عن ارادة بل كصدور الرض عن الحجر الساقط والاحراق عن النار المشتعلة فهذا ما يرتسم فى انفسنا ثم ما يلبث بنا ان يكون هذه الاجسام التى لا نجد لها محركات من خارج انما تتحرك وتنفعل عن مبدأ محرك من خارج لا ندركه ولا نصل اليه بل عسى ان يكون مفارقا غير محسوس او عسى ان يكون محسوس الذات غير محسوس التاثير اى غير محسوس النسبة التى بينه وبين المنفعل عنه الدالة على انها موجبة له لكن لم يرى المغناطيس يجذب الحديد حسا او لم يعرف عقلا انه جاذب للحديد اذ ذلك كالمتعذر اذا كر وطلب العقل فاذا راى الحديد يتحرك اليه لم يبعد ان يظن انه متحرك اليه عن ذاته على انه من الظاهر ان المحرك لا يصح ان يكون جسما بما هو جسم وانما يحرك بقوة فيه لكنا نضع وضعا يتسلمه الطبيعى ويبرهن عليه الالهى ان الاجسام المتحركة بهذه الحركات انما تتحرك عن قوى فيها هى مبادى حركاتها وافعالها فمنها قوة تحرك وتغير ويصدر عنها الفعل على نهج واحد من غير ارادة وقوة كذلك مع ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل من غير ارادة وقوة متفننة التحريك والفعل مع ارادة وكذلك القسمة فى جانب السكون فالاول من الاقسام كما للحجر فى هبوطه ووقوفه فى الوسط ويسمى طبيعة والثانى كما للشمس فى دورها عند محصلى الفلاسفة ويسمى نفسا فلكية والثالث كما للنبات فى تكونه ونشوه ووقوفه فانها متحركة لا بالارادة حركات الى جهات شتى تفريعا وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا ويسمى نفسا نباتية والرابع كما للحيوان ويسمى نفسا حيوانية وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة يصدر عنها فعلها بلا ارادة فتسمى النفس النباتية طبيعة وربما قيل لكل ما يصدر عنه فعل بلا روية واختيار حتى يكون العنكبوت انما يفعل بالطباع وكذلك ما يشبهها من الحيوانات لكن الطبيعة التى هى للاجسام الطبيعية طبيعية والتى نريد ان نفحص عنها ههنا هى الطبيعة بالمعنى الاول وما اعجب ما قيل ان الباحث عن اثباتها من حقه ان يهزأ به واظن ان المراد بذلك ان الباحث عن اثباتها وهو فى العلم الطبيعى يجب ان يهزأ به اذ يريد ان يبرهن من الصناعة نفسها على مباديها واما ان لم يرد هذا او تاويلا آخر مناسبا لهذا بل اراد ان وجود هذه القوة بيّن بنفسه فهو مما لا اصغى اليه ولا اقول به وكيف وقد يلزمنا كلفة شاقة ان نثبت ان لكل متحرك محركا وقد نحتشم ذلك مفيدنا هذه الاداة ومتجشما التعبد به فكيف يستهزئ بمن يروم حجة على اثبات محرك لها فضلا عن ان يسلم محركا ويجعله خارجا الا ان الحق هو ان القول بوجود الطبيعة مبدأ للعلم الطبيعى وليس على الطبيعى ان يتكلم من ينكرها وانما اثباتها على صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعى تحقيق ماهيتها وقد حد الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ليس على انها يجب فى كل شىء ان يكون مبدأ للحركة والسكون معا بل على انها مبدأ الكلام امر ذاتى يكون للشىء من الحركة ان كانت والسكون ان كان ثم مد البعض من ورد من بعد يستنقص هذا الرسم ويوخى ان يزيد عليه زيادة فقال ان هذا انما يدل على فعل الطبيعة لا على جوهرها فانه انما يدل على نسبتها الى ما يصدر عنها ويجب ان يزاد فى حدها ان الطبيعة قوة سارية فى الاجسام تفيد الصورة والخلقة هى مبدأ

٢ الصعد

لكذا وكذا ونحن مستدلون بأنه معنى الرسم المأخوذ عن الامام الأول ثم نقبل على كفاية هذا المتكلف لزيادة
كلفته موضحين ان ما فعله ردئ فاسد غير محتاج اليه الا الى بدله فنقول ان معنى قولنا مبدأ للحركة اى مبدأ فاعلي
يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك ومعنى قولنا اولا اى قريبا لا واسطة بينه وبين التحريك فنسلى ان يكون
النفس مبدأ لبعض حركات الأجسام التي هي فيها ولكن بواسطة وقد ظن قوم ان النفس يفعل حركة الانتقال بتوسط
الطبيعة ولا ادري الطبيعة يستحيل محركة للأعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس فلو استحالت الطبيعة كذلك
لما حدث الأعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فان عنى بذلك
ان النفس يحدث ميلا او بالميل يتحرك فالطبيعة يفعل ذلك ايضا على ما سيتضح لك وكان مثل هذا الميل ليس هو
محرك بل مرتبة يحرك المحرك فان كان للنفس متوسط في التحريك فذلك في غير التحريكات المكانية بل في تحريك
الكون والأنماء واذا اريد ان لا يكون هذا الحد عاما لكل تحريك دخل فيه الاول فان النفس قد يكون في المتحرك و
يحرك ما هي فيه تحريكها الانماء والاحالة ولكن لا اولا بل باستخدام الطبايع والكيفيات ويتبين هذا لك بعد وفي
ما هو فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقاسرات واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك
والأخر بالقياس الى المتحرك ووجه حمله على الوجه الأول ان الطبيعة تحرك لذاتها حين ما يكون بحال تحريك لا عن
تسخير قاسر ويستحيل ان لا تحرك ان لم يكن مانع حركة مباينة للحركة وحمله على الوجه الثاني ان الطبيعة تحرك ما تحرك
عن ذاته لا عن خارج وقوله لا بالعرض فقد حمل ايضا على وجهين احدهما بالقياس الى الطبيعة والأخر بالقياس الى المتحرك
ووجه حمله بالقياس الى الطبيعة ان الطبيعة مبدأ لما كان حركته حركة بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض مثل حركة
الساكن في السفينة بحركة السفينة والوجه الأخر انه اذا حركت الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بالعرض لان تحريكه بالذات
للنحاس لا للصنم فليس الصنم من حيث هو صنم متحركة بالطبيعة كالحجر ولذلك لا يكون الطب طبيعة اذا عالج الطبيب
نفسه وحرك الطب ما هو فيه لانه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فان الطبيب اذا عالج نفسه فبرئ لم يكن برؤه
لانه طبيب بل لانه متعالج فانه من حيث هو متعالج شيء ومن حيث هو معالج شيء وذلك لانه من حيث هو معالج صانع للغذا
عالم به ومن حيث هو متعالج قابل للعلاج مريض فاما الزيادة التي راى بعض اللاحقين بالأوايل ان يزيدها فقد فعل
باطلا فان القوة التي جعلها كالجنس في رسم الطبيعة هي القوة الفاعلية واذا احدث حدثنا بانها مبدأ الحركة من اخر
في اخر لانه اخر وليس معنى القوة الا مبدأ التحريك يكون من الشيء وليس معنى السريان الا الكون في الشيء وليس معنى التخليق
والتشكيل الا داخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الخلق والأشكال الا داخلا في التسكين ولو كان هذا الرجل
ان الطبيعة هي مبدأ موجود في الأجسام لتحريكها الى كمالاتها وتسكينها عليها هو مبدأ اول لحركة ما هو فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض لم يكن الا مكررا لاشياء كثيرة من غير حاجة اليها فكذلك اذا اورد مدلا طابقه من كلامه لفظا مفردا
مواطيا لتلك الطابقة فيكون قد كرر اشياء كثيرة وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المتدارك تخلل هذا الرسم لو عمم
فتجيب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضاف الى شيء وما فعل فان المفهوم من القوة هو مبدأ التحريك والتسكين
والقوة لا ترسم الا من جهة النسبة الاضافية فلا يكون ما ظنه حقا مع انه قد هرب من ذلك بايراد القوة فما عمله
الرجل باطل فاسد ثم معنى قول الحاد الأول انه مبدأ للحركة والسكون ليس يعني بالمبدأ الذي للحركة المكانية في
المبدأ الذي للحركة في الكيف بل كل مبدأ لأي حركة كانت بالذات فهو طبيعة كالمبدأ للحركة التي في الكم والتي في الكيف

والتي في المكان

والتي في المكان وفي غير ذلك ان كانت حركة وسيتضح لك بعد اصناف الحركات فاما كونه مبدأ للحركة في الكم فهو حال
الطبيعة الموجبة لزيادة تخلخل وانبساط في الحجم او تكاثف وانقباض في الحجم فان هذا تحريك عن كمية الى كمية وان شئت ان
تجعل النمو بالطبيعة ويطلق اسم الطبيعة على ذلك وتأخذ الطبيعة على احد المعاني المذكورة فافعل واما كونه مبدأ الحركة
في الكيف فمثل حال طبيعة الماء اذا عرض للماء ان استفاد كيفية غريبة لم يكن مقتضى طبيعته ككون البرودة مقتضى
طبيعته فان العايق اذا زال ردته طبيعته الى كيفيته واحالته اليها وحفظته عليها وكذلك الأبدان اذا استحال مزاجها
وقويت طبيعتها ردتها الى المزاج الموافق واما في المكان فظاهر وهو مثل حال طبيعة الحجر اذا حركته الى اسفل وطبيعة
النار اذا حركت النار الى فوق واما كونه مبدأ للحركة في الجواهر فمثل حال الطبيعة التي تحرك الى الصورة معدة بأصل الكم
والكيف على ما نعلم وانما حصول الصورة فعسى ان لا يكون الطبيعة معيدا اياها بل يكون مهيئة لها ويستفاد من موضع اخر
والأولى ان نعلم هذا من صناعة اخرى فهذا هو حد الطبيعة التي هي كالجنس ونعطي كل واحد من الطبايع التي تحتها

معناها **الفصل السادس في نسبة الطبيعة الى المادة والصورة والحركة** ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة
واعراضا وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته
هي ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته والاعراض هي الأمور التي اذا تصورت مادته بصورته
وتمت لزمته او عرضت له من خارج وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما في البسائط فان
الطبيعة هي الصورة بعينها فان طبيعة الماء هي بعينها الماهية التي بها الماء هو ما هو لكنها انما يكون طبيعة باعتبار
وصورة باعتبار فاذا قيست الى تقويمها لنوع الماء وان لم يلتفت الى ما يصدر عنها من الآثار والحركات سميت صورة
فصورة الماء مثلا هو قوة اقامت هيولى الماء نوعا هو الماء وتلك غير محسوسة وعنها تصدر الآثار المحسوسة من البرودة
المحسوسة والثقل الذي هو الميل بالفعل الذي لا يكون للجسم وهو في حيزه الطبيعي فيكون فعلها مثلا في جوهر الماء اما
بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المشكل له فالرطوبة واما بالقياس الى مكانه الغريب فالتحريك
واما بالقياس الى مكانه المناسب فالتسكين وهذه البرودة والرطوبة اعراض يلزم هذه الطبيعة اذا لم يكن هناك عايق و
ليس كل الأعراض يتبع الصورة في الجسم بل ربما كانت الصورة معدة للمادة لان تنفعل عن سبب خارج يعرض كما تعد
لقبول الأعراض الصناعية ولكثير من الأعراض الطبيعية واما في الأجسام المركبة فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون
كنه الصورة فان الأجسام المركبة لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كان لا بد لها في ان يكون
هي ما هي من تلك القوى فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها يجتمع من عدة معان فيتحد كالانسانية فانها
يتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطقية واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطت
الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالأولى بان يبين في الفلسفة الأولى اللهم الا ان يعني
بالطبيعة لا هذا الذي حددناه بل كل ما يصدر عنه افاعيل الشيء على اي نحو كان على الشرط المشروط في الطبيعة او لم
يكن فعسى ان يكون طبيعة كل شيء صورته ولكن غرضنا هاهنا في اطلاق اسم الطبيعة هو ما حددناه ومن هذه الأعراض
ما يعرض من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء وقد يتبع بعضها المادة كالسواد في الزنجي واثار القروح و
انتصاب القامة وقد يتبع بعضها الصورة كالذكاء والفرح وغير ذلك في الناس وقوة الضحك فان هذه وان لم يكن بد
في وجودها من ان يكون مادة موجودة فان منبعها من الصورة ومبدأها منها وسنجد اعراضا يلزم الصورة وتنبعث عنها

او يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج الى مشاركة المادة فهو ذلك اذ تحقق لك علم النفس وقد يكون اعراض مشتركة تنبعث
من الجهتين جميعا كالنوم واليقظة وان كان قد يكون بعضها اقرب الى الصورة مثل اليقظة وبعضها اقرب الى المادة
مثل النوم والاعراض اللاحقة من جهة المادة قد تبقى بعد الصورة كالندب في القروح وسواد الحبشي اذا مات فالطبيعة
الحقيقية هي التي اومأنا اليها والفرق بين الصورة وبينها ما اشرنا اليه والفرق بين الحركة وبينها اظهر بكثير لكن لفظ
لفظ الطبيعة قد يستعمل على معان كثيرة واحق ما يذكر منها هو ثلثة منها فيقال طبيعة للمبدأ الذي ذكرنا ويقال طبيعة لما يتقوم
به جوهر كل شيء ان يختلف فيها بحسب اختلاف المذاهب والآراء فمن رأى ان يجعل الجزء الاخس من كل جوهر بان يقومه
هو عنصره وهيولاه قال ان طبيعة كل شيء عنصره ومن رأى ان يجعل الصورة احرى بذلك جعلها طبيعة الشيء وعسى
ان يكون في هذا البحث قوم ظنوا ان الحركة هي المبدأ الاول لا فادة الجوهر قواما لها فجعلوها طبيعة كل شيء ومن
جعل طبيعة كل شيء صورته جعلها في البسائط ماهيتها البسيطة وفي المركبات المزاج وستعلم بعد ان المزاج ما هو
ونرشدك الان اليه يسيرا فنقول ان المزاج كيفية تحصل من تفاعل كيفيات متضادة في اجسام متجاورة وقد كان
الاقدمون من الاوائل شديدي الشعف بتفضيل المادة والقول بها وتصييرها طبيعة ومنهم انطيفون الذي يذكره
المعلم الاول ويحكى عنه انه اصر على ان المادة هي الطبيعة وانها هي المقومة للجواهر ويقول لو كانت الصورة هي الطبيعة
في الشيء لكان السرير اذا عفن وصار بحيث يفرع غصنا وينبت فرع سريرا وليس كذلك بل يرجع الى طبيعة الخشب
وينبت خشبا كان هذا الرجل رأى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير وكانه لم يفرق
بين الصورة الصناعية وبين الطبيعة بل لم يفرق بين العارض وبين الصورة ولم يعرف ان مقوم الشيء يجب ان لا يكون
منه بد عند وجود الشيء ليس انه الذي لا بد منه عند عدم الشيء ويكون ثابتا عند عدم الشيء وما يعنينا ان يكون الشيء
ثابتا في الاحوال وجوده لا يكفي في ان يحصل الشيء بالفعل مثل هذا الذي هو الهيولى التي لا تفيد وجود الشيء بالفعل
بل انما يفيد قوة وجوده بل الصورة هي التي تجعله بالفعل الا ترى ان الخشب واللبن اذا وجد كان للبيت كون بالقوة
ولكن كونه بالفعل مستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورته لا في المادة لا يستغني عنها وهذا الرجل ذهب عليه
ان الخشبية صورة وانها عند الانبات محفوظة وان كان الذي ههنا مراعاة شرائط طبيعة هو ان يكون مفيدا للشيء
جوهرية فالصورة اولى بذلك ولما كانت الاجسام البسيطة هي ما هي بالفعل بصورها ولم يكن هي ما هي بموادها لانه
لما اختلفت فتبين ان الطبيعة ليست هي المادة وانما هي الصورة في البسائط وانها في انفسها صورة من الصور ليست مادة
من المواد واما في المركبات فغير خاف عليك ان الطبيعة المحدودة وحدها لا يعطي ماهيتها بل هي مع زوائد الا ان تسمى صورتها
الكاملة طبيعة على سبيل الترادف فيكون الطبيعة يقال ح على هذا وعلى الاول بالاشتراك واما الحركة فهي ابعد
من ان يكون طبيعة للاشياء فانها كما تتضح طارئة في حالة النقص وغريبة من الجوهر

الفصل السابع

في الفاظ مشتقة من الطبيعة وبيان احكامها وههنا الفاظ يستعمل فيقال الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما
بالطبيعة وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعي وما للطبيعة قد عرفتها واما الطبيعي فهو كل منسوب الى الطبيعة والمنسوب الى
الطبيعة هو اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة والذي فيه الطبيعة فالمنسوب بالطبيعة او الذي الطبيعة كالجزء منه صورته
واما عن الطبيعة فالاثار والحركات وما يجانس ذلك من الزمان والمكان وغيره كالجهات واما ما له الطبيعة وهو الذي في نفسه
مثل هذا المبدأ وهو الجسم المتحرك بطباعه والساكن بطباعه اما ما بالطبيعة فهو كل ما وجوده بالفعل من الطبيعة او قوله

الفعل

بالفعل من الطبيعة او قوله بالفعل عن الطبيعة بالوجود الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجود الثاني كالانواع الطبيعية
واما ما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة كيفما كان كان على مشاكلة القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لا كما لها كالاعراض
اللازمة والحادثة واما ما يجري مجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكونات التي توجبها الطبيعة بنفسها اذا لم تكن خارجة
عن مقتضيها والخارج عن مقتضاها ربما كان بسبب غريب وربما كان عنها نفسها لسبب فاعلها وهو المادة فان الرأس
المستطيل والاصبع الزائدة ليسا جاريين مجرى الطبيعي ولكنهما بالطبع وما بالطبيعة اذ سببهما الطبيعة ولكن ليس لنفسها
بل لعارض وهو كون المادة بحال في كيفيتها او كميتها تقبل ذلك والطبيعة يقال على وجه جزئي ويقال على وجه كلي
فالتي يقال على وجه جزئي هي الطبيعة الخاصة بشخص شخص والطبيعة التي يقال على وجه كلي فربما كانت كلية بحسب نوع
وربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لهما في الاعيان ذوات قائمة الا في التصور بل لا وجود الا للجزئي اما هما
فهو ما تفعله من مبدأ يقتضي التدبير الواجب في استحفاظ نوع نوع والثاني ما تفعله من مبدأ يقتضي التدبير الواجب
في استحفاظ الكل على نظامه وقد ظن بعضهم ان كل واحد منهما قوة موجودة اما الاولى فسارية في اشخاص النوع واما
الاخرى فسارية في الكل وظن بعضهم ان كل واحد منهما في ذاته وفيضانه عن المبدأ الاول واحد فينقسم بانقسام
الكل ويختلف في القوابل وليس من هذا شيء يجب ان يصغى اليه فانه لا وجود الا للقوى المختلفة التي في القوابل ولم
يكن البتة متحدة ثم انقسمت نعم لها نسبة الى شيء واحد والنسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتي
عن الاشياء ولا يقوم المنسوبات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدأ الاول فانه من المحال ان
يكون في ذاته شيء غريب غير ذاته كما تعلم بعد ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه فيض لكنه بعد لم يصل ولا له
وجود في الاشياء متحدا بلا اختلاف بل طبيعة كل شيء شيء آخر بالنوع او بالعدد ولا ايضا ما يمثلونه من شروق الشمس
كذلك فان الشمس لا ينفصل عنها شيء يقوم واحدا لا جسم ولا عرض بل انما يحدث شعاعها في القابل ويحدث في كل
قابل بالعدد آخر وليس لذلك الشعاع وجود في غير القابل ولا هو شيء من جملة شعاع جوهر الشمس قد انحدر منه الى القوابل
نفسها نعم لو لم يختلف القابل وكان واحدا لكان الاثر واحدا بالجسم ح وسيتبين لك تحقيق هذا كله في غير هذه
الصناعة لكن ان كانت طبيعة كلية من هذا الجنس فلا يكون على انها طبيعة بل على انها امر معقول عند الاوائل والمبادي
التي يفيض منها تدبير الكل او على انها طبيعة جرم اول من اجرام السماء وقوة التي بتوسطها استحفظ النظام ولا يكون البتة
طبيعة واحدة المهية سارية في الاجسام الاخرى فهكذا يجب ان يتصور الطبيعة الكلية والجزئية ثم نعلم ان كثيرا مما هو خارج
عن مجرى الطبيعة الجزئية ليس بخارج عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي
في زيد فهو مقصود في الطبيعة الكلية من وجوه احدها ليتخلص النفس عن البدن للسعادة في السعادة وهي المقصودة ولها خلق البدن
واذا اختلفت فليست لسبب من الطباع بل لسوء الاختيار وليكون لقوم آخرين حالهم في استحقاق الوجود حال هذا الشخص
وجود فانه ان خلد هؤلاء لم يسع للآخرين مكان ولا قوت وفي قوة المادة فضل للآخرين وهم يستحقون مثل هذا الوجود
وليسوا اولى بالعدم الدائم من هؤلاء وبالخلود فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزائدة فهي مقصودة
الطبيعة الكلية التي تقتضي ان يكسى كل مادة ما تستعد لها من الصورة ولا تعطل فاذا فضلت مادة تستحق للصورة
الاصبعية لم تحرم ولم تضيع

الفصل الثامن

في كيفية بحث العلم الطبيعي ومشاركته لعلم آخر ان كانت
مشاركة او اذ قد عرفنا الطبيعة وعرفنا الامور الطبيعية فقد اتضح لك فضل اتضاح ان العلم الطبيعي عن اي الاشياء

بحث ولما كان المقدار المحدود من لوازم هذا الجسم الطبيعي وعوارضه الذاتية اعني الطول والعرض والعمق المشار اليها
وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل ايضا من عوارض الجسم الطبيعي ولما كان المهندس موضوعه المقدار موضوعه
عارض من عوارض الجسم الطبيعي والعوارض التي يبحث عنها هي من عوارض هذا العارض من هذه الجهة يصير الهندسة نسبة
بوجه ما عند العلم الطبيعي لكن للهندسة الصرفة لا تشارك العلم الطبيعي في المسائل واما علم الحساب فهو ابعد من هذه
المشاركة واشد بساطة بل ههنا علوم اخرى تحتها كعلم الاثقال وعلم الموسيقى وعلم الاكر المتحركة وعلم المناظر وعلم
الهيئة وهذه العلوم اقرب مناسبة الى العلم الطبيعي وعلم الاكر المتحركة ابسطها وموضوعه كرة متحركة والحركة شديدة
المناسبة للمقادير لا تصالها وان كانت اتصالها لا لذاتها بل بسبب مسافة او زمان كما نبين نحن من بعد ثم البراهين
الموردة في علم الاكر المتحركة لا تستعمل فيها المقدمات الطبيعية البتة واما علم الموسيقى فموضوعه النغم والازمنة وله مبادي
من علم الطبيعي ومبادي من علم الحساب وكذلك علم الاثقال وعلم المناظر ايضا موضوعه مقادير منسوبة الى وضع ما من البصر
وله مبادي من الطبيعيات ومن الهندسيات وهذه العلوم لا تشارك كلها العلم الطبيعي في المسائل البتة وكلها ينظر في الاشياء التي
لها من حيث هي ذوات كم ومن حيث لها عوارض الكم التي لا يوجب تصور عروضها للكم ان يجعله كما في جسم طبيعي فيه مبدء
حركة وسكون ولا يحتاج الى ذلك واما علم الهيئة فموضوعه اعظم اجزاء موضوع علم الطبيعي ومباديه طبيعية وهندسية
اما الطبيعية فمثل ان حركة الاجرام السماوية يجب ان يكون محفوظة على نظام واحد وما اشبه ذلك مما استعمل منه كثير
في اول المجسطي واما الهندسية فمما لا يخفى ويخالف ساير تلك العلوم في انه يشارك الطبيعي في المسائل ايضا فيكون موضوع
مسائله شيئا من موضوعات مسائل العلم الطبيعي والمحمول فيه ايضا عارض من عوارض الجسم الطبيعي ومحمول في مسائل العلم
الطبيعي مثل ان الارض كرية والسماء كرية وما اشبه ذلك فهذا العلم كانه ممتزج من طبيعي ومن تعليمي فان التعليمي
المحض مجرد لا في مادة البتة وكان هذا موقع لذلك المجرد في مادة معينة لكن المقدمات المبرهن بها على المسائل المشتركة
لصاحب الهيئة والطبيعي مختلفة اما مقدمات التعليمي فرصدية ومناظرية او هندسية واما مقدمات الطبيعي فماخوذة
مما يوجبه طبيعة الجسم الطبيعي وربما خلط الطبيعي فادخل المقدمات التعليمية في براهينه وخلط التعليمي فادخل المقدمات
الطبيعية في براهينه فاذا سمعت الطبيعي يقول لو لم تكن الارض كرية لم يكن فصل الكسوف القمري هلاليا فاعلم انه قد خلط
واذا سمعت التعليمي يقول فاشرف الاجرام له اشرف الاشكال وهو المستدير وان اجزاء الارض تتحرك اليها على الاستقامة
وما اشبه ذلك حدا اليها فاعلم انه قد خلط وانظر كيف يختلف الطبيعي والتعليمي في البرهان على ان جرما ما من البسائط
كري اما التعليمي فيستعمل في بيان ذلك ما يجد عليه حال الكواكب في شروقها وغروبها وارتفاعها عن الافق وانخفاضها
وان ذلك لا يمكن الا ان يكون الارض كرية والطبيعي يقول ان الارض جسم بسيط فشكله الطبيعي الذي يجب عن طبيعته
متشابه يستحيل ان يكون مختلفا فيه فيكون في بعضه زاوية وفي بعضه خط مستقيم او يكون بعضه على ضرب من
الانحناء والاخر على خلافه فيجد الاول قد اتى بدلا بل ماخوذة من مناسبات المقابلات والاوضاع والمحاذيات من
غير ان يكون محتاجة الى ان يكون فيها تعرض بقوة طبيعية موجبة فيها لمعنى ويجد الثاني قد اتى بمقدمات ماخوذة
من مقتضى طبيعة الجسم الطبيعي بما هو طبيعي فالاول يكون قد اعطى الانية ولم يعط العلية والثاني العلية واللمية
والاعداد بما هي اعداد قد يوجد في الموجودات الطبيعية اذ يوجد فيها واحد وواحد اخر وكون كل واحد منهما واحدا ليس
كونه ذاتا من ماء او نار او ارض او شجر او غير ذلك بل الوحدة امر لازم له خارج عن مهيته واعتبارتلك الواحد

من حيث هما

من حيث هما في نحو من انحاء الوجود معا هو صنف الاثنينية في ذلك النحو من الوجود وكذلك في غير ذلك من الاعداد وهذا هو العدد المعدود وقد توجد في الموجودات
الغير الطبيعية التي ستتضح انها انية وقوام ما فليس العدد داخلا في العلم الطبيعي لانه لا هو جزء ولا هو نوع من موضوعه ولا هو عارض خاص به فهو
لا تقتضي تعلقا الا بالطبيعيات ولا بغير الطبيعيات ومعنى التعلق ان يكون وجوده خاصا بما قيل انه متعلق به مقتضيا اياه بل هو مباين لكل واحد منهما
بالقوام وبالحد ويتعلق ان كان ولا بد بالموجود العام فيكون من الامور اللازمة له فطبيعة العدد يصلح ان تعقل مجردة عن المادة اصلا والنظر
فيها من حيث هي طبيعة العدد وما يعرض لها من هذه الجهة نظر مجرد عن المادة ثم قد تعرض لها احوال ينظر فيها الحاسب تلك الاحوال لا تعرض لها الا
وقد وجب تعلقها بالقوام بالمادة وان لم يجب تعليقها بها بالحد ولم تكن مما تخصصها بمادة معينة فيكون النظر في طبيعة العدد من حيث هي كذلك
نظرا رياضيا وان المقادير فانها تشارك المتعلقات بالمادة ومباينها اما مشاركتها للمتعلقات بالمادة فلان المقادير هي المعاني القائمة في المادة
لا محالة واما مباينتها فمن جهة ان تلك الصور الطبيعية ما يظهر من امره في اول الامر انه لا يصلح ان يكون عارضا لكل مادة اتفقت مثل الصورة التي
للماء من حيث هي ماء فانها مستحيلة ان توجد في المادة الحجرية من حيث هي على مزاجها الا كالتدبير الذي يصلح ان يحيل المادتين جميعا واي مادة كانت
الصورة الانسانية وطبيعتها فانها مستحيلة ان توجد في المادة الخشبية وهذا امر لا يلزم الذهن في تحقيقه كثير تكلف بل يقرب تناوله ومنها ما لا
يستحيل في بادي النظر ان يعرض لاي مادة اتفقت مثل البياض والسواد واشياء من هذا الجنس فان الذهن لا يستوحش من حلولها اية مادة اتفقت
لكن العقل والنظر يوجبان من بعد ان طبيعة البياض والسواد غير عارضة الا لمزاج واستعداد مخصوص وان المستعد للتسود بمعنى التلون لا بمعنى
التصبغ ليس بل للبياض الذي بذلك المعنى لا مزاجه غريزته لكنهما وان كان كذلك فلا يتصور ولا واحد منهما في الذهن الا مقارنا
لامر ليس هو هو وذلك الامر هو السطح او المقدار المباين للون في المعقول ثم قد يشارك ايضا هذان القسمان المذكوران في امر وهو ان الذهن
لا يعقل واحدا منهما الا وقد لحقه خاصية نسبة الى امر اخر يقارن ذاته كالموضوع فان الذهن اذا احضر صورة الانسانية لزمه ان يحضر معها
نسبتها الى مادة مخصوصة لا يتخيل الا كذلك والبياض ايضا اذا احضره التصور احضر معه بسطا طاهر فيه ضرورة وابى ان يتصور بياض الا ان
يتصور قد حلوا معلوان البياضية الى القدرية مسببهم بل نسبة شيء الى امر موضوع له ثم المقدار يفارق هذين الصنفين بما يشتركان فيه
اذ الذهن يقبل المقدار على انه مجرد وكيف لا يقبله وهو محتاج الى الاستقصاء في البحث حتى ينكشف له ان المقدار لا توجد الا في مادة
ويفارق هذا القسم بشيء يخصه وهو ان الذهن اذا تكلف نسبة المقدار الى المادة لم يضطر الى ان يعد له مادة مخصوصة ويفارق القسم الثاني
بان الذهن وان لم يضطر في تصور المقدار الى ان يجعل له مادة مخصوصة فالقياس والعقل لا يضطره اليها ايضا اذ الذهن يستغني في نفس تصور
المقدار عن تصوره في المادة والقياس لا يوجب ايضا ان يكون للمقدار اختصاص بمادة نوعية معينة لان المقدار لا يفارق شيئا من المواد فليس
مما يكون خاصا بمادة معينة ومع ذلك فهو مستغن في التوهم والتحديد عن المادة وقد ظن ان البياض والسواد هذا حكمهما ايضا وليس كذلك
فانه لا التصور التخيلي ولا الرسوم ولا الحدود المعطاة لهما تغني عن ذلك اذا حققوا واستقصي وانما يتجردان بمعنى اخر وهو ان المادة ليست جزء قوامهما
كما هي جزء قوام المركبات لكنه جزء حديهما وكثير من الاشياء يكون جزء حد الشيء ولا يكون جزء من قوامه اذا كان حده يتضمن نسبة ما الى
شيء خارج عن وجود الشيء وقد شرح هذا المعنى في كتاب البرهان فصناعة الحساب وصناعة الهندسة صناعتان لا يحتاجان في اثبات منهما
البراهين ان يتعرضا للمادة الطبيعية او ياخذا مقدمات يتعرض للمادة بوجه لكن صناعة الكرة المتحركة واشد منها صناعة الموسيقي
واشد منها صناعة المناظر واشد من ذلك صناعة الهيئة فتاخذ المادة او شيئا من عوارض المادة وذلك لانها يبحث عن احوالها فمن
الضرورة ان ياخذها وذلك لان هذه الصناعات اما ان يبحث عن عدد الشيء او عن مقداره او شكله في شيء والعدد والمقدار والشكل عوارض
لجميع الامور الطبيعية ويعرض مع العدد والمقدار اللواحق الذاتية ايضا بالعدد والمقدار فاذا اريد ان يبحث عما يعرض من احوال العدد
والمقدار في امر من الامور الطبيعية لزم ضرورة ان يلتفت الى ذلك الامر الطبيعي وكان الصناعة الطبيعية صناعة بسيطة
والصناعات التعليمية التي هي حساب صرف وهندسة صرفة صناعة بسيطة وتتولد ما بينهما صنايع موضوعاتها
من صناعة ومحمولات المسائل فيها من صناعة واذا كان بعض العلوم المنسوبة الى الرياضية مما يحوج الذهن الى التفات نحو

المادة

المادة لمناسبة بلينه وبين الطبيعيات فكيف ظنك بالعلم الطبيعي نفسه وما افسد ظن من يظن ان الواجب ان يشتغل في العلم الطبيعي بالصورة ويخلي عن المادة اصلا

الفصل التاسع في تعريف اشد العلل اهتماما للطبيعي

في بحثه وقد رفض بعض الطبيعيين ومنهم المنطقيون مراعاة امر الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت هي تحصيلا فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية لا يضبط ويشبه ان يكون هذه المادة التي وقف عليها هؤلاء ونظرهم هي المادة المتجسمة المنطبعة دون الخسيسة الاولى فكانهم عن الاولى غافلون وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع وقايس بين الصناعة الطبيعية النظرية وبين الصناعة المهنية فقال ان مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد وما عليه من صورة والغواص وكده تحصيل الدرة وما عليه من صورتها والذي يظهر لنا فساد هذا الراي افقاده ايانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية وتوعياتها التي هي صورها ومناقضة صاحبه نفسه فانه ان اقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بالفعل بل كانه امر بالقوة ثم من اي الطريق يسلك الى ادراكه اذ قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا والصور والاعراض هي التي تحدانا الى اثباته فان لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصورة ودام للهيولى صورة مثل صورة المائية او الهوائية او غير ذلك فما خرج عن النظر في الصورة وظنه ان مستنبط الحديد غير مضطر الى مراعاة امر الصورة ظن فاسد فان مستنبط الحديد ليس موضوع صناعته الحديد بل هو غاية في صناعته وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكب عليها بالحفر والتذويب ففعله ذلك هو صورة صناعته ثم تحصيل الحديد غاية صناعته وهو موضوع لصنائع اخرى اربابها لا يعنيهم مضافة الحديد عن النظر فيه باعطائه صورة او عرضا وقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة واستخفوا بالمادة اصلا وقالوا انها انما قصدت في الوجود ليظهر فيها الصورة بآثارها وان المقصود الاول هو الصورة وان من احاط بالصورة علما فقد استغنى عن الالتفات الى المادة الا على سبيل شروع فيما لا يعنيه وهؤلاء ايضا مسرفون في جنبة اطراح المادة كما اولئك كانوا مسرفين في جنبة اطراح الصور بعد ما يقولونه في علوم الطبيعية على ما اومانا اليه قبل هذا الفصل فقد قنعوا بان يجهل المناسبات التي بين الصور وبين المواد اذ ليس كل صورة مستعدة لكل مادة ولا كل مادة ممهدة لكل صورة بل يحتاج الصور النوعية الطبيعية في ان تحصل موجودة في الطباع الى مواد نوعية متخصصة بصور لاجلها ما استتم استعدادها لهذه الصور وكم من عرض انما يحصل عن الصورة بحسب مادتها واذا كان العلم التام الحقيقي هو الاحاطة بالشيء كما هو وما يلزمه وكانت ماهية الصورة النوعية انها مفتقرة الى مادة معينة اولا ذم لوجودها وجود مادة معينة فكيف يستكمل علمنا بالصورة اذا لم يكن هذا من حالها متحققا عندنا او كيف يكون هذا من حالها متحققا عندنا ونحن لا نلتفت الى المادة ولا مادة اعم اشتراكا فيها وابعد عن الصورة من المادة الاولى فيحصل علمنا بطبيعتها وانها بالقوة كل شيء نكتسب علما بان الصورة التي في مثل هذه المادة اما واجب فقدها بخلافه اخرى غيرها او ممكن غير موثوق به واي معنى اشرف من هذه المعاني التي من حقها ان نعلم من معنى حال الشيء في وجود نفسه انه وثيق او قلق بل الطبيعي مفتقر في براهينه ويحتاج في استتمامها صناعته الى ان يكون محصلا للاحاطة بالصور والمادة جميعا لكن الصورة نكتسبه علما بماهو هوية الشيء بالفعل اكثر من المادة والمادة تكسبه لعلم بقوة وجوده في اكثر الاحوال ومنهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشيء

الفصل العاشر

في تعريف اصناف علة علة من الاربع وقد استعملنا فيما تقدم اشارات دلت على ان للجسم الطبيعي علة عنصرية

وعلة

وعلة فاعلية وعلة صورية وعلة غائية فحري بنا الان ان نعرف احوال هذه العلل فنستفيد منها سهولة سلوك السبيل الى معرفة المعلولات الطبيعية اما ان لكل كائن فاسد او لكل واقع في الحركة او لكل ما هو مؤلف من مادة وصورة عللا موجودة وانها هذه الاربع لا غير فامر لا يتكلفه نظر الطبيعي وهو الى الالهي واما تحقيق ماهيتها والدلالة على احوالها وضعا فامر لا يستغني عنه الطبيعي فنقول ان العلل الذاتية للامور الطبيعية اربع الفاعل والمادة والصورة والغاية والفاعل في الامور الطبيعية قد يقال لمبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر ونعني بالحركة ههنا كل خروج من قوة الى فعل في مادة وهذا المبدأ هو الذي يكون سببا لاحالة لغيره وتحريكه عن قوة الى فعل والطبيب اذا عالج نفسه فانه مبدأ حركة في آخر بانه آخر فانما يحرك العليل والعليل غير الطبيب من جهة ما هو عليل فهو انما يعالج من جهة ما هو اعني من جهة ما هو طبيب اما انه عالجه فقبوله العلاج وتحركه بالعلاج فليس من جهة ما هو هو اعني من جهة ما هو طبيب بل من جهة ما هو عليل ومبدأ الحركة اما مهيئ واما متمم فالمهيئ هو الذي يصلح المادة كمحرك النطفة في الاحالات المعدة والمتمم هو الذي يعطي الصورة ويشبه ان يكون هو الذي يعطي الصورة المقومة للانواع الطبيعيات خارجا عن الطبيعيات اذ ليس على الطبيعي ان يتحقق ذلك بعد ان يضع ان ههنا مهيئا وههنا معطي صورة ولا شك ان المهيئ مبدأ حركة والمتمم ايضا هو مبدأ الحركة لانه المخرج بالحقيقة من القوة الى الفعل وقد يعد المعين والمشير في مبادي الحركة اما المعين فيشبه ان يكون جزءا من مبدأ الحركة كان مبدأ الحركة جملة الاصل والمعين الا ان الفرق بين المعين والاصل ان الاصل يحرك لغاية له والمعين يحرك لغاية ليست له بل للاصل والغاية ليست نفس غاية الاصل الحاصلة بالتحريك بل غاية اخرى كشكر او اجر او بر واما المشير فهو مبدأ الحركة بتوسط فانه سبب الصورة النفسانية التي هي مبدأ الحركة الاولى لامر ارادي فهو مبدأ المبدأ فهذا هو المبدأ الفاعلي بحسب الامور الطبيعية فاما اذا اخذ المبدأ الفاعلي لا بحسب الامور الطبيعية بل بحسب الوجود نفسه كان معنى اعم من هذا وكان كل ما هو سبب لوجود مباين لذاته من حيث هو مباين ومن حيث ليس ذلك الوجود لاجله علة فاعلية ولنقل الان في المبدأ المادي فنقول ان المبادي المادية تشترك في معنى وهي انها في طباعها حاملة لامور غريبة عنها ولها نسبة الى المركب منها ومن تلك الهيئات ولها نسبة الى تلك الهيئات نفسها مثل ان الجسم له نسبة الى المركب اي الى الابيض ونسبة الى البسيط اي الى البياض ونسبته الى المركب نسبة علية ابدا لانه جزء من قوام المركب والجزء في ذاته اقدم من الكل ومقوم لذاته فاما نسبته الى تلك الامور فلا تعقل الا على اقسام ثلثة اما ان يكون لا يتقدمها في الوجود ولا يتاخر عنها اعني لا هي محتاجة الى الامر الآخر في التقويم ولا ذلك الامر محتاج اليها في التقويم والقسم الثاني ان يكون المادة محتاجة الى مثل ذلك الامر في التقويم بالفعل فالامر يكون متقدما عليها في الوجود الذاتي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمباد اخرى لكنه يلزم اذا وجد ان يقوم مادتها ويجعلها بالفعل كما ان كثيرا من الاشياء تكون تقوم لشيء ويلزم بعد تقومه ان يقوم شيئا آخر لكنه ربما كان ما يقوم به مفارقه لذاته وربما كان تقويمه مخالطة من ذاته ومثل هذا الامر يسمى صورة وله قسط في تقويم المادة بمقارنة ذاته وهو كل المقوم القريب وبيان ذلك في صناعة الاولى والقسم الثالث هو ان يكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل اقدم من ذلك الشيء ويقوم بها ذلك الشيء وهذا الشيء هو الذي نسميه عرضا بالتخصيص وان كنا ربما سمينا جميع هذه الهيئات اعراضا فيكون القسم الاول يوجب اضافة المعية والقسمان الآخران اضافة تقدم وتاخر لكن في الاول منهما التقدم لما في المادة وفي الثاني منهما التقدم للمادة والقسم الاول ليس بظاهر الوجود وكانه ان كان له

مثال

مادة ما خذ

الفلسفة

مثال الهيولى للنفس والمادة الأولى إذا اجتمعا في تقويم الأشياء وأما القسمان الآخران فقد أخبرنا عنهما مرارًا والمادة
مع المتكون عنها التي هي جزء من وجوده نوع آخر من اعتبار المناسبة ويصلح أيضًا أن ينقل هذه المناسبة إلى الصورة
فإن المادة قد يكفي وحدها في أن يكون هي الجزء المادي لما هو ذو عدة وذلك في صنف من الأشياء وقد لا يكفي ما لم
ينضم إليها مادة أخرى فيجتمع منها ومن الأخرى كالمادة الواحدة لتمام صورة الشيء وذلك في صنف من الأشياء
كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وإذا كانت المادة إنما يحصل منها الشيء بأن يكون معها غيرها فإما أن يكون
بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكرية والمنازل للمدينة وإما بحسب الاجتماع والتركيب معًا كاللبن والخشب
للبيت وإما بحسب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالأسطقسات للكائنات فإن الأسطقسات لا يكفي نفس اجتماعها
ولا نفس تركيبها بالتماس والتلاقي وقبول الشكل لأن يكون منها الكائنات بل بأن يفعل بعضها في بعض وينفعل
بعضها من بعض ويستقر للجملة كيفية متشابهة تسمى مزاجًا فحينئذ تستعد للصورة النوعية ولهذا ما كان الترياق وما
أشبهه إذا خلطت أخلاطه واجتمعت وتركبت لم يكن ترياقًا بعد ولا له صورة الترياقية إلى أن يأتي عليه مدة في مثلها
يفعل بعضها في بعض بكيفياتها فيستقر لها كيفية واحدة كالمتشابهة في جميعها فيصدر عنها فعل بالمشاركة وهذه
فإن صورها الذاتية تكون ثابتة محفوظة والأعراض التي بها يتفاعل الاستحالي فيتغير ويستحيل استحالة
ينتقص كل إفراط يكون في كل مفرد منها إلى أن يستقر بها كيفية الغالب أنقص مما في الغالب وقد جرت العادة بأن
يقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاكلة لمناسبة المواد والصور والأشبه أن يكون صورة المقدمات شكلها ويكون
المقدمات ما تشكلها تشاكل السبب الفاعلي فإنها كسبب فاعلي لأنه ما النتيجة من حيث هي نتيجة شيء خارج عنها لكنهم لما وجدوا
الحد الأصغر والحد الأكبر إذا التأما حصلت النتيجة وقد كانا قبل ذلك في القياس وقع الظن بأن الحدود في القياس
موضوع النتيجة فيتخطى من ذلك إلى أن القياس نفسه موضوع النتيجة لكن الحد الأصغر والحد الأكبر طبيعتاهما موضوعتان
لصورتهما موضوعتان لصورة النتيجة وليستا الحد الأصغر والحد الأكبر موضوعتان لأن يكونا حدًا أصغر وحدًا
أكبر وليستا موضوعين للنتيجة لأن كل واحد منهما إذا كان على نمط من النسبة إلى الآخر كان حدًا أصغر وحدًا
أكبر وذلك النمط هو أن ينسبا معًا بالفعل نسبة معينة إلى الأوسط وأن يكون لهما إلى النتيجة نسبة إلى شيء بالقوة
وإذا كانا على نمط آخر كانا موضوعين للنتيجة بالفعل وذلك النمط هو أن ينسب كل واحد منهما إلى الآخر نسبة الحمل و
الوضع أو التلو والتقديم بعد نسبة كانت لهما ومع ذلك فليس أيضًا عين ما هو في القياس حدًا أكبر وأصغر هو بالقوة
موضوع النتيجة بل آخر من نوعه فليس يمكن أن نقول إن شيئًا واحدًا بالعدد يعرض له أن يكون موضوعًا لكونه حدًا
أكبر وحدًا أصغر وموضوعًا لكونه جزء النتيجة فلست أفهم كيف ينبغي أن يجعل المقدمات موضوعة للنتيجة فإذا قسنا المادة
إلى ما عنها يحدث فقد يكون للمادة مادة لقبول الكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون لقبول الاجتماع والتركيب
وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة معًا فهذا ما نقوله في العلة المادية وأما الصورة فقد يقال للماهية التي إذا
حصلت في المادة قومتها نوعًا ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة لهيئة الاجتماع
كهيئة العسكر وصورة المدينة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت
ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرًا أو عرضًا ويفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى وربما قيل صورة
للمعقولات المفارقة للمادة والصورة المأخوذة أحد المبادي هي بالقياس إلى المركب منها ومن المادة أنها جزء له يوجبه

بالفعل

بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجبه بالفعل فإن وجود المادة لا يكفي في كون الشيء بالفعل بل في كون الشيء بالقوة فليس
الشيء هو ما هو بمادته بل بوجود الصورة يصير الشيء بالفعل وأما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع آخر والعلة الصورية
قد يكون بالقياس إلى جنس أو نوع وهو الصورة التي تقوم المادة وقد يكون بالقياس إلى الصنف وهو الصورة التي قد تقومت
المادة دونها نوعًا وهي طارئة عليها كصورة المشكل والبياض بالقياس إلى جسم أبيض وأما الغاية فهي المعنى الذي لأجله
يحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي أو الخير المظنون فإن كل محرك يصدر عنه فعلًا لا بالعرض بل بالذات فإنه يريد
به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فإنه إما أن يكون كذلك أو يظن به ذلك

الفصل الحادي عشر في مناسبات العلل الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك

والفاعل هو الذي يحصل
الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وإنما يفعل الفاعل لأجلها وإلا لما كان يفعل
فالغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلًا ولهذا إذا قيل لم ترتاض فيقول لأصح فيكون هذا جوابًا كما إذا قيل لم صححت
فيقول لأني ارتضت فيكون جوابًا والرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم إن قيل لم تطلب الصحة فقيل
لا ترتاض لم يكن جوابًا عن صادق الاختبار ثم إن قيل لم تطلب الرياضة فقيل لكي أصح كان الجواب صحيحًا والفاعل ليس علة
لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الأعيان وفرق بين الماهية والوجود
كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلًا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة وهذا ستتضح
في الفلسفة الأولى ثم الفاعل والغاية كأنهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول فإن الفاعل إما أن يكون مهيئًا للمادة
فيكون سببًا لإيجاد المادة القريبة من المعلول لا سببًا قريبًا من المعلول أو يكون معطيًا للصورة فيكون سببًا لإيجاد الصورة
القريبة والغاية سبب للفاعل في أنه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكها للفاعل للمركب فالمبادي القريبة من الشيء
هي الهيولى والصورة ولا واسطة بينهما وبين الشيء بل هما علتاه على أنهما جزءان يقومانه بلا واسطة وإن اختلف تقويم كل منهما
فكان هذا علة غير العلة التي هي ذاك لكنه ربما عرض أن كانت المادة علة بواسطة وبغير واسطة معًا من وجهين أما المادة
فإذا كان المركب ليس نوعًا بل صنفًا وكانت الصورة لا التي تخص باسم الصورة بل هيئة عرضية فحينئذ يكون المادة مقومة لذات
ذلك العرض الذي يقوم ذلك الصنف من حيث هو صنف فتكون علة ما للعلة لكن وإن كان كذلك فمن حيث أن المادة
جزء من المركب فهي علة مادية فلا واسطة بينهما وأما الصورة فإذا كانت الصورة صورة حقيقية ومن مقولة الجوهر وكانت تقوم
المادة بالفعل والمادة علة للمركب فيكون هذه الصورة علة لعلة المركب لكنه وإن كان كذلك فمن حيث الصورة جزء
من المركب فهي علة صورية فلا واسطة بينهما فالمادة إذا كانت علة علة المركب فليس من حيث هي علة مادية للمركب والصورة
إذا كانت علة علة المركب فليس من حيث هي علة صورية للمركب وقد يتفق أن يكون ماهية الفاعل والصورة والغاية ماهية
واحدة فتكون هي التي تعرض لها أما أن تكون فاعلة وصورة وغاية فإن الأب سبب لتكون الصورة الإنسانية من النطفة و
ذلك كل شيء من الأب بل صورته الإنسانية وليس الحاصل في النطفة إلا الصورة الإنسانية وليست الغاية التي تتحرك إليها
النطفة إلا الصورة الإنسانية لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ومن حيث ينتهي إليها حركة النطفة فهي
غاية ومن حيث يبتدئ تركيبها منها فهي فاعلة فإذا نسبت إلى المادة والمركب كانت صورة وإذا نسبت إلى الحركة كانت غاية مرة
وفاعلة مرة فيما غاية فباعتبار انتهاء الحركة وهي الصورة التي في الابن وأما فاعلة فباعتبار ابتداء الحركة وهي الصورة التي
في الأب

الفصل الثاني عشر في أقسام أحوال العلل

أن كل واحد من العلل قد يكون بالذات وقد

يكون

يكون بالعرض وقد يكون قريبًا وقد يكون بعيدًا وقد يكون خاصًّا وقد يكون عامًّا وقد يكون جزئيًا وقد يكون كليًا وقد
يكون بسيطا وقد يكون مركبا وقد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وقد يتركب بعض هذه مع بعض ولنصور هذه الاحوال
اولا في العلة الفاعلية فنقول ان العلة الفاعلية بالذات هي مثل الطبيب اذا عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة
مبدأ لذات ذلك الفعل واخذ من حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض فما خالف ذلك وهو على اصناف من ذلك ان
يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد مما نع ضده فيفعل الضد الآخر فينسب اليه فعل الضد الآخر
مثل السقمونيا اذا برد باسهاله الصفراء او يكون الفاعل مزيلا لمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع
ضدا مثل مزيل الدعامة عن هدف فانه يقال انه هادم الهدف ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات لانه ذو
صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات يفعل فعلا فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارنة لها كما يقال ان الطبيب
يبني اي الموضوع الذي للطبيب هو فبنا يبني لانه بناء لا لانه طبيب او يؤخذ الموضوع وحده غير مقترن بتلك الصفة فيقال
ان الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض
معها غاية اخرى مثل الحجر ليشج وانما يعرض له ذلك لانه يذا انه يهبط فيتفق ان وقع على هامة في ممره فاتى عليها فشقها
فيشجها او وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع
حضوره امر محمود او محذور فيعرف بذلك فيستحب قدومه ان كان يتبعه امر محمود ويتيامن به او يستحب بعده ان كان يتبعه
امر محذور ويتطير به ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير او لذلك الشر واما الفاعل القريب فهو الذي لا واسطة بينه
وبين المفعول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينه وبين المفعول واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء
واما الفاعل الخاص فهو الذي انما ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يتناوله زيد في
بدنه والفاعل العام فهو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة وان كان بلا
واسطة واما الجزئي فهو اما العلة الشخصية لمعلول شخصي كهذا الطبيب لهذا العلاج والعلة النوعية لمعلول نوعي
مساو له في رتبة العموم والخصوص مثل الطبيب للعلاج واما الكلي فبان يكون تلك الطبيعة غير موازية لما بازائها من المعلول
بل اعم مثل الطبيب لهذا العلاج او الصانع للعلاج واما البسيط فبان يكون صدور الفعل عن قوة فاعلية واحدة
مثل الجذب والدفع في القوى البدنية واما المركب فبان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة يحركون
سفينة او مختلفي النوع كالجوع المركب عن القوة الجاذبة والحساسة واما الذي بالفعل فمثل النار للاحتراق بالقياس الى ما اشتعلت
منه واما الذي بالقوة فمثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل منه ويصح اشتعالها منه والقوة قد يكون قريبة وقد يكون
بعيدة والبعيدة كقوة الصبي على الكتابة والقريبة كقوة الكاتب المقتني لملكة الكتابة على الكتابة وقد يمكنك ان
تركب بعض هذه مع بعض وقد وكلناه الى ذهنك ولنورد هذه الاعتبارات ايضا في المبدأ المادي فاما المادة بالذات
فهي التي لاجل نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما الذي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يؤخذ المادة
مع صورة مضادة للصورة وتزول بحلولها فيؤخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء
والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست موضوعا بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يؤخذ الموضوع
مع صورة ليست داخلة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن ضدا للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان
الطبيب يتعالج فانه ليس انما يتعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب

واما الموضوع

واما الموضوع القريب فمثل الاعضاء للبدن والبعيد مثل الاخلاط بل الاركان والموضوع الخاص فمثل جسم الانسان بمزاجه
لصورته والعام مثل الخشب للسرير والكرسي ولغيرهما وفرق بين القريب والخاص فقد يكون السبب المادي قريبا وعاما مثل
الخشب للسرير والموضوع الجزئي مثل هذا الخشب لهذا الكرسي او هذا الجوهر لهذا الكرسي والكلي مثل الخشب لهذا الكرسي
او الجوهر للكرسي والموضوع البسيط فمثل الهيولى للاشياء كلها والخشب عند الحس للخشبيات والمركب مثل الاخلاط للبدن
ومثل العقاقير للترياق والموضوع بالفعل مثل بدن الانسان لصورته وبالقوة مثل النطفة لها او الخشب الغير المصنوع للصناعة
لهذا الكرسي وههنا ايضا قد يكون القوة قريبة وقد يكون بعيدة واما هذه الاعتبارات من جهة الصورة فالصورة التي
بالذات مثل شكل الكرسي للكرسي والذي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان نافعا في الشيء بالذات مثل صلابة
الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض لسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يقال للساكن في السفينة
متحرك ومنتقل بالعرض والصورة القريبة فمثل التربيع لهذا المربع والبعيد فمثل ذي الزاوية له والصورة الخاصة لا
يخالف الجزئية وهو مثل حد الشيء او فصل الشيء او خاصة الشيء والعامة فلا يفارق الكلية وهو مثل الجنس للخاصة
والصورة البسيطة فمثل صورة الماء والنار التي هي صورة لم يتقوم من عدة صور مجتمعة والمركبة مثل صورة الانسانية
التي يحصل من عدة قوى وصور يجتمع والصورة بالفعل معروفة والصورة بالقوة مع وجودها في القوة مع العدم واما اعتبار
هذه المعاني من جهة الغاية فالغاية بالذات هي التي تنحوها الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا لغيرها مثل
الصحة للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب الدواء والصحة
هذا هو النافع او المظنون نافعا والآخر هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية
فمثل الثفل كل غاية التغوط وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هي كف الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة
فان الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة الى الغاية فيعارضها
هو مثل الشجة للحجر الهابط ومثل من يرى طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية موجودة معها وربما لم توجد واما
الغاية القريبة فكالصحة للدواء والبعيدة فكالسعادة للدواء واما الغاية الخاصة فمثل لقاء زيد بقصد زيد فلانا واما
العامة فكاسهال الصفراء لشرب السكنجبين فانه غاية له ولشرب البنفسج ايضا واما الغاية الجزئية فكقبض زيد على فلان
الغريم المقصود كان في سفره واما الكلية فكانتصاف من الظالم مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل الاكل للشبع والمركبة
مثل لبس الحرير للجمال ولقتل القمل وهذا بالحقيقة غايتان واما الغاية بالفعل والغاية بالقوة فمثل الصورة
بالفعل والصورة بالقوة واعلم ان العلة بالقوة بازاء المعلول بالقوة فما دام العلة بالقوة علة فالمعلول بالقوة
معلول فيجوز ان يكون كل واحد منهما بالفعل ذاتا اخرى مثل ان يكون العلة انسانا والمعلول خشبا فيكون الانسان
نجارا بالقوة والخشب منجورا بالقوة ولا يجوز ان يكون ذات المعلول موجودة والعلة معدومة البتة والذي يشكل في هذا
من امر البناء وبقائه بعد البناء فيجب ان يعلم ان البناء ليس بعلة البناء على ان البناء معلول الباني فان معلول الباني
تحريك اجزاء البناء الى الاجتماع وهو لا يتأخر عنه واما ثبات الاجتماع وحصول الشكل فيتبعث عن عدة علل موجودة اذا
فسدت فسد البناء وتحقيق هذا المعنى وما يجري مجراه موكول الى الفلسفة الاولى فليرجع الى ما هناك

الفصل الثالث عشر في ذكر البخت والاتفاق والاختلاف فيهما وايضاح حقيقة حالهما

واذ قد تكلمنا على الاسباب
وكان البخت والاتفاق وما يكون من تلقاء نفسه قد ظن انها من الاسباب فحري بنا ان لا نغفل امر النظر في هذه

المعانى

المعاني والهاهل هي في الأسباب او ليست في الأسباب وان كانت فكيف هي في الأسباب واما القدماء الأقدمون فقد كانوا اختلفوا
في امر البخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكروا ان يكون لهما معنى في الوجود البتة وقالت انه من المحال ان نجد لأشياء
اسبابا موجودة ونشاهدها فنعدل عنها ونعزلها عن ان يكون عللا ونرتاد لها عللا مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر
بئرا اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق فيها فانكسر رجله جزموا القول بان
البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هنا بخت البتة بل كل من يحفر الى الدفين يناله ومن يميل على زلق في شفير يزلق عنه
ويقولون ان فلانا لما خرج ليقعد في دكانه لحق غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد
توجه الى مكان به غريمه وله حس بصر فرآه قالوا وليس وان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج
الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض
ان يجعل المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فيتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهي في نفس الامر غاية
مصلح ان ينصبها غاية ويرفض ما سواها اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك فخرج يروم فظفر به
لم يقل ان ذلك وقع منه بالبخت فقيل بل لما عداه انه بالبخت او بالاتفاق فيرى انه جعله احد الامور التي يؤدي اليها خروجه
غاية يصرف الخروج عن ان يكون في نفسه سببا لما هو سببه وكيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل فهؤلاء طائفة وقد
قام بازائهم طائفة اخرى عظموا امر البخت جدا وتشعبوا فرقا فقال قائل منهم ان البخت سبب الهي مستور يرتفع عن ان تدركه
العقول حتى ان بعض من يرى هذا القائل احل البخت محل الشيء الذي يتقرب به الى الله بعبادته وامر فبني له هيكل
واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد عليه الاصنام وفرقة قدمت البخت من وجه على الاسباب الطبيعية فجعلت كون العالم
بالبخت وهذا هو ذيمقراطيس وشيعته فانهم يرون ان مبادي الكل هي اجرام صغار لا تتجزى لصلابتها ولعدمها الخلاء وانها
غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر وان جوهرها في طباعها متشاكل وباشكالها مختلف وانها
دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد مرتبة في خلاء غير متناه ومع ذلك فيرى ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنبات كائنة لا
بحسب الاتفاق وفرقة اخرى لم تقدم على ان تجعل العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنها جعلت الكائنات متكونة عن المبادي
الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق ان لم يكن
كذلك لم ينسل وانه قد كان في ابتداء النشوء ربما يتولد حيوانات مختلطة الاعضاء من انواع مختلفة وكان يكون حيوان
نصفه ايل ونصفه عنز وان اعضاء الحيوان ليست هي على ما هي عليه من المقادير والخلق والكيفيات لاغراض بل اتفقت كذلك
مثلا قالوا ليست الثنايا حادة لتقطع ولا الاضراس عريضة لتطحن بل اتفق ان كانت المادة تجتمع على هذه الصورة واتفق
ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء فاستفاد الشخص بذلك بقاء وربما اتفق له من آلات النسل نسل لا
ليستحفظ به النوع بل اتفاقا فنقول ان الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر تحرق
الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا في اكثر الامر والامور التي تكون
في اكثر الامر هي التي لا تكون في اقل الامر فكونها اذا كانت لا تخلو اما ان يكون عن اطراد في طبيعة السبب اليها وحده او لا
يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى قرين من سبب شريك او زوال مانع او لا يحتاج فان لم يكن كذلك
ولم يحتج السبب الى قرين فليس كونها عن السبب اولى من لا كونها اذ ليس في نفس الامر لا فيه وحده ولا فيه وفي مقارن له ما يوجب

الكون على اللاكون فيكون كون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه فليس كائنا على الاكثر فاذن ان لم يحتج الى الشريك لكونه
يجب ان يكون مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق عائق ويعارض معارض والمعارضة ما تخلف في الاقل ويجب من ذلك انه اذا لم يعق
عائق ولم يعارض معارض وسلمت طبيعته ان يتم الى ما يتوجه يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض
البتة وان الاكثري يعارضه معارض ويتبع ذلك على ان الاكثري بشرط دفع الموانع واماطة العوارض واجب وذلك في الامور
الطبيعية ظ وفي الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وانت الاعضاء للحركة والطاعة ولم يقع سبب مانع وسبب ناقض
للعزيمة وكان المقصود من شانه ان يوصل اليه فتبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه اذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال
انه كائن بالبخت والاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فانه من جنسه في مثل حكمه نعم اذا عورض وصرف فربما قيل ان انصرافه
عن وجهه كائن بالبخت او بالاتفاق وانت تعلم ان الناس لا يقولون لما يكون كثيرا عن سبب واحد بعينه او دائما انه كائن
اتفاقا او بالبخت وقد بقي لنا ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل والامر مشتبه في الكائن بالتساوي انه هل يقال فيه انه
اتفق اتفاقا وكان بالبخت او لا يقال وقد اشترط متاخرو المشائين ان ما يكون بالاتفاق والبخت فانما يكون في الامور
الاقلية الكون عن اسبابها والذي رسم لهم هذا النهج لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما
دعا المتاخرين الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال في الامور الارادية فان هؤلاء الكتابيين
يقولون ان الاكل واللا اكل والمشي واللا مشي وما اشبه ذلك هي من الامور المتساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماش او
اكل آكل بارادة لم يقل انه اتفق ذلك وامثالي فلا نستصوب زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم ونبين بطلان قولهم بشيء
يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون بقياس واعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس آخر واعتبار آخر متساويا بل اقليا اذا ارتبطت
فيه شرائط ولعتور احوال صار واجبا مثل ان تشترط ان المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الالهية الفاعلة في الاجسام صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية بصورة مستحقة وهي اذا صادفته فلم
تعطل عنها فيجب هناك ان يتخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان اقلي الامكان ونادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية
فليس اقليا ونادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب ولعل الاستقصاء في البحث يتبين لنا ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان ولم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله موكول الى الفلسفة الاولى فاذا كان
الامر على هذا فغير بعيد ان يكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثرية وبالقياس الى شيء آخر متساوية فان البعد بين
الاكثري والمتساوي اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلي ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة صالحة
خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذ لم يخرجا عن ذلك لم يصح البتة ان يقال لهما اتفقا او كانا بالبخت واما اذا
لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما في وقت ما فيساوي كون الاكل ولا كونه فيصح ان يتوهم على شرائط ان يتفق ان كان الاكل
وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي لقيته واتفق ان كان قاعدا
فان هذا كله متعارف مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الامر الكائن في نفسه غير منقطع ولا متوقع اذ ليس دائما ولا اكثريا
مضافا الى السبب المؤدي اليه انه اتفاق او بخت وذلك اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا
واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا موجبا له مثل تحرك فلان عند كسوف القمر فلا يقال ان تحرك فلان اتفق ان كان سببا لكسوف
القمر بل يصلح ان يقال اتفق ان كان معه فيكون التحرك لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع
الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شانه ان يؤدي الى شيء البتة فليس سببا اتفاقيا له انما يكون سببا اتفاقيا

اذا كان من شانه ان يؤدّى اليه ليس دايما ولا فى اكثر الأمر حتى لو فطن الفاعل بما يجرى عليه من حركات الكل وصحّ ان
يريده ويختاره لصحّ ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السّوق ان الغريم فى الطريق لصحّ ان يجعله غاية وكان خارجا
عن حدّ الشّادى والاقلى لان خروج العارف بحصول الغريم فى جهة مخرجه يؤدّى فى اكثر الأمر الى مصادفته واما خروج غير
العارف من حيث هو غير عارف فربّما ادّى وربّما لم يؤدّ وانما يكون اتفاقا بالقياس الى الخروج لا بشرط زايد يكون غير
اتفاقى بالاضافة الى خروج بشرط زايد وتبيّن من هذا ان الأسباب الاتفاقيّة تكون من حيث يكون من اجل شيء الا
انها اسباب فاعليّة لها بالعرض والغايات غايات بالعرض فهى داخلة فى جملة الأسباب التى بالعرض فالاتفاق سبب من الأمور
الطبيعيّة والاراديّة بالعرض ليس دايم الايجاب ولا اكثرى الايجاب وهو فيما يكون من اجل شيء وليس له سبب موجب بالذات
وقد يعرض امور لا يقصد ليست بالاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند الخروج الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم
يقصد فضرورى فى المقصود لكن لقايل ان يقول انا ربما قلنا ان كذا كان بالاتفاق وان كان الأمر اكثريّا كقول القايل انّ
فلانا قصد منزله لحاجة كذا فاتفق ان وجده فى البيت فلم يمنعه عن هذا القول كون زيد فى اكثر الأمر فى البيت فالجواب ان
هذا القايل انما يقول ذلك لا بحسب الأمر فى نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان لا يغلب ظنه ان زيدا ينبغى ان يكون فى
البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده ربما يقول ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده فى ظنه
فى ذلك الوقت وفى تلك الحالة انه كاين فى البيت وغير كاين فيكون ظنه فى ذلك الوقت يحكم بالتساوى دون الأكثرى
والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريّا وقد يظن فى كثير من الأمور الطبيعيّة النادرة الوجود مثل الذهب
النابت على وجه من الأرض او الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لانه اقلّى وليس كذلك فان كون الشيء
فى الاقل انما يدخل الشيء فى الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعلى له فكان وجوده عنه اقليّا
والسبب الفاعلى لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك لقوته ولوجود المادة الوافرة واذا كان كذلك فيصدر عنه مثل
هذا الفعل عنه دائما او فى الاكثر صدورا طبيعيّا ويقولون ان السبب الاتفاقى قد يجوز ان يتادّى الى غاية الذاتية وقد
يجوز ان لا يتادّى مثل ان الرجل اذا خرج متوجّها الى متجره فلقى غريمه اتفاقا فربما انقطع بذلك عن غايته الذاتيّة
وربما لم ينقطع بل توجه نحوها ووصل اليها والحجر الهابط اذا شجّ راسا فربما وقف وربما هبط الى مهبطه فان وصل
الى غايته الطبيعيّة فيكون بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية العرضيّة سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل
اليها فانه يكون بالقياس الى الغاية العرضيّة سببا اتفاقيا وبالقياس الى الغاية الذاتيّة باطلا كقولهم شرب الدواء
ليسهل فلم يسهل فكان شربه باطلا والغاية العرضيّة بالقياس اليها تكون اتفاقيا وقد يظن انه قد يكون ويحدث امور
لا لغاية بل على سبيل العبث فلا يكون اتفاقا كالولوع باللحية وما اشبه ذلك وسنبيّن فى الفلسفة الاولى حقيقة
الأمر فيها ثم الاتفاق اعمّ من البخت فى لغتنا هذه فان كل بخت اتفاق وليس كل اتفاق بختا فكانهم لا يقولون بخت الا
لما يؤدّى الى شيء يعتد به ومبدؤه ارادة عن ذى اختيار من الناطقين البالغين فان قالوا لغير ذلك كما يقال للعود الذى
شقّ نصفه لمسجد ونصفه لكنيف ان نصفا منه سعيد ونصفا منه شقى فهو مجاز واما ما مبدؤه طبيعى فلا يقال انه كاين بالبخت
بل عسى ان يختص باسم الكاين من تلقاء نفسه الا اذا قيس الى مبدأ اختيارى فان الأمور الاتفاقيّة تجرى على مصادمات
تحصل بين شيئين او اشياء وكل مصادمة فاما ان يكون فيها كلا المتصادمين متحركين الى ان يتصادما او يكون احدهما
ساكنا والآخر متحركا اليه فانه اذا سكن كلاهما على حالة غير التصادم الذى كانا عليها لم يسنح ما بينهما تصادم واذا كان

وليس كذلك

كذلك فجايز ان يتفق حركتان من مبدأين احدهما طبيعى والآخر ارادى يتصادمان عند غاية واحدة يكون بالقياس الى الارادى
خيرا يعتدّ به وشرا يعتدّ به فيكون ح بختا له لا محالة ولا يكون بالقياس الى الحركة الطبيعى بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء
التدبير فان سوء التدبير هو اختيار سبب فى اكثر الأمر يؤدّى الى غاية مذمومة ورداءة البخت هى ان يكون السبب فى اكثر الأمور
غير مؤدية الى غاية مذمومة ولكن يكون عند متوليها السيّئ البخت يؤدّى اليها والشيء الميمون هو الذى تكرر حصول اسباب مسعدة
بالبخت عند حصوله والشيء المشوم هو الذى قد تكرّر حصول اسباب مشقية بالبخت عند حصوله فليستشعر من حصوله ولعود
ما لعيد تكرره من الخير ومن حصول الثانى عود ما لعيد تكرّره من الشر وقد يكون للسبب الواحد الاتفاقى غايات اتفاقية غير
محدودة ولذلك لا

الفصل الرابع

عشر فى نقض حجج من اخطا فى باب الاتفاق والبخت ونقض مذاهبهم واذ قد بيّنا مهيّة الاتفاق ووجوده فحرىّ بنا
ان نشير الى نقض حجج المذاهب الفاسدة فى باب الاتفاق وان كان الأحرى ان نؤخر هذا البيان الى ما بعد الطبيعة والى الفلسفة
الاولى فان المقدمات التى ناخذها فى هذا البيان اكثرها مصادرات لكنا ساعدنا ما فى هذا الواحد فى بعض الأشياء الأخرى مجرى
العادة فنقول اما المذهب المبطل للاتفاق اصلا المحتج بان كل شيء فيوجد له سبب معلوم ولا نضطر الى اختلاق سبب هو
الاتفاق فان احتجاجه ليس ينتج للمطلوب لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل كان السبب الموجب للشيء الذى
لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقى نفسه من حيث هو كذلك واما قوله انه قد يكون لشيء واحد غايات كثيرة معا
فان المغالطة فيه لاشتراك الاسم فى الغاية فان الغاية يقال لما ينتهى اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود
بالحركة الطبيعيّة محدود والمقصود بالارادة ايضا محدود ونحن نعنى بالغاية الذاتية هيهنا هذا وقوله انه ليس يجب ان
يصير الغاية غير غاية بالجهل حتى اذ لجهل الظفر بالغريم غاية صار الأمر غير بختى سوا ان جهل الحصول الى الدكان غاية
صار الأمر بختيا فان الجواب عنه ان قوله ان الجهل لا يغير الحال فى هذا الباب فهو غير مسلّم الا ترى ان الجهل يجعل الأمر فى
احدهما اكثريا وفى الآخر اقليا فان الشارع بمقام الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه فى اكثر الأمر يظفر
به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه ليس فى اكثر الأمر يظفر بغريمه فان كان الجهل المختلف يختلف له
حكم الأمر فى اكثريته وغير اكثريته فكذلك يختلف له حكم الأمر فى انه اتفاقى او غير اتفاقى واما مذهب اطبيلس الذى يجعل
تكون العالم بالاتفاق ويرى ان الكائنات تكون بالطبيعة فمما يكشف فساد رايه هو ان نبيّن له مهيّة الاتفاق وانه
غاية عرضيّة لامر طبيعى او ارادى بل او قسرى والقسرى ينتهى الى طبيعة او ارادة فانه سيظهر انه لا قسر الا على قسر الى غير
النهاية فيكون الطبيعة والارادة فى ذاتهما اقدم من الاتفاق فيكون السبب الاول للعالم طبيعة او ارادة على ان الاجرام التى
يقول بها ويرى انها صلبة ويراها منقسمة ابدا مختلفة بالاشكال ويراها متحركة بذاتها فى الخلاء اذا اجتمعت وتماست ولا
قوّة عنده ولا صورة الا الشكل فقط فان لاجتماعها ومقتضى اشكالها الا يلتصق بعضها ببعض بل يجوز لها الانفصال او تستمر
حركتها التى لها بذاتها فيجب لذاتها ان تتحرك فتنفصل ولا يبقى لها الاتصال ولو كان كذلك لما وجدت السّماء مستمرة الوجود
على هيئة واحدة فى ارصاد متتابعة بين طرفى زمان طويل ولو كان يقول ان فى هذه الاجرام قوى مختلفة فى جواهرها يتفق لها
ان يتصادم ويضغطها بينها ويقف الضعيف منها بين الضاغطين ويتكافا ميل الضاغطين بحسب القوتين فيبقى كذلك
لكان ربما اوهم انه يقول شيئا الى ان نبيّن ان هذا لا يكون ولا يتفق وسنشير اليه بعد العجب انه يجعل الأمر الدائم الذى
لا يقع فيه خروج عن نظام واحد لا امر حادث كاين ببخت او اتفاق فيه النبتة اتفاقيا ويجعل الامور الجزئيّة لغاية

ومنها ما يرى بالاتفاق واما انباذقلس ومن جرى مجراه فلم جعلوا الجزئيات تكون بالاتفاق بل خلطوا الاتفاق بالضرورة
فجعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورتها بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الثنايا لم تستحد للقطع بل اتفق ان
حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة فاستحدث بالضرورة وكذلك الاضراس في انها عريضة لا للطحن وقد اخلدوا
في هذا الباب الى حجج واهية وقالوا كيف يكون الطبيعة تفعل لاجل شيء وليس لها روية ولو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء
لما كانت التشويهات والزوائد والموت في الطبيعة البتة فان هذه الاحوال ليست تقصد ولكن تتفق ان يكون المادة بحال
يتبعها هذه الاحوال فكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت ان كانت على وجه يتضمن المصلحة فلم ينسب الى
الاتفاق والى الضرورة المادة بل ظن انها انما يصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا دائما
لا يختلف وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فخلص البخار الى الجو البارد برد
فصار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح وقالوا ولم يتفق
الى افسادها للبيادر قالوا وقد عرض في هذا الباب امر اخر وهو النظام الموجود في تكون الامور الطبيعية وسلوكها الى ما توجبه
الضرورة التي في المواد وليس ذلك مما يجب ان يعتبر به فانه وان سلم ان للنشوء والتكون نظاما فان للرجوع والسلوك الى
الفساد نظاما ليس دون ذلك وهو نظام الذبول من اوله الى اخره بعكس من نظام النشوء وكان يجب ايضا ان يظن ان
الذبول لاجل شيء هو الموت ثم ان كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه لم فعل في
الطبيعة على ما هو عليه ويستمر المطالبة الى غير النهاية قالوا وكيف يكون الطبيعة فاعلة لاجل شيء والطبيعة الواحدة
يختلف فعلها لاختلاف المواد كالحرارة تحل شيئا كالشمع وتعقد شيئا كالبيض والملح ومن العجائب ان يكون الحرارة
تفعل الاحراق لاجل شيء بل انما يلزم مهما ذلك بالضرورة لان المادة بحال يجب لها فيها عند مماسة الحار الاحتراق فكذلك
حكم سائر قوى الطبيعية والذي يجب علينا ان نقوله في هذا الباب ونعتقده هو انه لا كثير منافسة الان في ان للاتفاق
مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض
ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذه الرحم امرا دائما ولا اكثريا بل
لتسامح انه وما يجري مجراه اتفاقي ولنمعن النظر في مثل تكون السنبلة عن البر باستمداد المادة عن الارض والجنين عن
النطفة باستمداد المادة عن الرحم هل ذلك بالاتفاق ونجده ليس باتفاقي بل امرا توجبه الطبيعة وتستدعيه قوة و
كذلك لنساعد ايضا على قولهم ان المادة التي للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة لكنا نعلم انها لم يحصل لهذه المادة
هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس
البيت انما رسب فيه الحجر وطفى الخشب لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح لها الا ان يكون نسب مواد
ما يفعله هذه النسبة فجاء لها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط
فيها حبة برة انبتت سنبلة برة او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقع ان الاجزاء الارضية والمائية تتحرك
بذاتها وتنفذ في جوهر البرة وتربيه فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس لذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان
يكون تحركها انما هو بجذب قوى متمكنة في الحبة جاذبة باذن الله ثم لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة اجزاء يصلح لتكون البرة
واخرى صالحة لتكون الشعيرة او يكون الصالح لتكون الشعيرة فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط سقط النص وقد
المنسوب الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة و

دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر متوجها اليه ما دائما ولا يعاق
واما اكثريا فيعاق وهو هذا مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فلما نسبة ما بين القوة التي
في البرة وبين تلك المادة ما تجذب تلك المادة بعينها وتحركها الى حيز مخصوص في الدوام او الاكثر فهنالك تكسبها صورة
ما فتكون ايضا القوة التي في البرة تحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا
يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لا بد من ان تكون تلك المادة على تلك الصفة لينتقل الى تلك الصورة فلنضع
طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غيرها بل لغيرها مثلا فهل بد من ان تكون انتقالها الى حيث يكتسب هذه الصورة
بعد ما لم يكن ليس لها لضرورة فيها بل عن سبب اخر يحركها اليها فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله او لا يصلح لقبول غيره
فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد هي على سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على
الدوام او على الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية ثم ان من الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون
الطبيعة غير معاوضة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات وانه اذا ما ادت الى غاية ضارة كان ذلك النادر ليس عنها
دائما ولا اكثريا بل في حال تنفذ النفس منها سببا عارضا فيقال فاذا اصاب هذا الفسيل حتى ذوى ومما اصاب
هذه المراة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة تتحرك لاجل الخيرية وليس هذا في نشوء الحيوانات والنباتات فقط
بل وفي حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تنحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق
توجها الى نظام محدود لا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية النابتة والناسجة و
المعقرة فانها تشبه الامور الطبيعية وهي لغاية وان كانت الامور تجري اتفاقا فلم لا ينبت البرة شعيرة ولم لا يتولد
شجرة مركبة من تين وزيتون كما يتولد عندهم بالاتفاق غرائب ولم لا يتكرر هذه النوادر بل يبقى الانواع محفوظة
على الاكثر ومما يدل على ان الامور الطبيعية لغاية انا اذا احسسنا بمعارض او فضول من الطبيعة اعنا الطبيعة بالصناعة
كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض او المعارض او اشتدت القوة توجهت الطبيعة الى الصحة والخير وليس اذا
عدمت الطبيعة الروية وجب من ذلك ان يحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان الروية ليست تجعل الفعل
ذا غاية بل لتعيين الفعل الذي يختاره من بين سائر الافعال الجائز اختيارها لكل واحد منها
غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات
المتفننة لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال
الصناعة فان الصناعة لا شك فيها انها لغاية والصناعة اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت
بحيث اذا احضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب او يضرب بالعود فانه اذا اخذ يروي
في اختيار حرف حرف ونغمة نغمة واراد ان يقف على عدة تبلد وتعطل وانما يستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا
روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده انما وقع بالروية واما المبني على ذلك
الاول والابتداء فلا يروى فيه وكذلك حال اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكرة ولا
روية ولا استحضار لصورة ما يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا اختيار تحريكه
ويشعر بتحريكه فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما يحرك ما لحقيقة الوتر والعضل فيتبعه تحريك ذلك العضو
والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واول ما حدث التشويهات وما يجري مجراها فان بعضها

هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن
ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا ان لا عدم لافعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية
المطيعة لها هي لغايات وهذا لا يزاحم ذلك الموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها
اياها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس ايضا غير متاد الى غاية البتة فان لنظام الذبول سببا غير
الطبيعة الموكلة للبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن بالعرض غايتهما ولكل واحد منهما غاية والحرارة
غايتها تحليل الرطوبة واحالتها فتسوق المادة اليه على النظام وذلك غاية فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن
ما امكن بامداد بعد امداد لكن كل مدد ثان يأتي فان الاستمداد منه لاخير يقع اقل من الاستمداد منه بدءا لعلل نذكرها
في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سببا لنظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى
غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية
للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغايتها
والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية ما فعة بالقياس الى بدن زيد فهي غاية واجبة في نظام الكل
وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال النفس سينبهك على غاية في الموت ولجبة وغايات في تناسب الضعف
ولجبة واما الزيادات فهي ايضا كانت لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تحقها
بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي
واما امر المطر وما قيل فيه فليس ينبغي ان نسلم له ما قيل فيه بل نقول ان قرب الشمس وبعدها وحدوث السخونة
بقربها والبرودة ببعدها على ما نعلمه بعد سبب ذو نظام لامور كثيرة من الغايات الجزئية في الطبيعة ووقوع الشمس مقربة
في حركاتها المائلة سبب يصعد عن ذاته البخار المصعد بحيث يبرد فيهبط للضرورة وليس يكفي في ذلك ضرورة المادة
بل هذا الفعل الالهي المستعمل للمادة الى ان ينتهي الى ضرورتها فيلزمها الغاية فان كل غاية او جل الغايات يلزمها ضرورة
في مادة ولكن العلة المحركة يرتاد المادة ويجعلها بحيث يتصل بالضرورة ما بالصورة التي فيها ان كانت تمام هو الغاية
للقصوى تأمل ذلك في الصناعات كلها ويقول لهم ايضا وليس ايضا اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان يكون
لكل غاية غاية وان لا تقف المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها
وما يقصد لاجل شيء اخر فحري ان يسئل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال
عن انه لم قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخيرية ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشر ولو كانت الحركة
والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان يجب ان يكون لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث
هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي وليس يجب ان يتعجب من ان الحرارة تفعل لاحراق شيء بل الحرارة
تفعل لتحرق وتفني المحترق وتحيله الى مشاكلتها او مشاكلة الجوهر الذي فيها وانما يكون الاتفاق والغاية العرضية
في مثل ان يحرق ثوب فقير وذلك ليس لها الغاية ذاتية فانها ليست تحرقه لاجل انه ثوب فقير ولا في النار هذه القوة المحرقة
لاجل هذا الشان بل لكي تحيل ما تماس الى جوهرها ولكن تحل ما يكون بحال وتعقد ما يكون بحال فقد اتفق الان ان
ماسها هذا الثوب فلفعل النار في الطبيعة غاية وان لم يكن مصادفتها هذا المنفعل الا بالعرض ووجود تلك الغاية
بالعرض لا يمنع وجود الغاية بالذات بل الغاية بالذات متقدمة على الغاية بالعرض فتبين من هذا كله ان المادة لاجل الصورة

وانها توخي لتحصل فيها الصورة وليست الصورة لاجل المادة وان كان لا بد من المادة حتى يوجد فيها الصورة ومن تأمل
منافع اعضاء الحيوان واجزاء النبات لم يبق له شك في ان الامور الطبيعية لغاية وسنشتم من ذلك شيئا في اخر كلامنا
في الطبيعيات ومع هذا فلا ينكر ان يكون في الامور الطبيعية امور ضرورية بعضها يحتاج اليها للغاية وبعضها يلزم
الغاية

الفصل الخامس عشر في كيفية دخول العلل في المباحث وطلب اللم والجواب عنه

واذ قد بان لنا عدة الاسباب واحوالها فنقول انه يجب ان يكون الطبيعي متعينا بالاحاطة بكليتها وخصوصا بالصورة حتى يتم احاطته
باللم واما الامور التعليمية فلا يدخل فيها مبدأ حركة اذ لا حركة لها وكذلك لا يدخل فيها غاية حركة ولا مادة البتة
بل انما يدخل فيها العلل الصورية فقط واعلم ان السؤال عن الامور المادية باللم ربما تضمن علة من العلل فان تضمن الفاعل
كقولهم لم قاتل فلان فلانا فيجوز ان يكون جوابه الغاية كقولهم لكي ينتقم منه ويجوز ان يكون جوابه المشير او الفاعل
المتقدم للفاعل وهو الداعي الى الفعل مثل ان يقال لان فلانا اشار عليه ولانه غضبه حقد وهذا هو الفاعل الصورة
الاختيار الذي ينبعث منه الفعل الاخير واما انه هل يجاب بالصورة او هل يجاب بالمادة ففيه نظر اما الصورة فانها صورة
الفعل وهو القتال وليس السؤال الا عن علة وجودها عن الفاعل فلا يصلح ان يجاب بها فانها ليست علة لوجود نفسها
عن الفاعل الا ان يكون تلك الصورة هي غاية الغايات كالخير مثلا فيكون لذاتها لا لسبب ما هي محركة للفاعل الى ان يكون
فاعلا على النحو الذي اومانا اليه في بيان نسبة ما بين الفاعل والغاية ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها
في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي موجودة في المادة علة للفاعل بل من حيث
هي معنى ومهية فاذا كان السؤال عن كونها موجودة لم يصلح الجواب بها من حيث هي موجودة بل من حيث هي معنى ومهية
وربما كانت للصورة المسئول عنها ذات معنى داخل فيها او عارض لها ذاهب مذهبها فيكون يصلح ان يكون ذلك المعنى جوابا
كما يقال لم عدل فلان فيقال لان العدل حسن فيكون الحسن معنى في العدل وجاريا مجرى الصورة ولا يكون الصورة المسئول
عنها جوابا بل صورة غيرها فان الحسن هو جزء حد او عارض لها فان الحسن معنى اعم من العدل اما عارض لازم واما جزء
حد له مقوم واذا صلحت الصورة ان يجاب بها ههنا فقد دخلت من حيث هي كذلك في جملة الداعي المحرك للاختيار وحكم
المادة هذا الحكم بعينه فانه اذا قيل لم انجر فلان هذا الخشب سريرا فقيل لانه كان عنده خشب لم يكن مقنعا الا ان
يزاد فيقال كان عنده خشب صلب صالح لان يتخذ منه سرير وكان لا يحتاج اليه في امر اخر لكن الامور الارادية تصعب
ان تؤدي العلة بتمامها فيها فان الارادة ينبعث بعد توافي امور لا يسهل احصاؤها وربما لم يشعر بكثير منها فيخبر عنها
واما الامور الطبيعية فيكفي فيها من المادة الاستعداد والملاقاة للقوة الفاعلة فيكون حصول نسبة المادة فيها جوابا
وحدا اذا ذكر في السؤال حصول الفاعل واما اذا تضمن السؤال الغاية كما يقال لم صح فلان فيصلح ان يجاب بالمبدأ الفاعلي
فيقال لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدأ المادي مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاجه مزاج مطيع لقوى الطبيعة ولا
يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما يقنع ويقطع السؤال ذكرها وحدها بان يقال لان مزاجه اعتدل بل يحوج
الى سؤال اخر مؤدي الى مادة او فاعل واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال مثلا لم بدن الانسان قابل
للموت فقد يجوز ان يجاب بالعلة الغائية فيقال جعل كذلك ليتخلص النفس عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز ان يجاب
بالعلة المادية فيقال لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل
لا يجوز ان يعطي المادة الاستعداد لكانه ان لم يعط لم تكن مستعدة اللهم الا ان يعني بالاستعداد التهيؤ التام فقد يعطيه

الفاعل كما يقال للمرآة اذا سئل عنها لم يقبل الشبح فيقال لان الصاقل صقلها واما الاستعداد الاصلى فلازم للمادة وقد يجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هى المتممة للاستعداد فيقال فى المرآة مثلا لانها ملساء صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة فيسئل عن علة وجود هذه الصورة فى المادة واما اذا نفس السؤال الصورة فانها وحدها لا يكفى ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد او ينسب الى الفاعل والغاية يجاب بها والفاعل يجاب فاذا شئت ان تونص ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر الحقيقى فان الجواب الحقيقى ان تذكر جميع العلل التى تتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال

المقالة الثانية من الفن الاول

فى الحركة وما يجرى معها وهى ثلثة عشر فصلا **الاول** فى الحركة **الثانى** فى نسبة الحركة الى المقولات **الثالث** فى بيان المقولات التى تقع الحركة وحدها لا غيرها **الرابع** فى تحقيق تقابل الحركة والسكون **الخامس** فى ابتداء القول فى المكان وايراد حجج مبطليه ومثبتيه **السادس** فى ذكر مذاهب الناس فى المكان وايراد حججهم **السابع** فى نقض مذاهب من ظن ان المكان هيولى او صورة او سطح كان او بعد **الثامن** فى مناقضة القائلين بالخلاء **التاسع** فى تحقيق القول فى المكان ونقض حجج مبطليه والمخطئين فيه **العاشر** فى ابتداء القول فى الزمان واختلاف الناس فيه ومناقضة المخطئين فيه **الحادى عشر** فى تحقيق ماهية الزمان واثباتها **الثانى عشر** فى بيان امر الآن **الثالث عشر** فى حل الشكوك المقولة فى الزمان واتمام القول فى مباحث زمانية مثل الكون فى الزمان والكون لا فى الزمان وفى الدهر والسرمد ونعيّنه وهو ذا ومثل وبعيد والقديم

الفصل الاول فى الحركة

قد ختمنا الكلام فى المبادى العامة للامور الطبيعية فحرى بنا ان ننتقل الى الكلام فى العوارض العامة لها ولا اعم لها من الحركة والسكون والسكون كما سنبين من حاله عدم الحركة فحرى بنا ان نقدم الكلام فى الحركة فنقول ان الوجود بعضها بالفعل من كل وجه وبعضها من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة ويستحيل ان يكون شئ من الاشياء بالقوة من كل جهة لا ذات له بالفعل البتة ولنسلم هذا ولنوضع وضعا مع قرب تناول الوقوف عليه ثم من شان كل ذى قوة ان يخرج منها الى الفعل المقابل لها وما امتنع الخروج اليه بالفعل فلا قوة عليه والخروج الى الفعل عن القوة قد يكون دفعة وقد يكون لا دفعة وهو اعم من الامرين جميعا وهو بما هو اعم امر يعرض لجميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعلها واما فى الجوهر فكخروج الانسان الى الفعل بعد كونه بالقوة وفى الكم كخروج النامى الى الفعل عن القوة وفى الكيف فكخروج المسود الى الفعل عن القوة وفى المضاف فكخروج الاب الى الفعل عن القوة وفى الاين فكالحصول فوق بالفعل بعد القوة وفى متى فكخروج الغد الى الفعل عن القوة وفى الوضع فكخروج المنتصب الى الفعل عن القوة وكذلك فى الجدة وكذلك فى الفعل والانفعال لكن المتعارف عليه عند القدماء فى استعمال لفظة الحركة ليس ما يشترك فيه جميع اصناف هذه الخروجات عن القوة الى الفعل بل ما كان خروجا لا دفعة بل متدرجا وهذا ليس يتاتى الا فى مقولات معدودة مثلا كالكيف فان ذا الكيف بالقوة يجوز ان يتوجه الى الفعل يسيرا يسيرا الى ان ينتهى الى كذلك ذو الكم بالقوة ونحن سنبين من بعد اى المقولات يجوز ان يقع فيه هذا الخروج من القوة الى الفعل واتها لا يجوز ان يقع فيه ذلك ولولا ان الزمان مما نضطر فى تحديده الى ان يوخذ الحركة فى حده وان الاتصال والتدريج قد يوخذ الزمان فى حدهما والتدريج ايضا فانا قد يوخذ الآن فى حدها فيقال هو ما يكون فى آن ولان يوخذ الزمان فى حده لانه طرفه والحركة يوخذ الزمان

فى حدها لسهل علينا ان نقول ان الحركة خروج عن القوة الى الفعل فى الزمان او على الاتصال او لا دفعة لكن جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا خفيا فاضطر معلمنا هذه الصناعة الى ان سلك فى ذلك نهجا آخر فنظر الى حال المتحرك عند ما يكون متحركا فى نفسه ونظر فى النحو من الوجود الذى يخص الحركة فى نفسها فوجد الحركة فى نفسها كمالا وفعلا اى كونا بالفعل وما لكمال فعله وكماله هو الحركة فالحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق سائر الكمالات من جهة ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشئ بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شئ بالقوة فان الاسود اذا صار بالفعل اسود لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذى له والمربع اذا صار بالفعل مربعا لم يبق بالقوة مربعا من جملة المربع الذى له والمتحرك اذا صار متحركا بالفعل فيظن انه يكون بعد بالقوة متحركا من جملة الحركة المتصلة التى هو بها متحرك وقد يوجد ايضا بالقوة شيئا آخر غير انه متحرك فان ذات المتحرك ما لم يكن بالقوة شيئا ما يتحرك اليه وانه بالحركة يصل اليه فانه لا تكون حاله وقياسه عند الحركة الى ذلك الشئ الذى هو له بالقوة كما كان قبل الحركة فانه فى حال السكون قبل الحركة يكون هو ذلك الشئ بالقوة المطلقة بل يكون ذا قوتين احدهما على الامر والاخرى على التوجه اليه فيكون له فى ذلك الوقت كمالان وليجعلهما قوتان ثم يحصل له كمال احدى القوتين ويكون قد بقى بعد بالقوة فى ذلك الشئ الذى هو المقصود بالقوتين فى كليهما وان كان احدهما قد حصل بالفعل الذى هو احد الكمالين واولهما فهو بعد ما لم يتغير اعما هو بالقوة فى الامرين جميعا احدهما المتوجه اليه بالحركة والاخرى فى الحركة فى ظاهر الامر لا يحصل له بحيث لا يبقى قوتها البتة فيكون الحركة هى الكمال الاول لما بالقوة لا من جهة ما يمكن ان تكون لما بالقوة كمال آخر ككمال انسانية او فرسية لا يتعلق ذلك بكونه بالقوة بما هو بالقوة وكيف يتعلق وهو لا ينافى القوة ما دامت موجودة ولا الكمال اذا حصل فالحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وقد حدته بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر فى طبيعتها اذ كانت طبيعة لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما يرى ان يكون قبلها شئ قد بطل وشئ مستانف الوجود فبعضهم حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة تغير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية هو فى نفسه غيرية فانه ليس كلما يفيد شيئا يكون هو اياه ولو كان الغيرية حركة لكان كل غير متحركا ولكن ليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة والاحرى ان يكون هذا صفة ان كان صفة لها صفة لها غير خاصة فغير الحركة ما هو كذلك كاللانهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كان الثبات على صفة واحدة مساواة للامر بالقياس الى كل وقت بر على بيان الحركة لا تتساوى نسبة اجزائها واحوالها الى الشئ فى ازمنة مختلفة فان المتحرك فى كل آن له اين آخر والمستحيل له فى كل آن كيف آخر وهذه رسوم انما دعى اليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا الى التطويل فى ابطالها ومناقضتها فان الذهن السليم يكفيه فى تزييفها ما قلنا واما ما قيل فى حد الحركة انها زوال من حال الى حال وسلوك من قوة الى فعل فذلك غلط لان نسبة الزوال والسلوك الى الحركة ليس كنسبة الجنس او ما يشبه الجنس بل كنسبة الالفاظ المترادفة اياها اذ هاتان اللفظتان ولفظة الحركة وضعت اولا لاستبدال المكان ثم نقلت الى الاحوال ومما يجب ان نعلم فى هذا الموضع ان الحركة اذا حصل من امرها ما يجب ان يفهم كان مفهومها اسما لمعنيين احدهما لا يجوز ان يحصل بالفعل قائما فى الاعيان والآخر يجوز ان يحصل فى الاعيان فان الحركة ان عنى بها الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدا والمنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرك وهو بين المبدا والمنتهى بل انما يظن انه قد حصل نحوا من الحصول اذا كان

المتحرك عند المنتهى وهناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود فكيف يكون له حصول حقيقى فى الوجود بل هذا الامر بالحقيقة مما لا ذات قائمة فى الاعيان وانما يرتسم صورته قائمة فى الذهن بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان ادركه او يرتسم فى الخيال لان صورة المتحرك وله حصول فى مكان وقرب وبعد من الاجسام تكون قد انطبعت فيه ثم تلحقها من جهة الحس صورة اخرى بحصوله فى مكان اخر وقرب وبعد اخرين فيشعر بالصورتين معًا على انهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها فى الوجود حصول قائم كما فى الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك فى الوجود معًا ولا الحالة التى بينهما لها وجود قائم واما المعنى الموجود بالفعل الذى يليق بالحرى ان يكون الاسم واقعًا عليه ان تكون الحركة التى توجد فى المتحرك هى حالة للمتوسط حين يكون لا يبقى فى الطرف الاول من المسافة ولم يحصل عند الغاية بل هو فى حد متوسط بحيث ليس يوجد لا فى آن من الانات التى يقع فى هذه خروجه الى الفعل حاصلا فى ذلك الحد فيكون حصوله فى اى وقت فرضته قاطعا المسافة ما وهو بعد فى القطع وهذا هو صورة الحركة الموجودة فى المتحرك وهو توسط بين المبدأ المفروض والنهاية بحيث اى حد يعرض فيه لا يوجد قبله ولا بعد فيه لا كحد من الطرفين فهذا التوسط هو صورة الحركة وهو صفة واحدة تلزم المتحرك ولا يتغير البتة ما دام متحركا نعم قد يتغير حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه فى حد دون حد بل هو متوسط لانه بالصفة المذكورة وهو انه بحيث اى حد تفرضه لا يكون قبله ولا بعده فيه فكونه لهذه الصفة امر واحد يلزمه دايما فى اى حد كان ليس يوصف بذلك فى حد دون حد وهذا بالحقيقة هو الكمال الاول واما اذا قطع فذلك الحصول هو الكمال الثانى وهذه الصورة توجد فى المتحرك وهو فى آن لانه يصح ان يقال له فى كل آن يفرض انه فى حد متوسط لم يكن قبله فيه ولا يكون بعد فيه والذى يقال من ان كل حركة ففى زمان فاما ان يعنى بالحركة الحالة التى للشىء بين مبدأ ومنتهى وصل اليه فتقف عنده او لا تقف عنده فذلك الحالة الممتدة هى فى زمان وهذه الحالة فوجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وتباينها بوجه اخر لان الامور الموجودة فى الماضى قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذا فيكون هذه الحركة يعنى بها القطع واما ان يعنى بالحركة الكمال الاول الذى ذكرناه فيكون كونه فى زمان لا على معنى انه يلزمه مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ولانه كان ثابتا فى كل آن بواسطة من ذلك الزمان مستمرا فيه فيكون ثابتا فى هذا الزمان فان قال قائل ان الكون فى المكان ولم يكن قبله ولا بعد فيه وكذلك الاضافة الى الامر الذى يجعلونه انما هو امر كلى معقول وليس بموجود بالفعل بل انما الموجود بالفعل الكون فى هذا المكان لم يكن قبله ولا بعد فيه وكذلك الاضافة الى هذا الكون والامر الكلى انما يثبت واستحال ولا يكون شيئا واحدا موجودا بعينه كما اتفق عليه اهل الصناعة فنقول اما الكون فى المكان من حيث يقال على متمكنات كثيرين فلا شك ان الحال فيه على ما قد وصفته واما من حيث يقال على متمكن واحد لكن لا معا فالامر فيه مشكل فانه لا يبعد ان يكون معنى جنسى يقال على موضوع واحد فى وقتين ويكون لم يثبت واحد بعينه مثل الجسم الاسود اذا ابيض فان الجسم اذا كان اسود فقد كان فيه سواد وكان السواد لونا وكان اللون كالجزء من السواد فتخصص وتخصيص ما فارقه لما كان سوادا فلما ابيض فلا يمكننا ان نقول ان ذات الشىء الذى كان عرض له دفعة ذلك التخصيص باقية وفارقه تخصيص اخر مثل الخشبة موجودة فى بيت على تخصيص انها جزء حائط ثم صادف هى بعينها جزء سقف ولها اضافة اخرى وتخصيص اخر انها جزء سقف فان ذلك ليس كذلك بل مثله مثل ان يهدم الحائط

الخشبة

التى فيه ثم يحدث فى البيت حائط وفيه خشبة اخرى مثل تلك الخشبة وذلك لان السواد لا يبطل فصله ويبقى حصته من طبيعة الجنس التى كانت مقارنة له بعينها والا فليس بفصل منوع بل هو عارض لا منوع وقد علم هذا فى موضع اخرى فاذا كان الامر على هذا فلينظر هل حكم الكون فى المكان الموجود فى المتمكن تارة مقارنا لتخصيص انه فى هذا المكان وتارة مقارنا لتخصيص اخر حكمه حكم اللون او ليس كذلك بل حكمه حكم حرارة تارة يفعل فى هذا وتارة فى هذا او رطوبة تارة ~~تنفعل فى هذا~~ او تارة تنفعل عن هذا وتارة عن ذلك وهى واحدة بعينها او عرض من الاعراض اخرى فيبقى واحدا بعينه وتلحقه تخصيص بعد تخصيص فنقول اولا ان هذا التخصيص هذا او بذلك فى امر المكان ليس امرا موجودا بالفعل بنفسه كما يظهر لك بعد اذ المتصل لا اجزاء له بالفعل بل يعرض ان يتجزى لاسباب تقسم المسافة فيجعلها بالفعل مسافات على احد انواع القسمة وما بين حدود تلك القسمة ايضا مسافات لا يشتمل عليها آن وحركة على النحو الذى قلنا انها يكون فى آن بل الحركة التى على نحو القطع ويكون الزمان مطابقا لها ولا يكون المعنى الذى سميناه انما هو متكثر فيها بالفعل لان ذلك لا تتكثر بالفعل الا بتكثر المسافة بالفعل واذا لم يكن متكثرا بالفعل وكانت الحركة على الموضوع الواحد اعنى المسافة حقا موجودة ولم يكن كثيرة بالعدد كانت بالضرورة واحدة بالعدد ولم يكن على النمط الذى يكون عليه الحال فى اللون ووجوده فى الموضوع فى حال سواده وفى حال بياضه وحال النسبة التى تخص كل الى الموضوع بالفعل لان الحركة لا توجب بالفعل انفصالا بل تستمر الاتصال استمرارا لا يجب معه تغير هذه الحال بالقياس الى الموضوع حتى يعدم منه امر ثابت بالشخص فانه انما تختلف النسبة بالفعل الى مختلف بالفعل وانما يتكثر الواحد بالفعل بتكثر له من قبل النسبة اذا كانت النسبة متكثرة بالفعل فاذا كانت المسافة واحدة بالاتصال لا اختلاف فيها لم يختلف اليها نسبة فلم يختلف بسبب ذلك عدد شىء واحد ثم بعد ذلك اذا عرض للمسافة قسمة ما واختلف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما موجب للاخر ولا موجبه كانت لا يثبت التى تعرض به غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد الى الكثير وتكون النسبة خارجية غير داخلة فى ذات الشىء وبالجملة لا يكون هذه الحال حال اللون الذى هو بالحقيقة لا بالقياس الى امر خارج يختلف بمقارنة فصلى السواد والبياض ولا كون المتحرك فى مكان ما يصير كثيرا بكونه كثيرا فى هذا المكان وذلك المكان لانه ليس فى مسافة الحركة انفصال بالفعل ومكان معين دون مكان حتى يجب ان يكون هناك كون فى المكان ما جنسيا او نوعيا يتنوع او يتشخص بسبب نسبته الى امكنة كثيرة بالفعل واعلم ان الحركة قد تتعلق بامور ستة بالمتحرك والمحرك وما فيه وما منه وما اليه والزمان اما تعلقها بالمتحرك فامر لا شبهة فيه واما تعلقها بالمحرك فلان الحركة اما ان يكون للمتحرك عن ذاته من حيث هو جسم طبيعى او يكون صادرة عن سبب وليس كان الحركة له لذاته لا بسبب اصلا لكانت الحركة لا تعدم البتة ما دام ذات الجسم الطبيعى المتحرك بها موجودة لكن الحركة تعدم عن كثير من الاجسام وذاته موجودة ولو كانت ذات المتحرك سببا للحركة حتى يكون متحركا لذاته متحركا لكانت الحركة تجب عن ذاته لكن لا تجب عن ذاته اذ يوجد ذات الجسم الطبيعى وهو غير متحرك فان وجد جسم طبيعى يتحرك دائما فهو لصفة له زائدة على جسميته الطبيعية فاذا كانت الحركة ليست من خارج واما خارجا عنه ان كانت عن خارج وبالجملة لا يجوز ان يكون ذات الشىء سببا لحركته فانه لا يكون شىء واحد محركا ومتحركا الا ان يكون محركا بجزء منه ومتحركا بموضوعه او محركا وهو ماخوذ مع شىء ومتحركا وهو ماخوذ مع شىء اخر ومما يبين لك ان الشىء لا يحرك ذاته ان المحرك اذا حرك لم يخل اما ان يكون يتحرك او لا

وان يتحرك

بان يتحرك واما ان يكون يحرك بان يتحرك فان كان المحرك يحرك لا بان يتحرك فيجب ان يكون المحرك هو المتحرك بل يكون
غيره فان كان يحرك بان يتحرك فالحركة التي فيه بالفعل يحرك ومعنى يحرك انه يوجد في شيء متحرك بالقوة حركة بالفعل
فيكون انما يخرج شيئا من القوة الى الفعل بشيء فيه بالفعل وهو الحركة ومحال ان يكون ذلك الشيء فيه بالفعل وهو
بعينه فيه بالقوة فيحتاج ان يكتسبه مثل ان كان حارا فكيف يسخن نفسه بحرارته اي ان كان حارا بالفعل فكيف
فكيف يكون حارا بالقوة حتى يكتسب من ذي فعل حرارة عن نفسه فيكون بالفعل وبالقوة معا وبالجملة فطبيعة الجسمية
طبيعة جوهر له طول وعرض وعمق وهذا القدر مشترك فيه لا يوجب حركة والا لاشتركت فيها بعينها فان زيد
على هذا القدر معنى آخر حتى يلزم الجسم حركة وحتى تكون جوهرا ذا طول وعرض وعمق وخاصية اخرى مع الذي
يتحرك بسبب ذلك فيكون فيه مبدأ حركة زائد على الشرط الذي اذا وجد كان به جسما وان كان من خارج فذلك
فيه اظهر وقد قيل في اثبات ان لكل متحرك محركا قول جدلي ولحسن العبارة عنه ما نقوله ان كل متحرك كما يتبين
من بعد منقسم وله اجزاء لا يمنع من توهمها ساكنة طبيعة الجسمية التي لها بل ان منع منع امر زائد عليها وكل
توهم شيء لا يمنعه طبيعته فهو من التوهم الممكن من حيث تلك الطبيعة فتوهم جزء المتحرك ساكنا من حيث هو جسم توهم
لا يستحيل الا بشرط وجود ذلك الجزء ليس هو ذلك الكل وكلما هو متحرك لذاته ففرض ما ليس هو بل غيره ساكنا
خصوصا اذا كان غير محال في نفسه لا يوجب في الوهم سكونه وكل جسم فان فرض سكون الجزء منه توجب سكون الكل
ايجاب العلة للمعلول لان السكون الذي للكل هو كما يتبين لك مجموع سكونات الاجزاء اذا انضمت اجزاء بفرض او
غير ذلك فاذن ليس ولا شيء من الاجسام متحركا لذاته فان قال قائل ان قولكم ان المتحرك لذاته لا يسكن اذا فرض
غيره ساكنا انما يصح اذا كان فرض سكون ذلك الغير ممكنا غير مستحيل وبعد ذلك على ان سكون ما يلزم ان يسكن
معه جائز غير مستحيل واما اذا كان سكونه مستحيلا فيجوز ان يكون فرضه ساكنا يلزم عنه سكون المتحرك لذاته
مع انه محال كما ان كثيرا من المحالات يلزمها محالات فيجوز ان سكون المتحرك لذاته لكنه اذا فرض مع آخر جاز ان
يلزم سكونه الخ فانه انما يستحيل سكونه في الوجود واما لزوم القول بسكونه عند فرض ما لا يمكن بل عند فرض
ما يسقط عنه كونه متحركا لذاته فامر غير مناقض لذلك الحق لان ذلك حملي وذلك شرطي وهذا كما لو فرضنا
المائة جزء للعشرة الليست العشرة ح تكون مائة شيئا وذلك ما لا يكون وليس يلزم لذلك ان يكون قولنا ان
العشرة ليست اكثر من مائة باطلا وكذلك فعسى ان المتحرك لذاته وان امكن توهم سكون جزئه من حيث هو جسم فليس
يمكن ذلك من حيث هو جزء المتحرك لذاته وعلى طبيعته اي وان كان يمكن ذلك له من حيث طبيعة جنسه فليس يمكن
ذلك له من حيث طبيعة الخاصة بل يستحيل فرضه كما ان الانسان من حيث هو حيوان لا يمتنع ان يكون طائرا ويمتنع
من حيث هو انسان فاذا كان ذلك ممتنعا فقد لزم فرض الخ من فرض المحال ونحن انما نسلم ان ما هو متحرك
لذاته فلا يسكن بسكون غيره اذا حصل سكون غيره في الوجود او توهم في توهمه للتوهم اي الممكن واما على وجه
آخر فانا نقول انه قد يلزم ان يسكن المتحرك لذاته اذا فرض سكون محال في غيره فنقول في جواب ذلك ان جزء الجسم
من حيث هو جسم لا يمتنع عليه السكون فان امتنع عليه السكون فيكون لمعنى عارض عليه غير الجسمية فاذا كان كذلك
فيكون علة الحركة في كل جسم امرا زائدا على الجسمية وهذا نسلمه لكن بالحري ان نقول لنا قائل فما اضطركم الى ان
اشتغلتم بالجزء ان كان مأخذ الاحتجاج هذا ولم تنصوا في اول الامر على الكل انه اذا توهم ساكنا من حيث

هو جسم لم يستحل فقد عرض له معنى غالب زائد من الجسمية به صار متحرك الذات وواجب الحركة مستحيل فرض السكون
فان كان ذلك الاحتجاج يكفيكم فهذا اكفى وان كان الغرض في هذا الاحتجاج غير هذا الغرض وكان لم يذهب اليه
القائل الاول ولا اراده وجروا انما هو تخمين منكم لكل امر وهو نفسه لم يذهب الى امكان هذا الفرض فيه من حيث
هو جسم ولا اعتبر الامكان بل قال ان كلما توهم غيره ساكنا يوجب كونه ساكنا فليس متحركا لذاته فليس هذا
مسلما بل الامر على ما اوضحنا في التقرير الاول للشك فانه يجوز ان يكون الشيء متحركا لذاته ثم يتوهم محال فيعرض
من توهمه ان يصير هو غير متحرك لذاته ولا يلزم المحال ان يتغير حكمه لمحال يلزم ذلك المحال بل يجوز ان لا يكون المتحرك
لذاته بحيث اذا توهم جزؤه ساكنا سكن لكنه يجب عدم سكون فيه ان هذا محال قيل نعم وقد لزم فرض المحال
قيل نعم وقد لزم فرض مثله فهذا القول ليس مما يحضرني له جواب اقنع به ولا يبعد ان يكون عند غيري له جواب
او الحق ان مأخذ الاحتجاج لا يلجئ الى هذا كل الالجاء وذلك ان كانت هذه المقدمة مسلمة كان التشكيك محالا او
غير محال ثم الاحتجاج اعني بالمقدمة قولنا كلما يمتنع حركته لفرض السكون في غيره فليس متحركا لذاته وهذه غير قولنا
كلما يمتنع حركته لفرض سكون في غيره فرض او غير محال حتى لو قلنا كلما يمتنع ان يتحرك لفرض محال في غيره لم يكن متحركا
لذاته فسلم ذلك فصح لنا القول والقياس ولكن الشان في صحة هذه المقدمة فليجتهد غيرنا من المتعصبين لهذا
الاحتجاج في تصحيح هذه المقدمة فربما تيسرت له هذه المتعسرة علينا وعلى هذا الاحتجاج شك آخر وهو ان
المتصل ان كان يمكن ان يفرض له اجزاء فلا يمكن ان يتوهم تلك الاجزاء ساكنة او متحركة الا بالعرض لانها غير ذات
اين ما دامت اجزاء المتصل الا بالعرض ولا ذات وضع وهذا شيء سيتبين بعد فاذا كان توهم السكون في الجزء مما
لا يتحقق توهما الا وينفصل بالفعل لم يكن لهذا الاحتجاج مأخذ سديد وعسى توهم فصل ثم اسكانه معا ولو
انك توهمت في الجزء المفروض سكونا وهو متصل فقد توهمت معنى مشاركا للسكون في الاسم واما السكون بحده فلا
يمكن ان يتوهم في ذلك الجزء كما لا يمكن ان يتوهم الامور المحالة في العقل والخيال جميعا فليكن هذا المأخذ مما يسكنا غيرنا
من يقف على تحقيقه ان يتوجه عنا فيه واما تعلق الحركة بما منه وبما اليه فسيستنبط من حدها لانها اول كمال لحصول
لشيء لها كمال ثان ينتهي به اليه له حالة القوة التي مثل الكمالين وهي الحالة التي الكمال الاول تركها وتوجه الى الكمال
الثاني وربما كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانا بين الضدين لكن الواحد اقرب من ضد والآخر اقرب من ضد آخر
وربما لم يكونا ضدين ولا بين ضدين ولكن كانا من جملة امور لها نسبة الى الاضداد او امور متقابلة توجب ما لا يجتمع
معا كالاحوال التي للفلك فانه لا يتضاد مبدأ حركة منه لمنتهاها لكنهما لا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه مما يثبت
الحصول فيهما زمانا حتى يكون عند الطرفين سكون وربما لم يكن الحصول فيه اذا فرض كانه حد بالفعل الا آنا ما كما
للفلك فان في حركته متوهما مبدأ ومتوجها الى غاية لكن لا وقوف له عند احدهما ثم لقائل ان يقول ان الحدود في المتصل
على مذهبكم للشيء موجودة بالفعل بل بالقوة وانما يصير بالفعل اما بقطع او بموافاة تحدده كمماسة او موازاة او بفرض
او بعرض كما سنذكره فيكون اذن ما لم يكن احد هذه الاسباب بالفعل لا يكون مبدأ ولا منتهى وما لم يكن مبدأ ولا
نهاية معينين عنه يبتدئ الحركة واليه ينتهي لا يكون حركة فالفلك ما لم يكن له سبب محدد يحركه لا يكون متحركا وهذا يجب
فالذي نقول في جوابه ان النهاية والمبدأ يكون للحركة بضرب بفعل وضرب بقوة والقوة يكون على وجهين وجه قريب
من الفعل ووجه بعيد من الفعل مثال ذلك ان المتحرك في حال ما يتحرك لم يقم بالقوة القريبة حدا له ان نفرضه وقد

وصل اليه في آن نفرضه فيكون ذلك له في نفسه بالحقيقة بالقوة وانما يصير بالفعل حدا لحصول الفرض بالفعل والقطع بالفعل ومع ذلك لا يقف بل يستمر وحد مستقبل لا يمكن من حيث هو حد حركة ان يجعل بالفعل حد حركة تفرض او بسبب يحدّه بالفعل بل يحتاج ان يستوفي المسافة اليه حتى يصير بهذه الصفة اعني ان يكون هناك ما يمكنك ان نفرضه مبدأ او يمكنك ان نفرضه منتهى وبالجملة حدا لقطع لما نفرضه من الحركة فكل حركة من حركات الفلك تشير اليها في وقت معين وبحصلها فانها يفرض لها ذلك فتارة يفرض المبدأ والمنتهى متباينين اي نقطتين مختلفتين هما حدا ذلك المفروض من الحركة في ذلك الوقت الذي تعينه وتارة تكون نقطة واحدة هي بعينها مبدأ ومنتهى اما مبدأ فلان الحركة عنها واما منتهى فلان الحركة اليها ويكون ذلك لها في زمانين فالحركة المكانية او الوضعية تعلقها بالمبدأ والمنتهى هو انك اذا عينت حركة ومسافة تعين مع ذلك مبدأ ومنتهى قائم بنفسه والمتحرك المكاني يتعلق بالمبدأ والمنتهى اي يكون ذلك له بالفعل او بالقوة القريبة من الفعل ذلك على اي وجه كان منهما جاز فانا لم نشترط الوجه المعين فيه منهما وبالجملة فانها متعلق بالمبدأ والمنتهى على هذه الصورة والشرط المذكور لا من حيث هما بالفعل ثم من المشهور ان الحركة والتحرك والتحريك ذات واحدة فاذا اخذت باعتبار نفسها فحسب كانت حركة وان اخذت بالقياس الى ما فيه سميت تحركا وبالقياس الى ما عنه سميت تحريكا ويجب ان نحقق هذا الموضع ونتامله تاملا ادق من المشهور فنقول ان الامر يخالف هذه الصورة وذلك لان التحرك حال للمتحرك وكون الحركة منسوبة الى المتحرك بانها فيه حال للحركة لا للمتحرك فان نسبة الحركة الى المادة في المعنى غير نسبة المادة الى الحركة وان تلازما في الوجود وكذلك التحريك حال للمحرك لا للحركة ونسبة الحركة الى المحرك حال للحركة لا للمحرك فاذا كان كذلك كان التحرك نسبة المادة الى الحركة لا الحركة منسوبة الى المادة ولم يكن التحرك هو الحركة بالموضوع وكذلك لم يكن التحريك هو الحركة في الموضوع وقس لا اثنا في ان يكون كون الحركة منسوبة الى المادة معنى معقولا وكذلك الى المحرك لكن هذين المعنيين لا يدل عليهما بهذين الاسمين واما تعلق الحركة بما فيه الحركة من المقولات فليس نعني بالموضوع لها بل الامر الذي هو المقصود بسميه في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف بالتوسط بين الامرين امر متروك وامر مقصود اما اين او كيف او غير ذلك اذ كانت الحركة تغير الشيء لا دفعة فاذن يكون متوسطا بين حدين ولها مقولة اما اين او كيف او غير ذلك فيقال ان الحركة في تلك المقولة وقد نزداد هذا بيانا فما بعد ان نعرف نسبة الحركة الى المقولات

الفصل الثاني في نسبة الحركة الى المقولات

انه قد اختلف في نسبة الحركة الى المقولات فقال بعضهم ان الحركة هي مقولة وقال بعضهم ان لفظ الحركة يقع على الاصناف التي تحتها بالاشتراك البحت وقال بعضهم بل لفظ الحركة لفظ مشكك مثل لفظ الوجود والعرض يتناول اشياء كثيرة لا بالتواطؤ ولا بالاشتراك البحت بل بالتشكيك لكن الاصناف الداخلة تحت لفظ الوجود والعرض دخولا اوليا هي المقولات واما الاصناف الداخلة تحت لفظ الحركة فهي انواع او اصناف من المقولات فالاين منه قار ومنه سيال وهو الحركة في المكان والكيف منه قار ومنه سيال وهو الحركة في الكيف اي الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو الحركة في الكم اي النمو والذبول وربما تمادى بعضهم في مذهبه حتى قال والجوهر منه قار ومنه سيال وهو الحركة في الجوهر اي الكون والفساد وقالوا ان الكم السيال نوع من انواع الكم المتصل لامكان وجود الحد المشترك فيه الا انه يفارق بانه لا وضع له وللمتصل وضع واستقرار فقال ان التسود والسواد من جنس واحد الا ان السواد قار والتسود غير قار وبالجملة فان السيال في كل جنس هو الحركة فقال بعض هؤلاء لكنها اذا نسبت الى العلة التي هي فيها كانت مقولة

ان ينفعل

ان ينفعل او الى العلة التي هي عنها صارت مقولة ان يفعل وقوم خصوا هذا الاعتبار بالكيف السيال واخرجوا منها مقولتي يفعل وينفعل واخذ اصحاب هذا المذهب اعني القول بالسيال فمنهم من جعل الافتراق الذي بين السواد والتسود افتراقا فصليا منوعا ومنهم من جعله افتراقا بمعنى غير فصلي اذ كان هو كزيادة يعرض على خط فيصير خطا اكبر ولا يخرج به من نوعه فقال الاولون بل التسود بما هو تسود هو سواد سيال وليس هذا له امرا خارجا عن هويته بما هو تسود فهو اذن تمايز السواد الثابت بفصل ويمكن ان يبين بطلان الحجتين جميعا اما الاولى فينتقض بما نعد واما الثانية فبالبياض وكونه امرا غير خارج عن هوية الابيض بما هو ابيض من غير ان يكون فصلا وههنا مذهب ثالث وهو مذهب من قال ان لفظ الحركة وان كانت مشككة كما قيل فان الاصناف الواقعة تحتها ليست انواعا من المقولات على السبيل المذكور فلا التسود نوع من الكيف ولا النقلة نوع من الاين فان وقوع الحركة في الكيف ليس على ان الكيف جنس لها ولا ايضا موضوع لها فان جميع الحركات انما هي في الجواهر من حيث هي في موضوع لا غير ولا تمايز بينها في هذا المعنى ولكن اذا تبدلت جوهرية سمي ذلك التبدل ما دام في السلوك حركة في الجوهر وان كان في الاين سمي حركة في الاين وبالجملة ان كان ما عنه وما اليه كيفا فالحركة في الكيف فان كان كما فالحركة في الكم ويقال الحركة على هذه لا بالتواطؤ فان الكمال الماخوذ في رسمها اخذ الجنس هو من الالفاظ المجانسة للوجود والوحدة وانت تعلم ان الكم والكيف والاين ليست داخلة تحت جنس واحد ولا نسبة الكمال الاول اليها امرا ايضا خاصا صار اياها حصر الجنس لم يكن لنا سبيل الى ان نجعل الحركة معنى جنسيا بل هذا الرسم مثبتا لمعنى انما يدل على مثله لفظ مشكك لا غير والمذاهب الملتفت اليها في هذا المطلب هي هذه الثلاثة وليس يعجبني المذهب الاوسط اولا بل استنكر ما يقال فيه من ان التسود كيفية وان النمو كمية وبالحري ان لا يكون التسود سوادا اشتد بل اشتدادا سواد بل اشتداد الموضوع في سواده وذلك لانه لا يخلو اذا فرضنا سوادا اشتد اما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا فمحال ان يقال انه قد عدم وبطل هو ذاته اشتد فان الموصوف بصفة موجودة يجب ان يكون امرا موجودا ثابت الذات وان كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما زعموا من انها كيفية سيالة بل هو ثابت على الدوام يعرض عليه زيادة لا يثبت مبلغها بل يكون في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد فاشتداد السواد وسيلانه او اشتداد الموضوع وسيلانه فيه هو الحركة فيها في السواد المشتد ويظهر من هذا ان اشتداد السواد يخرجه عن نوعه الاول اذ يستحيل ان يشير الى الموجود منه وزيادة عليه مضافة اليه بل كلما يبلغه من الحد فكيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المشابهة لحد واحد سوادا وجميع المشابهة للبياض اي المقاربة له بياضا والسواد المطلق هو واحد هو طرف خفي والبياض كذلك وما سوى ذلك كالممتزج والممتزج ليس احد الطرفين ولا يشاركه في حقيقة المعنى بل في الاسم وانما تكون الانواع المختلفة في الوسط لكنه يعرض لما يقرب من احد الطرفين ان ينسب اليه فالحس ربما لم يميز بينهما وظنهما نوعا واحدا وليس كذلك وتحقيق هذا في العلوم الكلية واما المذهب الاخير فهو اخص من المذهب ولا يلزمه الامر مشترك يلزم المذهبين ومبنا على ان الواضعين لعدد المقولات هذا العدد يلزمهم احد امرين اما انهم يجوزون ان يكون الحركة جنسا من الاجناس العالية واما ان يزيدوا في عدد المقولات زيادة ضرورية اذ كانت اصناف الحركة لا تدخل في جنس منها ولا في مقولة ينفعل وهي معان كلية مقولة على كثيرين قول الاجناس فان

يشتدوا

فاذا انفسخت المذاهب التي اتيناها ولم يقبلها بقي الحق واحداً وهو المذهب الاول فاذ قد بيّنا وجه نسبة الحركة الى المقولات واوضحنا معنى قولنا ان الحركة في المقولة ما هو فلنبيّن الآن ان الحركة في كم مقولة تقع

الفصل الثالث في بيان المقولات التي تقع الحركة فيها وحدها لا غيرها

انا نضع اصلاً وان كان ربما اشتمل على تكرار بعض ما قيل فنقول ان قولنا ان مقولة كذا فيها حركة قد يمكن ان يفهم منه اربعة معان احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها قائم بذاته والثاني ان المقولة وان لم تكن الموضوع الجوهري لها فبتوسطها تحصل للجوهر اذ هي موجودة فيها اولاً كما ان الملاسة انما هي للجوهر بتوسط السطح والثالث ان المقولة جنسها وهي نوع لها والرابع ان الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر ومن صنف الى صنف والمعنى الذي نذهب اليه هو هذا الاخير فنقول اما الجوهر فان قولنا ان فيه حركة هو قول مجازي فان هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة وذلك لان الطبيعة الجوهرية اذا فسدت تفسد دفعة واذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط وذلك لان الصورة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص وذلك لانها اذا قبلت الاشتداد والتنقص لم يخل اما ان يكون الجوهر وهو في وسط الاشتداد والتنقص يبقى نوعه او لا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية البتة بل انما تغير عارض للصورة فقط فيكون الذي كان ناقصاً فاشتد قد عدم والجوهر لم يعدم فيكون هذا استحالة او غيرها لا كوناً وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فيكون الاشتداد قد جلب جوهراً آخر وكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويكون الاول قد بطل ويكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية بالقوة كما في الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا فالصورة الجوهرية اذن تبطل وتحدث دفعة واذا كان هذا وصفه فلا يكون بين قوته وفعله واسطة هي الحركة

ونقول ايضاً ان موضوع الصورة الجوهرية لا يقوم بالفعل الا بقبول الصورة كما علمت وهي في نفسها لا يوجد شيئاً الا بالقوة والذات الغير المتحصلة بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فان كانت الحركة في الجوهر موجودة فلها متحرك موجود وذلك المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهراً قائماً بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل ان يصير متحركاً وهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني لم يفسد ولم يتغير في جوهريته بل في احواله وان كان جوهراً غير الجوهر الذي عنه والذي اليه فيكون قد فسد الجوهر اولاً والجوهر الوسط وتميز اذن جوهراً ما بالفعل والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرضت الحركة منه فانه اما ان يكون في تلك المدة كلها على طبيعة الجوهر المتغير اليه فلا يكون التغير الى الثاني دفعة واما ان يكون في بعض تلك المدة على النوع الاول وفي بعضها الآخر واما في النوع الآخر بلا توسط فيلزم فيه ما قيل من الانتقال من نوع الى نوع دفعة فتكون تلك المدة مطابقة لحركات غير حركات نوعية الجوهر اذ كانت الانتقالات في الجوهرية لا في مدة

وربما ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضاً على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امراً محصلاً بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك في الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين مثلاً فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل وقد يثبتون ان الجوهر لا حركة فيه لان طبيعته لا ضد لها واذا لم يكن لطبيعته ضد استحال ان ينفعل عن طبيعة الى طبيعة اخرى على سبيل التنقص والاشتداد حتى يكون الحالة التي هو فيها عند

تشدد وفي عشرة المقولات فوجب ان يسامحوا ويجعلوا مقولة ان ينفعل هي الحركة وان لا يطلبوا في مقولة ان ينفعل من صريح التواطؤ ما اراهم يتعصبون فيه ولا يحفظونه فانهم قد يغلون في مقولة الجدة من المسامحة ما يحملهم على اكثر من ذلك في الحركة على انه لا يبعد ان تكون لفظة الكمال والفعل وان كان وقوعهما على الجوهر والتشعر الباقية وقوعاً بالتشكيك الصريح وذلك لان التشكيك هو ان يكون اللفظ واحد المفهوم لكن الامور التي بيّنا وهاذ لك المفهوم يختلف بالتقدم والتأخر فيه كالوجود فانه للجوهر اولاً وللاعراض ثانياً واما مفهوم الحركة وهو الكمال الاول لما بالقوة من حيث هو بالقوة فليس مما يستفيد بعض ما يسمى باسم الحركة من بعض فليس كون النقلة بهذه الصفة علة لكون الاستحالة بهذه الصفة بل يجوز ان يكون وجود النقلة سبباً لوجود الاستحالة فيكون التقدم والتأخر فيما المفهوم من لفظة الوجود لا في المفهوم من لفظ الحركة كان الاثنينية قبل الثلاثية في مفهوم الوجود وليس قبلها في مفهوم العددية وان العددية لهما معاً ليست العددية للثلاثية من جهة العددية للثنائية كان الوجود للثلاثية يتعلق بالوجود في الثنائية ومفهوم الوجود غير المفهوم من العدد وانت قد عرفت هذا المعنى في مواضع اخرى فلا يبعد ان يكون الكمال وان كان مشككاً بالقياس الى اشياء اخرى هو متواطئ بالقياس الى هذه كما انه لا يبعد ان يكون مشتركاً بالقياس الى اشياء ومتواطئاً بالقياس الى ما تحت بعضها ونرجع الى ما كنا فيه ونقول للطائفتين جميعاً ما قولكم في مقولة ان ينفعل اهي نفس الحركة ام نسبة للحركة الى الموضوع كما يقولون فان كانت نفس الحركة افهي نفس الحركة المطلقة ام نفس حركة ما فان كانت نفس الحركة المطلقة فالحركة احد الاجناس وان كانت نفس حركة ما مثلاً كنفس النقلة او نفس الاستحالة فيجب ان يزاد في عدد الاجناس فانه ان كانت النقلة جنساً فالاستحالة ايضاً جنس والحركة في الكم جنس فان كل واحد من هذه يستحق ما يستحقه الآخر وان كانت النقلة ليست جنساً بل اسماً مشككاً فيوجد تحته معنى وان كان اخص من عمومه وان لم يكن مقولة ان ينفعل هي نفس الحركة مطلقة بل كانت نسبة للحركة الى المادة فلا يخلو اما ان يكون للحركة المطلقة او لحركة ما فان كانت للحركة المطلقة فلا يخلو اما ان يكون الحركة مطلقة مقولة على اصنافها بالتواطؤ او بالتشكيك فان كانت مقولة بالتواطؤ فالحركة باعتبار ذاتها جنس فصارت الاجناس اكثر من عشرة ولان يكون بذاتها جنساً اولى من ان يكون بنسبتها الى موضوعها جنساً وان لم يكن اولى فليس دونه في الاستحقاق وان كانت مقولة بالتشكيك وكذلك مقولة ان ينفعل التي هي نسبة هذا المشكك اسمه الى موضوعه مقولة بالتشكيك فليس بجنس وان كانت المقولة هي النسبة بصنف من الحركة الى الموضوع فيستحق مثل سائر الاصناف ومع ذلك فيكون بنفسه جنساً وبالقياس الى موضوعه جنساً آخر وتتزايد الاجناس تزايداً كثيراً وكذلك يلزم ان يطالبوا بالسبب الذي جعلوا له نفس الكيفية جنساً ولم يجعلوا النسبة بها الى الموضوع جنساً وهناك اخذوا النسبة الى الحركة المطلقة او حركة ما فجعلوها جنساً ولم يجعلوا الحركة نفسها جنساً وان كان مأخذهم طبايع الامور وذواتها مجردة المهيات لا مع عوارض لها من نسبة وغير ذلك فيجب ان يجعلوا مقولة ان ينفعل هي نفس حالة الانفعال لا ما هو نسبتها الى شيء فهذا الكلام انما يتحقق كله بعد ان تعرف ما قلناه قديماً من حال الفعل والانفعال والتحريك والتحرك فالاولى بهم ان يجعلوا مقولة ان ينفعل والحركة من باب واحد واما نحن فلا نتشدد كل التشدد في حفظ القانون المشهور من ان الاجناس عشرة وان كل واحد منها حقيقي الجنسية ولا شيء خارج منها ويمكنك ان تبيّن هذا البيان بعينه لمن جعل الحركة اسماً مشتركاً على الاطلاق

الحركة حالة متوسطة بين طرفين لا يجتمعان وبينهما غاية البعد وهما الضدان ويجب ان نتأمل نحن هذه القضية فنقول
انه لا بد من اخذ المادة او الموضوع في حد التضاد فان عنى بالموضوع الموضوع الحقيقي القائم بالفعل نوعاً القابل
للاعراض التي لذلك النوع فلا يكون الصور الجوهرية متضادة لانها في هيولى لا في موضوع وان عنى بذلك الموضوع
اى محل كان فيشبه ان يكون الصورة النارية مضادة للصورة المائية لا كيفيتاهما فقط فذلك لا شك فيه بل الصور
التي عنها تصدر الكيفيات التي لهما وذلك لان الصورتين مشتركتان في محل ومتعاقبتان عليه وبينهما غاية الخلاف
ولهذا من الشان ما اشتغل من بين ان الفلك لا يتكون بانه لا ضد لصورته كافة وضح ان كل متكون فلصورته ضد
واليه يكون انتقاله فيجعل النار والهواء والماء والارض متضادة الصور فلم انكر ان يكون للصورة الجوهرية ضد البتة
فيشبه ان يكون الضد الذي ننكره ههنا هو الذي بينه وبين شيء آخر غاية الخلاف اذا كان لشيء ثالث معه خلاف
دونه وهو الواسطة بحيث يحتمل استمراراً منه كالاستمرار في بعد بين شيئين وليس بين الصور الجوهرية التي فيها
الاستحالة الاولية واسطة لهذه الصفة كما ليس بين النار والهواء واسطة او يشبه ان يكون يرى ان التعاقب الملحوظ
في حد الضد هو تعاقب بين شيئين بينهما غاية الخلاف وهذا على ما قلنا يصح ان يكون بلا واسطة فيصح ان يرتفع
هذا الضد ويعقبه الضد الآخر من غير ان يتخلل بينهما عاقب آخر وان كان قد يصح ايضاً ان يكون يتعقب المتوسط ان كان هناك
متوسط فيكون الانتقال مستمراً بين الطرفين على الاتصال ثم لا يرى ان المحل يقبل الصورة النارية عقيب المائية
من غير ان يقبل ولا صورة الهواء المتوسط الا على استمرار متصل بل وجب ان يسكن لا محالة على الصورة الهوائية فلا
يكون الصورة المائية مضادة للنارية ولا الصورة النارية مضادة للصورة الهوائية اذ لا يستمر الانتقال من احدهما
الى الاخرى الا من النارية الى الهوائية اذ ليس بينهما غاية الخلاف فان كان القصد هذا القصد كان التفتيش عنه يرده
الى البيان الاول الذي حاولناه نحن وهو ان الطبيعة الجوهرية لا تنسلخ يسيراً يسيراً اذ لا يقبل الشدة والضعف فهو لا يكون
لاشتداده ولضعفه طرفان نحتاج في هذا النظر الى اسم الضدية وسنبين لك ايضاً في الفلسفة الاولى ان الصورة الجوهرية
لا يقبل الاشتداد والضعف ببيان اشرح لكنه لما ادعى ان المني يتكون حيواناً يسيراً يسيراً والبزر يتكون نباتاً يسيراً يسيراً
توهم من ذلك ان هناك حركة والذي يجب ان يعلم هو ان المني الى ان يتكون حيواناً يعرض له تكونات اخرى تتخلل ما بينهما
استحالات في الكيف والكم فيكون المني لا يزال يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعد مني الى ان ينخلع عنه صورة المنوية ويصير علقة
وكذلك حالها الى ان يستحيل مضغة وبعدها عظاماً وعصباً وعروقاً وامور اخرى لا ندركها وكذلك الى ان يقبل صورة
الحيوة ثم كذلك يستحيل ويتغير الى ان يشتد فينفصل لكن ظاهر الحال يوهم ان هذا سلوك واحد من صورة جوهرية
الى صورة جوهرية اخرى ويظن لذلك ان في الجوهر حركة وليس كذلك بل هناك حركات وسكونات كثيرة واما كون الحركة
في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس من لم ير الحركة في انواع الكيف كلها الا في الصنف المنسوب الى الحواس فقال اما نوع الحال
والملكة فهو متعلق بالنفس وليس موضوعه الجسم الطبيعي واما القوة واللاقوة والصلابة واللين وما اشبه ذلك
فانها تتبع اعراضاً تعرض للموضوع ويصير الموضوع مع بعض تلك الاعراض موضوعاً لها فلا يكون الموضوع للقوة
هو بعينه الموضوع لعدم القوة وكذلك الحال في الصلابة واللين واما الاشكال وما يشبهها فانها انما يوجد
في المادة التي تقبلها دفعة اذ لا تقبل التشدد والتضعف ولا ادري ماذا يقولون في الانحناء والاستقامة وغير
ذلك وعندي ان الامر ليس على ما يقولون فان موضوع الحال والملكة كان نفساً او بدناً او هما معاً بحال الشركة

فانه يوجد فيه كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لجوهرها والذين قالوا ان الموضوع ليس بواحد للصلابة واللين
او القوة والضعف فينتقض عليهم في النمو والذبول وكان يجب على قولهم ان لا يكونا حركتين بل انما نعني بالموضوع في هذه
الاشياء طبيعة النوع الحاملة للاعراض فما دامت تلك الطبيعة باقية ولم يتغير النوع ولم يفسد الصورة الجوهرية
فان الموضوع ثابت من غير ان يتبدل الا انه لعارض يعرض له او زيادة تنضاف اليه يصير موضوعاً قريباً للحالة التي فيها الحركة
او لانه نعم الاشكال يشبه ان لا يكون حكمها حكم سائر الكيفيات في وقوع الاستحالة فيها لانها يكون كتغير
فيه ايضاً حركة وذلك على وجهين احدهما بزيادة مضاف فينمو لها الموضوع او نقصاناً تقع بالتحلل فينقص الموضوع
وصورته في الامرين باقية وهذا ما يسمى ذبولاً ونمواً وقد يكون لا بزيادة يزداد عليه او نقصان ينفصل منه بل بان يقبل
الموضوع نفسه مقداراً اكبر او اصغر بتخلخل او تكاثف من غير انفصال في اجزائه وهذا وان كان يلزمه استحالة في امر
وهي من الكيف فذلك غير ازدياده في الكم ونقصانه فيه ولان هذه الحالة سلوك من قوة الى فعل يسيراً يسيراً فهو كمال ما بالقوة
فهو حركة لكنه قد يتشكك فيقال ان الصغير والكبير ليسا بمتضادين والحركات كلها بين المتضادات فنقول اما اولاً
فلسنا نحن ممن يتشدد كل التشدد في ايجاب كون الحركات كلها بين المتضادات لا غير بل اذا كانا شيئين متقابلة لا
يجتمع معاً وسلك الشيء من احدهما الى الاخر يسيراً يسيراً سمينا الشيء متحركاً فان كان لا تضاد هناك على ان الصغير والكبير
الذين تتحرك فيما بينهما النامي والذابل ليسا الصغير والكبير الاضافي المطلق بل كان الطبيعة جعلت للانواع الحيوانية
والنباتية حداً في الصغر وحداً في الكبر لا يتعداهما وتتحرك فيما بينهما فيكون العظم هناك عظماً على الاطلاق
ولا يصير الصغير صغيراً بالقياس الى عظيم آخر في ذلك النوع وكذلك الصغير يكون صغيراً بالاطلاق واذا كان كذلك لم
يبعد ان يشاكل المتضادات بل تكون متضادة فان قال قائل ان النمو حركة في المكان لان المكان يتبدل فيه فالجواب
انه ليس اذا قلنا ان النمو حركة في الكم فان ذلك يمنع فيه ان يكون معه حركة في المكان فانه لا يمتنع ان يكون في موضوع
النمو نفسه لان يتبدل كم ويتبدل اين فيكون فيه حركتان معاً واما مقولة المضاف فيشبه ان يكون جل الانتقال فيها
انما هو من حال الى حال دفعة فان لم تخلف في بعض المواضع فيكون الشيء بالحقيقة واولاً في مقولة اخرى عرضت لها
الاضافة اذ الاضافة من شانها ان تلحق مقولات اخر ولا يتحقق بذاتها فاذا كان المقولة مما يقبل الاشد والاضعف
عرض للاضافة مثل ذلك فانه لما كانت السخونة تقبل الاشد والاضعف كان الاسخن يقبل الاشد والاضعف فيكون
موضوع الاضافة يقبل ذلك قبولاً اولياً فيكون الحركة في الامر العارض له الاضافة بالذات واولاً وللاضافة
بالعرض وثانياً واما مقولة الاين فان وجود الحركة فيها واضح بين واما مقولة متى فيشبه ان يكون الانتقال من
متى الى متى آخر امراً واقعاً دفعة كالانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر ويشبه ان يكون حال متى كحال امر الاضافة
في ان نفس متى لا ينتقل اليه عن شيء الى شيء بل يكون الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازماً لذلك التغير
فيعرض بسببه فيه التبدل واما ما لا تغير فيه فستعلم انه ليس في الزمان فكيف يكون له حركة فيه واما مقولة الوضع فقد
قيل انها لا حركة فيها البتة اذ لا تضاد في الوضع وانه اذا انتقل الشيء من قيام الى قعود فانه لا يزال في حكم القائم الى
ان يصير قاعداً دفعة وكذلك اذا انتقل من قعود الى قيام فانه لا يزال في حكم القاعد حتى يصير قائماً دفعة والحق يوجب ان
يكون في الوضع حركة وانه لا كثير حاجة الى التضاد الحقيقي في طرفي الحركة بل سنبين لك ذلك بتأمل حركة الفلك
على ان الوضع لا يبعد ان يكون فيه تضاد حتى يكون المستلقي مضاد المنبطح والقيام مقابل الانتقال من العقبا

الى القعود يكون ان عنى بان القعود الذى هو الطرف يحصل دفعة فهو صادق فكذلك السواد الذى هو الطرف و
الاين الذى هو الطرف يحصل دفعة وان عنى ان كل وضع ينتقل عنه الى القعود يكون ذلك الانتقال دفعة فهو كذب
لان الانتقال عن القيام الى القعود يكون قليلا قليلا حتى يوافى النهاية التى هى القعود كالحال فى الانتقال من السفل
الى العلو بعينه واما كيفية وجود الحركة فى الوضع فهو ان كل متبدل وضع من غير ان يفارق بكليته المكان بل بان يتبدل
نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه والى جهاته فهو متحرك فى الوضع لا محالة لان مكانه لم يتبدل بل يتبدل وضعه فى
مكانه والمكان هو الاول بعينه واذا كان التبدل فى الوضع وكان مع ذلك متدرجا يسيرا يسيرا كان ذلك التبدل
حركة فى الوضع اذ كانت كل حركة هى تبدل حال بهذه الصفة وبالعكس فيكون منسوبا الى الحالة التى تبدلت
لا الى شىء آخر لم يتبدل ولست اعنى بهذا ان كل متحرك فى وضع فهو ثابت فى مكانه فليس يجب من قولى ان كل ثابت
فى مكانه يتبدل وضعه بالتدريج فهو متحرك فى الوضع ان كل متحرك فى الوضع كذلك بل لا امنع ان يكون
الشىء لا يتغير وضعه الا وقد تغير مكانه كما لا امنع ان يكون شىء لا يتغير كمه الا وقد يتغير مكانه بل الغرض هو ان يثبت
وجود المتحرك فى الوضع باثبات متحرك ما فى الوضع واما انه هل يمكن ان يكون الشىء يتبدل وضعه وحده ولا
يتبدل مكانه فلنعلم امكانه من حركة الفلك فانه اما ان يكون كالفلك الاعلى الذى ليس فى مكان بمعنى نهاية الحاوى
الشامل المساوى الذى اياه نعنى بالمكان واما ان يكون فى مكان لكنه لا يفارق كلية مكانه بل انما يتغير عليه نسبة اجزائه
الى اجزاء مكانه التى تلقاها واذا لم يكن هناك الا هذا التغير والمكان ثابت وهذا التغير تغير هذه النسبة وهذه
النسبة هى الوضع فهذا التغير هو تغير فى الوضع وليس هناك غير هذا التغير فليس هناك غير هذه الحركة التى فى الوضع
واما كون حركة الفلك الاعلى غير مكانية فواضح عندهم بين ثم ليس بحركة فى كيفية ولا كمية ولا جوهرية ولا مقولة غير
الوضع فانك اذا تعقبت مقولة مقولة لم تجد هذه الحركة تلائمها ما خلا الوضع والاين ولا اين فبقى الوضع فان
قال قائل ان الفلك كل جزء منه متحرك فى المكان وكل ما كل جزء منه متحرك فى المكان فالكل منه متحرك فى المكان فالجواب
عن هذا ان الامر بخلاف ذلك اما الفلك فلا جزء له بالفعل حتى يتحرك فى المكان ولو فرضنا له اجزاء فليست تفارق
امكنتها بل تفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان كله فى مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل بل عسى
ان يكون جزء مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان كما تعلم محيط بل عسى
ان يكون المتصل ليست لاجزائه فى مكان الا بالقوة بل قد صرح لهم هذا فى كتبهم وبعد هذا فليس اذا كان كل جزء يفارق
مكان نفسه فالكل يفارق مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا كل الاجزاء وذلك ان كل جزء قد يكون
بصفة والكل لا يكون بتلك الصفة لان للكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء الا ترى اول
شىء ان كل جزء هو جزء والكل ليس بجزء وكل جزء من العشرة فواحد والعشرة ليست بواحدة بل نرجع الى مسئلتنا
فنقول انه يجوز ان يكون مكان يشتمل على شىء ذى اجزاء بالفعل كالرمل وغير ذلك ثم كل جزء منه يفارق مكانه
والكل لا يفارق مكانه بل انما يخرج بسببه لا شك انا وان سلمنا بيان ان كل جزء منه يفارق مكانه الخاص فالكل
لا يفارق مكانه الخاص فلم يقع الشك فى ان الكل غير متحرك فى المكان وان كان كل جزء متحركا وعندنا ان كل من
يتامل ما قلناه ثم تصفح سيعتقد يقينا ان الوضع فيه حركة ولعل قائلا ان يقول ان معنى الحركة فى المكان
ليس هو ان يكون المتحرك يفارق المكان بل ان يكون متحركا وهو فى مكان وان لم يفارقه فيقال له يجب ان يكون

لكونه متحركا

لكونه متحركا ومتغيرا معنى فان كان كونه متحركا ومتغيرا غير متعلق بامر يفارقه وامر يوجد له فالحركة فى الحقيقة ولا
تغير مما الحركة والتغير المذكوران هما باشتراك الاسم ان كان يتعلق بامر يتغير وهو غير المكان فهناك حالة تتبدل
وفيها الحركة الخاصة وان كان الشىء فى مكان كون الشىء مستحيلا وهو فى مكان فذلك لا يوجب ان يكون الاستحالة
استحالة مكانية وان كانت فى مكان ولا غرضنا فى ان الحركة فى كذا معنا والمتحرك فى كذا بل على ما علمت واما
مقولة الجدة فانى الى هذه الغاية لم احققها والذى يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشتمله وينتقل
فى الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو فى السطح الحاوى فى المكان فلا يكون فيهما حركة
عليها اظن لذاتها اولا حركة واما مقولة ان يفعل وان ينفعل فربما ظن ان فيهما حركة من وجوه من ذلك ان
الشىء لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل او ينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية
كذلك التدرج مثل السواد فانه غاية للتسود فيظن ان فيهما بين المقولتين حركة وايضا فانه قد يتغير الشىء من ان
لا يكون منها ينفعل بالحر الى ينفعله بالحر ويكون ذلك قليلا قليلا فيظن ان ذلك حركة وايضا فان الانفعال قد يكون
بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يسرع ويشتد وبالعكس فيظن ان ذلك حركة الى السرعة فاقول اما الوجه الاول
فلا يكون الحركة فيه فى الفعل والانفعال بل فى الاكتساب للهيئة والقوة التى لها يصح ان يصدر الفعل او الانفعال
واما الوجه الثانى فتحليه ما سنبين بعد من انه لا سبيل الى ان يتصل السبيل من تبرد الى تسخن او تبرد الى
تسخن الا بانقطاع وتخلل وقفة واما الوجه الثالث فلا اعنف من يجعل الاستحالة من السرعة والبطء الى
السرعة بالفعل يسيرا يسيرا حركة هو استكمال لما بالقوة من حيث هو بالقوة لكن ذلك فى السرعة والبطء وليسا
بحركتين ولا فعلين ولا انفعالين بل عارضين وكيفيتين وهيئتين لها او لفعل او انفعال وبالجملة لا يجوز
ان يكون فى طبيعة ان ينفعل وان يفعل حركة على سبيل تطابق الحركة فى المقولة فانه ان جاز ان يكون انتقال
من التبرد الى التسخن يسيرا يسيرا فلا يخلو اما ان يكون ذلك والتبرد بعد تبرد او عندما ينتهى التبرد فان كان عند
التبرد بعد تبرد ومعلوم ان الانتقال الى التسخن اخذ من طبيعة التسخن وفى طبيعة التسخن امعن من طبيعة التسخن
فيكون عندها يقصد الحر ويقصد البرد معا وهذا محال وان كان عند منتهى التبرد فهو بعد الوقوف على البرد
وبعد الانتهاء كما ستعلم ومع ذلك فلا يخلو اما ان يكون ذلك الانتقال نفس التسخن او انتقالا الى التسخن
فان كان نفس التسخن فليس بين التبرد والتسخن الا زمان سكون او آن لا حركة فيه ولا سكون كما تعلم وان كان
المصير الى التسخن اخذا من طبيعة التسخن او لا يكون وان لم يكن فليس ذلك استحالة البتة وان كان فهناك اخذ
لا محالة من طبيعة التسخن والاخذ من طبيعة التسخن هو تسخن فيكون عند الانتقال الى التسخن والتوجه اليه
تسخن موجود اللهم الا ان يعرض التسخن ما هو فى الغاية تسخن ويكون الانتقال اليه مما هو اضعف منه ثم التسخن
نفسه كل حركة فانه ينقسم بالتوهم على ما ستعرف فيستكمل التسخن فى آن فلا يكون تسخن بل ان كان تسخنا
فهو منقسم الى اجزاء ويكون كل جزء من التسخن يعرض تسخنا ويكون الجزء المتقدم منه اضعف فلا يكون الذى
فلا يكون تسخنا بهذا المعنى هذا خلف واما ان يكون التسخن غير منقسم البتة فلا يكون حركة بل تسخن واما ان يكون
منقسما فلا يكون من التسخن ما هو غاية فليس اذن من شرط التسخن هو ان يكون فى الغاية بل ان يكون اخذا الى التسخن
ولا يتسخن فى الغاية واذ قد عرفنا الكلام فى التسخن عرفت فى التسخن ويجب ان يكون العدد ناقصا وينقص جميع

مايذ بنيه هذا الموضع فقد ظهر لك من هذه الجملة ان الحركة انما تقع فى المقولات الاربع التى هى الكيف والكم والاين والوضع فقد وقفت على نسبة الحركة الى المقولات واذ قد عرفنا طبيعة الحركة فحرى بنا ان نعرف السكون

الفصل الرابع

فى تحقيق تقابل الحركة والسكون ان امر السكون فيه اشكال ايضا وذلك لان المشهور من مذهب الطبيعيين ان السكون مقابلته للحركة انما هى مقابلة العدم للقنية لا مقابلة الضد ثم من البين انه لا يصح ان يفرض بينهما مقابلة الا احدى هاتين المقابلتين اعنى العدمية والضدية وقد جعلنا لفظة الحركة واقعا على معنى صورى ليس بعدمى اذ قلنا انها كمال اول فان كانت المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة لم يمكن ان يكون الحركة منهما هى العدم بل نقول ان الجسم اذا كان عادما للحركة وكان من شانه ان يتحرك قيل له ساكن ومعنى قولنا من شانه ان يتحرك ان يكون ما يتعلق به الحركة موجودا وهو ان يكون مثلا فى مكان ورمانا وايضا اذا كان له حصول فى مكان واحد زمانا فيقال له انه ساكن فههنا معنيان موجودان فى الساكن احدهما عدم الحركة ومن شانه ان يتحرك والاخر اين له موجود زمانا فان كان السكون منهما هو الاول فهذا الاول لازم له كان السكون معنى عدميا وان كان السكون هو الثانى منهما فالاول لازم له لم يكن السكون امرا عدميا فلنضع ان السكون المقابل للحركة هو المعنى الصورى منهما وان حده هو الدال على كونه صوريا منهما فاذا اردنا ان نقايس بين هذا الحد وحد الحركة وجب ان يكون لنا ان نقتضب اما من حد الحركة من هذا الحد او نقتضب هذا الحد من حد الحركة على ما يوجبه القانون الامتحانى فى اقتضاب حد الضد من حد ضده لست اقول ان سبيل التحديد للضدان ان نقتضب من حد ضده فهذا شئ منعناه فى كتاب البرهان ورخصنا فيه بوجه ما فى تعليم الجدل بل نقول ان ذلك وان لم يكن واجبا ولم يكن طريقا لاقتناص الحد فهو ممكن اعنى ان يكون حد الضد يوازى به حد ضده ويكون للامتحان اليه سبيل فان كان الحدان يتضادان ويتقابلان ان يكون السكون ملكة وان كان الحدان لا يتقابلان لم يكن ح هذا المعنى هو السكون لان السكون مقابل الحركة بل يكون معنى يلزم معنى السكون والسكون هو الذى يدل عليه الحد العدمى فنقول اما اولا فان هذا الرسم لا نقابل الرسم المعقول للحركة الذى هو باصطلاح مفهوم لفظة الحركة فان قولنا كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة اذا اردنا ان نخصصه بالحركة المكانية صار هكذا وهو انه كمال اول فى الاين لما هو بالقوة ذو اين من حيث هو بالقوة وهذا الحد ليس بمقابل لحد السكون الذى حددناه بل عسى ان يلزم ما يقابل ذلك وهذا مما لا نمنعه فانا نسلم ان معنى كل واحد من الرسمين المفروضين للسكون يلزم الاخر وليس بالجوهر هو هو فان شئنا ان نقتضب من حد الحركة حد السكون على ان السكون معنى صورى لم نجد الا ان نقول بانه كمال اول لما هو بالفعل ذو اين من حيث هو بالفعل ذو اين او نقول كمال ثان لما هو بالقوة ذو اين من حيث هو بالقوة فيكون الاول من هذين ليس حد الا فما للسكون فان السكون من حيث هو سكون ليس يحتاج ان يكون كمالا اولا حتى يكون للشئ كمال ثان فانه يجوز ان يعقل السكون سكونا والشئ لا كمال فيه غيره فانه اما الحد الثانى فانه يجعل من شرط ماهية كون السكون سكونا ان يكون قد تقدم الحركة وهذا ليس بواجب فان حذفنا لفظة الاول والثانى لم نكن قد حفظنا شرط التقابل فى الحد وان غيرناه تغييرا اخر لم يكن له مفهوم صالح اصلا وان اردنا ان ناتى بمقابل الكمال لكان القوة فيلحق السكون ح بالعدميات فقد بان انه ليس يمكن ان نقتضب من حد الحركة حدا يطابق حد السكون ويكون السكون مقابلا لها ويكون السكون مع ذلك قنية فان

جعلنا الاصل حد السكون الذى ذكرناه دخل فيه اول بشئ الزمان او ما يتعلق بالزمان والزمان يتحدد بالحركة فيكون السكون يتحدد بالحركة والاضداد ليس بعضها جزء رسم البعض ويكون الزمان يدخل ايضا فى حد الحركة لانه داخل فيما يدخل فى حدها حركة قبل الزمان فى التصور ولا يجوز ان يكون الحركة ح عدميا ان كان السكون قنية لان العدم لا يدخل فى مفهوم القنية بل الامر بالعكس فان الحركة داخلة فى حد الزمان الداخل فى حد السكون المذكور بالمعنى الصورى فتبين اذن انه لا يجوز ان نقول فى هذا الاقتضاب ان الحركة هى ان لا يكون للجسم اين واحد ما فانظر هل يمكن ان يكون هذا الاقتضاب على وجه اخر فنقول ان احسن ما يمكن ان يشرح هو ان السكون كون فى اين واحد وقتا والشئ قبله وبعده فيه والحركة كون فى اين واحد من غير ان يكون قبله او بعده فيه فيكون قد استعملنا فى تفهيمها القبل الزمانى والبعد الزمانى وهما متحددان بالزمان والزمان متحدد بالحركة فيكون قد صارت الحركة ماخوذة فى مفهوم نفسها فظاهر ان الحركة لا يفهم من هذه الجهة فليس هذا رسما واضعف من هذا ان يؤخذ شئ سعا فيه فيقال ان السكون كون فى اين واحد زمانا والحركة كون الشئ فى اين واحد لا فى زمان فان هذا يلزم ما قيل هناك ويشركه حال المتحرك فى ابتداء الحركة وانتهائها فذلك كون فى مكان واحد لا زمانا وليس بحركة ولا سكون فقد تبين واتضح انه لا وجه لتصحيح تقابل حد الحركة بحد السكون والسكون حده المعنى القنيى فينبغى ان يكون السكون حده المعنى العدمى واعلم ان فى كل صنف من اصناف الحركة سكونا يقابله فللنمو سكون يقابله وللاستحالة كذلك وكما ان السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف الموجود زمانا بل سكون فى الكيف وكذلك السكون المقابل للنقلة ليس هو الاين الواحد الموجود زمانا بل هو سكون فى ذلك الاين فالسكون عدم الحركة واذ قد تكلمنا فى الحركة والسكون فحرى بنا ان نعرف المعنى المسمى مكانا والمعنى المسمى زمانا اذ هما من الامور اشد تعلقا للمناسبة للحركة

الفصل الخامس

فى ابتداء القول فى المكان وايراد حجج مبطليه ومثبتيه اولا يجب ان نفحص عنه من امر المكان وجوده وانه هل ههنا مكان ام لا مكان البتة على انا نحن انما نفهم بعد من اسم المكان لا ذاته بل نسبة له الى الجسم بانه يسكن فيه وينتقل عنه واليه بالحركة فان الفحص عن وجود الشئ قد يكون بعد تحقق مهيته وقد يكون قبل تحقق مهيته اذا كان قد وقف على عارض له مثلا قد وقف على ان ههنا شيئا له النسبة المذكورة ولم يعلم ما ذلك الشئ وح يحتاج اذا اثبت ذلك كله ان نبين وجوده انه لم يكن وجود تلك النسبة مبيانها احتيج الى ان يبين انها هى المهية التى تخصها تلك النسبة وهذا شئ قد بان لك فى موضع اخر فنقول ان من الناس من نفى ان يكون للمكان وجود اصلا ومنهم من اوجب وجوده فاما النفاة منهم فلهم ان يحتجوا بحجج منها ما نقرب منه عباراتنا هذه وهو ان المكان اذا كان موجودا فلا يخ اما من ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون محسوسا او جوهرا معقولا فان كان جوهرا محسوسا وكل جوهر محسوس فله مكان فللمكان مكان الى غير نهاية وان كان جوهرا معقولا فيستحيل ان يقال ان الجوهر المحسوس يفارقه ويقارنه لان المعقولات لا اشارة اليها ولا وضع لها وكل ما يقارنه الجوهر المحسوس او يفارقه فهو ذو وضع واليه اشارة وان كان عرضا فالذى يحله هذا العرض هو كالذى يحله البياض والذى يحله البياض فيشتق له منه الاسم فيقال مبيض وابيض فالجوهر الذى يحله المكان يجب ان يشتق له منه الاسم فيكون هو المتمكن فيكون مكان المتمكن عرضا فيه فيلزم ان يلزمه فى النقلة ويصير معه حيث صار فاذا كان كذلك لم يكن منتقلا عنه بل منتقلا معه والمكان كما زعموا ليس هو المنتقل معه بل المنتقل عنه وايضا فان المكان لا يخ اما ان يكون

جسما واما ان يكون غير جسم فان كان جسما والمتمكن يكون فيه فالمتمكن مداخل له ومداخلة الاجسام بعضها لبعض محال ثم كيف يكون جسما ولا هو بسيط من الاجسام ولا مركب منها وان كان غير جسم فكيف يقولون انه يطابق الجسم فيساويه ومساوي الجسم جسم وايضا فان الانتقال ليس الا الاستبدال لقرب ببعد وكان هذا الاستبدال قد يقع للجسم فكذلك قد يقع للسطح والنقطة والخط فان كان الانتقال يوجب للمنتقل مكانا فيجب ان يكون للسطح مكان وللخط مكان بل وللنقطة مكان ومعلوم ان مكان النقطة يجب ان يكون مساويا لها اذ جعلتم المكان مساويا للمتمكن حتى لا يسع غيره وما يساوي النقطة نقطة فمكان النقطة نقطة فلم صارت احدى النقطتين مكانا والاخرى متمكنة بل عسى ان يكون كل واحد منهما مكان ومتمكنا فيكون بالقياس الاخذ منها الى الاخرى متمكنة وبالقياس الاخذ من الاخرى اليها مكانا وهذا مما خطر عوه حين ابيتم ان يكون المكان متمكنا في المتمكن فيه وزادوا فقالوا ان كان للنقطة مكان فما لحري ان يجعلوا لها ثقلا او خفة فان ذلك خصوصا القوم الذين نفوا الحركة فقالوا لا معنى يوجب للجسم مكانا وحركة فان جوزتم في النقطة حركة فقد اعطيتموها ميلا وجعلتم لها خفة وثقلا وهذا مشهور البطلان على ان النقطة ليست الا فناء الخط وفناء الخط معنى عدمي فكيف يكون للمعنى العدمي مكان او حركة فاما ان النقطة فناء الخط فلا لها نهاية والنهاية هي ان يفنى الشيء فلا يبقى منه شيء قالوا ولم يكن للنقطة مكان لم يكن للجسم مكان اذ كان ما يوجب للجسم مكانا يوجب للنقطة مكانا وايضا فان المكان عندكم امر لا بد منه للحركة اذ يجعلوا الحركة محتاجة اليه فهذا احدى علل الحركة لكنه ليس بفاعل للحركة كيف ولكل حركة يجعلونها في المكان مبدأ على معلوم غير المكان ولا هو ايضا مبدأ عنصري لها اذ الحركة انما قوامها في المتحرك لا في المكان ولا ايضا مبدأ صوري لها لان المكان ليس هو صورة الحركة ولا ايضا مبدأ غائي لها وذلك لانه مما يحتاج عندكم اليه قبل الوصول الى الغاية والتمام كما يحتاج اليه عند الوصول فان كان المكان غاية فليس لانه مكان بل لانه مكان لحال الحركة بحال وكلامنا في المكان من حيث هو مكان مطلق ولو كان المكان غاية لانه يشتاق اليه المتحرك اما طبعا واما ارادة لكان من كمالات الانسان ايضا ان يحصل في امكنة يشتاق اليها على ان التمام منه خاص ومنه مشترك فالخاص هو صورة الشيء والمكان ليس هو صورة المتحرك ولا صورة الحركة واما المشترك فانه يكون للشيء ولغيره والمكان عندكم خاص ولو كان الجسم في مكان لكانت الاجسام النامية في مكان لكان مكانها ايضا ينمو معها ولو كان مكانها ينمو معها لكان مكانها يتحرك معها ولكان لمكانها مكان وانتم تمنعون هذا كله واما مثبتو المكان فقد احتجوا بوجود النقلة وذكروا ان النقلة لا تخلو مفارقة شيء لشيء الى شيء فليس ذلك بمفارقة جوهره ولا كيف ولا كم في ذاته ولا غير ذلك من المعاني اذ جميع هذه يبقى مع النقلة بل انما كان ذلك مفارقة شيء كان الجسم فيه ثم استبدل به وهذا هو الشيء الذي نسميه مكانا واحتجوا ايضا بوجود التعاقب فانا نشاهد هذا الجسم يكون حاضرا ثم نراه غائبا ونرى جسما آخر حضر حيث هو مثلا فقد كانت جرة فيها ماء ثم حصل بعده فيها هواء او دهن والبديهة توجب ان هذا المتعاقب عاقب هذا الشيء وخلفه في امر كان كذلك الشيء اولا وكان الاول مختصا به والآن فقد فاته وذلك لا كيف ولا كم في ذات احدهما ولا جوهر بل الحيز الذي كان الاول فيه ثم صار الآخر فيه ولان الناس يعقلون كلهم ان هيهنا فوقا وان هيهنا اسفل فليس يصير الشيء فوقا واسفل بجوهره او كيف او كم فيه او غير ذلك بل بالمعنى الذي يسمى مكانا وحتى ان الاشكال التعليمية لا يتوهم الا ان يختص

بموضع وحيز ولولا ان المكان موجود مع وجود له نوع وفصول وخواص لما كان بعض الاجسام يتحرك طبعا الى فوق وبعضها الى اسفل قالوا وقد بلغ من قوة امر المكان ان التخيل العامي يمنع وجود الشيء لا في مكان ويوجب ان المكان امر قائم بنفسه يحتاج ان يكون معدا حتى يوجد فيه الاجسام ولما ارادوا ان يسندوه سولت الشعراء ان يقول شعرا تحدث فيه عن ترتيب الخلقة لم يران نقدم على وجود المكان شيئا فقال ان اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض ثم الهواء فاما حل الشكوك التي اوردوها نفاة المكان فسنأخر الى وقت احاطتنا بماهية المكان فلنعرف اولا ماهية المكان

الفصل السادس في ذكر مذاهب الناس في المكان وايراد حججهم

ان لفظة المكان قد يستعملها العامة على وجهين فربما عنوا بالمكان ما يكون الشيء مستقرا عليه ثم لا يميزون انه هو الجسم الاسفل او السطح الاعلى من الجسم الاسفل الا ان يتعرفوا يسيرا عن العامية فيتخيل بعضهم انه هو السطح الاعلى من الجسم الاسفل دون سائره وربما عنوا بالمكان الشيء الحاوي للشيء كالدن للشراب والبيت للناس وبالجملة ما يكون الشيء فيه وان لم يستقر عليه هذا هو الاغلب عندهم وان لم يشعروا به اذ الجمهور منهم يجعلون السهم ينفذ في مكان وان السماء والارض عند من فهم صورتها منهم مستقرة في مكان وان لم يعتمد على شيء لكن الحكماء وجدوا للشيء الذي يقع عليه اسم المكان بالمعنى الثاني اوصافا مثل ان يكون فيه الشيء ويفارقه بالحركة ولا يسع معه غيره ويقبل المنتقلات اليه ثم قد رجعوا قليلا قليلا الى ان توهموا انه خلا واذا كان المتمكن موصوفا بانه فيه فلما ارادوا ان يعرفوا ماهية هذا الشيء وجوهره فكانهم قسموا في انفسهم فقالوا ان كل ما يكون خاصا بالشيء ولا يكون لغيره فلا يخلو اما ان يكون داخلا في ذاته او يكون خارجا عن ذاته فان كان داخلا في ذاته فاما ان يكون هيولاه واما ان يكون صورته وان كان خارجا عن ذاته ويكون مع ذلك مساويا له يخصه فهو اما نهاية سطح يلاقيه ويشتغل بمماسته ولا يماس غيره اما محيط واما محاط مستقر عليه ايهما اتفق واما ان يكون بعدا يساوي اقطاره فهو يشغله بالانبساس فيه فمنهم من زعم ان المكان هو الهيولى وكيف لا والهيولى قابل للتعاقب ومنهم من زعم ان المكان هو الصورة وكيف لا وهو اول حاو محدد ومنهم من قال ان المكان هو الابعاد فقال ان بين غايات اناء الحاوي للماء ابعادا مفطورة ثابتة وانها تتعاقب عليها الاجسام المحوية في الاناء وبلغ بهم الامر الى ان قالوا ان هذا مشهور بل مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم انما يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد بعينه واحتجوا ايضا بضرب من الحجج فقالوا وهم يخاطبون خاصة اصحاب السطح انه ان كان المكان سطحا يلقى سطح الشيء فيكون الحركة هي مفارقة سطح متوجها الى سطح آخر فالطائر الواقف في الهواء والحجر الواقف في الماء وهما يتبدل ان عليه وهو يفارق سطحا الى سطح يجب ان يكون متحركا وذلك لان ما يجعلونه مكانه يتبدل عليه فان كان ساكنا فسكونه في اي مكان اذ من شرط الساكن ان يلزم مكانه فانا اذا الساكن قد يتبدل عليه هذا القول فقد ثم ليس يلزمه السطح فما الذي يلزمه سوى البعد الذي يشغله الذي لا ينزع ولا يتبدل بل يكون دائما واحدا بعينه وقالوا ايضا ان الامور البسيطة انما تؤدي اليها التحليل وتوهم رفع شيء من الاشياء المجتمعة معا وهما فالذي يبقى بعد رفع غيره في الوهم هو البسيط الموثوق في نفسه وان كان لا ينفرد له قوام وبهذا السبب عرفنا الهيولى والصورة والبسائط التي هي مواد المجتمعة في الاشياء ثم اذا توهمنا الماء او غيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم من ذلك ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا فذلك البعد ايضا موجود عند ما يكون هذه موجودة معه وقالوا ايضا ان كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان

يكون ما يكون فيه بحقيقته مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن جسم ذو ثلثة اقطار فالمكان ايضا
ذو ثلثة اقطار وقالوا ايضا ان المكان يجب ان يكون شيئا لا يتحرك بوجه ولا يزول وهذا يأبى المحيط قد يتحرك بوجه
ما ويزول وقالوا ايضا ان الناس بفطرتهم قد يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان البسيط
يكون فارغا ويكون ممتليا قالوا والقول بالابعاد يجعل لكل جسم في مكان ومذهب اصحاب البسيط ان يكون من
الاجسام ما لا مكان له وقالوا ايضا ان النار في حركتها الى فوق والارض في حركتها الى اسفل يطلبان مكانا بكليتهما
وليس يطلبان نهاية الجسم الذي فوق او تحته فان النهاية انما يلاقيها كلية جسم فاذن مطلب الترتيب في البعد
وهذه حجج اصحاب البعد مطلقا لكن اصحاب البعد على مذهبين منهم من يحيل ان يكون هذا البعد يبقى فارغا
لا مالئ له بل يوجب ان لا يخلو عن مالئ الا عند لحوق مالئ ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا
تارة وتارة مملوا وهم اصحاب الخلاء وبعض القائلين بالخلاء يظن ان الخلاء ليس هو بعدا بل هو لا شيء كان الشيء
هو الجسم واول شيء خيل اعتقاد الخلاء هو الهواء وذلك لان الظن العامي الاول هو ان ما ليس بجسم ولا في جسم فليس
بموجود ثم ظنهم الاول في امر الاجسام الموجودة هو ان يكون محسوسة بالبصر فما لا يحس بالبصر يظن انه ليس بجسم ثم يظن
انه ليس بشيء فكذلك يتخيل من امر الهواء انه ليس بملاء بل لا شيء فكان الاناء الذي فيه هواء لا يتخيل عندهم من
امره في اول الامر ان فيه شيئا بل يتخيل ان هناك ابعادا خالية فاول من نبههم من آرائهم الازقاق المنفوخة
يقاوم المس فاظهر لهم بالمس ان الهواء جسم كسائر الاجسام فانه جسم فمن الذين آراءهم ذلك من رجع فلم ير ان ههنا
خلاء موجودا اذ صار الشيء الذي كان يظنه خلاء وهو الهواء ومنهم من سلم ان الهواء ليس بخلاء صرف بل ملاء يخالطه
خلاء ولم يخل من الخلاء اذ قد وجد حججا وقياسات انتجت ان الخلاء موجود فمن الحجج على ذلك انا نرى ان الاجسام تتخلخل
وتتكاثف من غير دخول شيء فيه آخر وخروجه فالتخلخل اذن تباعد الاجزاء تباعدا يترك ما بينها خاليا والتكاثف
رجوع من الاجزاء الى ملء الخلاء المتخلل قالوا ونحن نرى اناء مملوا من رماد ثم يسع ملأه ماء فلولا ان هناك خلاء
استحال ان يسع ملأه ماء وقالوا ايضا والدن يملأ شرابا ثم يجعل ذلك الشراب بعينه في زق ثم يجعل في ذلك
الدن بعينه فيسع الدن الزق والشراب معا فلولا ان في الشراب خلاء قد انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال ان
يسع الزق والشراب معا ما كان يملأه الشراب وحده وقالوا ان النامي ايضا انما ينمو بنفوذ شيء فيه فلا شك
ان ذلك الشيء ينفذ لا في الملاء ولكن في الخلاء وبعضهم جعل هذا الاحتجاج كليا فقال ان المتحرك لا يخلو اما
ان يتحرك في خلاء او يتحرك في ملاء لكنه ان تحرك في الملاء دخل ملاء في ملاء فبقي ان يتحرك في الخلاء ومن ذلك
احتجاجهم بالقارورة التي تمص ثم تكب على الماء فيدخلها الماء ولو كانت مملوة لما وسعت شيئا آخر يدخل فيها
وقالوا ايضا ان المتحرك اذا تحرك فلا يخلو اما ان يدفع الملاء فيحركه واما ان يداخله لكن المداخلة محالة فبقي ان يدفعه
فيحركه وكذلك حال المدفوع فيما يتحرك فيه فيلزم اذا تحرك متحرك ان يتحرك العالم وان يكون اذا تحرك متحرك
بعنف ان يتموج العالم تموجا بعنف او مضاهيا للتموج واما القائلون بان المكان ما يكون الشيء عليه فما أخذوا
ذلك من العامة اذ يسمون مجالسهم امكنتهم ونحن لا نبالي ان يسمي مسم هذا مكانا لكنا لا نشتغل بتحقيق
هذا المكان الذي يكون المتمكن عليه بل الذي فيه انه حاو ومساو ولا بد لكل منتقل حيث كان وان لم يكن
مستقرا على مستند اما القائلون بان المكان هو البسيط كيف كان فهم يقولون انه كما ان سطح الجرة مكان

للماء كذلك

للماء كذلك سطح الماء مكان للجرة لانه سطح مماس لجملته بسيط متصل به ويقولون ان الفلك الاعلى متحرك
وكل متحرك فله مكان فالفلك الاعلى له مكان لكن ليس له نهاية حاوية من محيط فليس كل مكان هو النهاية الحاوية
من المحيط بل مكانه هو السطح الظاهر من الفلك الذي تحته فاما القائلون بان المكان هو السطح الحاوي فسنذكر
مذهبهم ونحققه ويجب ان نبدأ في هذا اول شيء بابطال هذه المذاهب ثم نتبعها بكشف المغالطات في قياساتهم

الفصل السابع

في نقض مذهب من ظن ان المكان هيولى او صورة او اي سطح ملاق كان او بعدا اما
بيان فساد قول من يرى ان الهيولى والصورة مكان فبان نعلم ان المكان يفارق عند الحركة والهيولى والصورة
لا يفارقان والمكان يكون الحركة فيه والهيولى والصورة لا يكون الحركة فيهما بل معهما والمكان يكون اليه الحركة
والهيولى والصورة لا يكون اليهما حركة البتة والمتكون اذا تكون استبدل مكانه الطبيعي كالماء اذا صار هواء ولا
يستبدل هيولاه الطبيعية وفي ابتداء الكون يكون في المكان الاول ولا يكون في صورته ويقال ان الخشب كان سريرا
ويقال عن الماء كان بخارا وعن النطفة كان انسانا ولا يقال ان المكان كان جسم كذا ولا عن المكان كان جسم كذا
والقائلون بان المكان كل سطح بسيط ملاق للبسيط تام كان محيطا او كان محاطا فيلزمهم ان يجعلوا للجسم الواحد
مكانين وانه يلزم على مذهبهم ان يكون للجرة مكانان مكان هو سطح الماء الذي فيها ومكان هو سطح الهواء
المحيط لها وقد علم ان الجسم الواحد لا يكون في مكانين وان للمتمكن الواحد مكانا واحدا وانما اضطر الى
هذا القول بسبب جهلهم بحركة الفلك الاعظم فظنهم انها مكانية ووجوبهم الجرم الاقصى لا في مكان حاو من
خارج وهو متحرك حركة مكانية واذا علم مذهبنا في الحركة الوضعية استغنى عن هذه الكلفة وتخلص عن
هذه الضرورة واما القائلون بان المكان هو البعد الثابت بين اطراف الحاوي فنخص الذين يحيلون منهم خلو
هذا البعد عن المتمكن ان هذا البعد لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا
فان لم يكن موجودا فليس مع وجود المتمكن في المكان مكان لان المتمكن هو هذا الجسم المحوي والمكان هو هذا
البعد الذي لا يوجد مع بعد الجسم وان كان موجودا معه فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود بعد الجسم المحوي
بالعدد فهو مما يقبل خواص واعراضا هي بالعدد غير مثالها من التي تعرض لبعد الجسم المحوي واما ان لا يكون غيره
بل متحدا به فيصير هو هو وان كان غيره فهناك بعد بين اطراف الحاوي غير ذلك بالعدد ولكن معنى قولنا البعد
الشخصي الذي بين هذين الشيئين هو انه هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الواحدة المشار اليها
فكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين فكل ما هو هذا البعد الذي بين الطرفين
المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غيره فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا
ليس بعدا وبعدا آخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد للجسم وبعد آخر لكن البعد الذي
للجسم هذا بين الطرفين موجود فالبعد الآخر ليس بموجود هذا واما ان كان هو هو فليس هناك بعد الا هذا
كذلك اذا عقبه جسم آخر لم يكن هناك بعد الا الذي للجسم الآخر فلا يوجد البتة بين اطراف الحاوي بعد هو غير
بعد المحوي ولا يجوز عندهم خلوه البتة عن المتمكن فاذن لا يوجد البعد المفرد الا في توهم محال مثل ان يتوهم
ان يبقى ذلك الجسم الحاوي غير منطبق النهايات الداخلة بعضها على بعض ولا جسم فيه وهذا كمن يقول اذا
توهمنا الخمسة منقسمة بمتساويين فيكون ح زائدا على الفرد بواحد يعني انه ح يكون زوجا فليس يجب

لزوم هذا

لزم هذا عن توهم تخال هناك ان يكون له حقيقة فى الوجود وكيف يمكن ان يكون بعدان معا ومن البين
ان كل بعدين اثنين اكثر من بعد واحد لانهما اثنان ومجموع لا لاجل شئ اخر وكل مجموع بعد اكبر من بعد فهو
اعظم منه لان العظيم هو الذى يزيد على القدر بقدر خارج عن الشئ فالعظيم فى المقادير كالكثير فى الاعداد
وكلما هو اكبر فى المقادير قدرا فهو اعظم فاذا كان بعد يدخل فى بعد فاما ان يبقى الداخل فيه فيكون قد دخل
بعد موجود فى معدوم واما ان يبقى هو والداخل فيه مجموعين اعظم من واحد منهما فيكون البعدان اعظم من
الواحد وليس الامر كذلك لان مجموعهما هو الذى بين النهايات وذلك بعينه قدر كل واحد منهما فليس المجموع
اعظم من الواحد لسائل ان يسئل ههنا بحال الخط اذا عطف حتى لزم نصفه نصفه فيكون خطان ومجموعهما فى
الطول لا يزيد على طول واحد منهما لكن هذا محال لانه لا يخ اما ان يتميز كل نصف من الاخر فى الوضع فيكون
مجموع الخطين بعدا غير بعد واحد منهما واكبر منه وان كان يلبس على الاستقامة لم يكن الانعطاف ولا
يكون البعد الواحد مثنا ولا لمجموعهما بل يتميز بعد بعد منهما واما ان يتحد الخطان واحدا ان امكن ذلك فح
لا يكون خطان بل خط واحد الاجسام التى يمنع عن التداخل ليس الذى يمنع ذلك من هذا الجسم ان يدخل فى ذلك
الجسم جملة ما يشتمل عليه من الصورة والكيفيات وغير ذلك فان الصورة والكيفيات انهما فرضت لو لم تكن وفرض
الجسم موجودا كان التداخل ممتنعا ايضا وليس الهيولى هى التى تمنع عن مداخلة هيولى اخرى بالعدد وذلك
انا اذا قلنا ان الهيولى يمنع عن مداخلة هيولى اخرى فاما ان يكون على سبيل السلب كقولنا ان الصوت لا يرى
بل كما نقول ان النفس لا تداخل الحركة اذ ليس من شان كل واحد منهما ان يكون مع الاخر بحيث يتوهم عليه المداخلة
واما ان لا يكون لهذا المعنى بل على المعنى الذى يقابل المداخلة مقابلة خاصة فانه كما ان معنى المداخلة هو ان
يكون اى شئ اخذت من احد الامرين تجد معه فى الوضع شيئا من الاخر اذ لا ينفرد احدهما عن الاخر بوضع فالذى
يقابله هو ان يكون ذات هذا متميزا فى الوضع عن ذات ذلك فتوجد اجزاؤه متباينة لاجزاء ذلك فان قيل ان
الهيولى يمتنع عليها التداخل بمعنى السلب الذى هو المعنى الاول فليس كلامنا فى ذلك وذلك مسلم اذ الهيولى فى نفسها
بهذه الصفة ولكن كلامنا فى القسم الثانى وذلك القسم الثانى لا يتصور فى الهيولى الا ان يجعل ذات وضع ولا يصير
الا بالعرض بسبب البعد الذى يعرض لها فح يتعرض للتجزى والانقسام فيكون استعداد الهيولى لان يحمل عليها هذه
المقابلة وهى التداخل وغير التداخل انما هو لامر يلحقها من البعد فالبعد هو السبب فى ان يلحقها هذه المقابلة
ويتصور فيها وهو السبب فى ان صارت الهيولى لا يداخل الهيولى الاخرى لاجل البعد وان كان البعد جائزا له ذلك
ليس فى طبيعة الهيولى وههنا منع يقابل المداخلة فلا يمتنع على الهيولى المداخلة وكيف يمكن ان يمانع هذه الهيولى
ذات البعد لنفسها الا امتناع البعد الجسمانى ان يلقى ذاته البعد الجسمانى الاخر وليست الهيولى مما لا يقبل طبيعة
البعد ولا تلاقيه ولا ايضا مما لا يقبل بعدا وزيادة ويكيفه فتولها التخلخل وذلك حين تخففه وتصحح فاذا كان
البعد لا يمتنع عن مداخلة بعد اخر فى نفسه والهيولى مستعدة لان يلحقها البعد وليس فى طباعها بما هى هيولى ان
تنفرد بحيز فيقابل المداخلة فواجب ان يكون التداخل فى الجسمين جائزا فان كل مؤلف من شيئين وليس الانفراد
مؤلفهما من غير ان يحدث هناك استحالة وانفعال هى صورة ثالثة ومعنى ثالث غيرهما فان الحكم اذا كان جائزا
على كل واحد منهما كان جائزا على الجملة واذا لم يمنعه واحد واحد منهما لم يمنعه الجملة لكن جملة الجسم يمانع مداخلة

جسم اخر فهو بسبب ان فى اجزائه ما يمنع ذلك فانه ليس كل جزء منه غير مانع لذلك واذ ليست الهيولى سببا يمنع
ذلك ولا سبب فعل خاص وانفعال خاص فبقى ان يكون طبيعة البعد لا يحتمل التداخل فان كان مع ذلك يجب
للهيولى المتصورة بالبعد ان لا يداخل البعد لم يجز ان يدخل الجسم فى البعد البتة ثم لا يخ اذا كان المتمكن فى الخلاء
قد ملاء من ان يلقى مادته وهيولاه ذلك البعد المفطور او لا يلقى فيها فان انفرد عنها وفارقها فلا يكون الجسم
ذو الهيولى قد ملاء الاناء ولا دخل فيه اذ يكون ذلك البعد المفطور بما على حياله ليس مالئا المادة الجسم الداخل
فيه الجسم الداخل فيه لا يكون ذاته خالية عن مادته وان سرى ذلك البعد المفطور فى ذات المادة المتمكن مع بعده
فى ذات المادة مع البعد الذى فى المادة فيكون للمادة قد سرى فيها بعدان متساويان متفقا الطبيعة وقد علم
ان الامور المتفقة فى الطباع التى لا تتنوع بفصول فى جوهرها لا تتكثر فى هوياتها انما تتكثر بتكثر المواد التى
تحلها واذا كانت المادة لها واحدة لم يتكثر البتة فلا يكون بعدان ولو انا فرضنا البعد قد تكثر فى المادة اذ
صار فيها بعدان فاية خاصة لبعد به يكون للمادة بسبب سريان احد البعدين فيها واية خاصة اخرى يكون لها
بسريان البعد الاخر فيها فانا لا نجد فى المادة الا نحو من الاتصال واحدا ونحوا من الانقسام واحدا على ما لو
كان فيها بعد واحد فقط لكانت الصورة تلك الصورة فهذا ما نقوله فى ابطال وجود هذا البعد المفطور وقد قيل
فى ابطال ذلك بشئ مبنى على استحالة وجود ابعاد فى ابعاد غير متناهية ونحن لم نحصل الى هذه الغاية فهم ذلك
على حقيقة يوجب ان يكون اليها ويسند لها بعد وبعد لها غير متناه

الفصل الثامن فى مناقضة

القائلين بالخلاء واما القائلون بالخلاء فاول ما يجب علينا هو ان نعرفهم ان الخلاء ليس لا شئ مطلقا كما
يظن منهم قوم كثير وانه ان كان الخلاء لا شئ البتة فليس ههنا منازعة بيننا وبينهم فليكن الخلاء لا شيئا حاصلا
ولنسلم هذا لهم ولكن الصفات التى يصفون بها الخلاء توجب ان يكون الخلاء شيئا موجودا وان يكون كما وجوهرا
وان يكون له قوة وفعالة فان اللا شئ لا يجوز ان يكون بين شيئين اقل او اكثر والخلاء قد يكون بين شيئين اقل
او اكثر فان الخلاء المتقدر بين السماء والارض اكثر من المتخلل بين بلدين فى الارض بل كل اليه بنسبة ما بل وكل
منهما يوجد مقدرا ممسوحا فيكون خلاء الف ذراع وخلاء اخر عشرة اذرع وخلاء بيننا هى الى ما لا وخلاء يذهب الى غير
النهاية وهذه الاحوال لا تحمل البتة على اللا شئ الصرف ولانه يقبل هذه الخواص وهذه الخواص بذاتها للكم
ويتوسط الكم ما يكون لغيره فلا يخ اما ان يقبلها الخلاء قبولا اوليا بالذات او قبولا بالعرض فان كان قبلها
بالذات فهو كم وان كان قبلها بالعرض فهو شئ ذو كم اما عرض ذو كم واما جوهر ذو كم والعرض لا يكون ذو كم
الا بوجود فى جوهر ذى كم فيلزم ان يكون الخلاء ذاتا مقارنة لجوهر وكم وليس ذلك الكم الا الكم المنفصل القابل
للقسمة فى الاقطار الثلثة وان كان كل واحد من الجوهر والكم داخلا فى تقويمه وكل جوهر بهذه الصفة فهو جسم
فالخلاء جسم وان كانا مقارنين له من خارج غير مقومين له فاقل احواله ان يكون عرضا فى جسم والعرض فى الجسم
لا يدخله جسم وان كان يقبل ذلك بالذات فهو لا محالة كم بالذات ومن طباع الكم بالذات الذى له ذهاب فى الابعاد
الثلثة ان ينطبع بالمادة وان يكون جزءا او هيئة للجسم المحسوس فان لم ينطبع به المادة فلا يكون لانه كم بل لامر
عارض وذلك العارض لا يخ اما ان يكون من شانه ان يقوم لا فى موضوع فان كان من شانه ان يقوم لا فى موضوع
وقد قارن البعد فهذا البعد لا يخرج ان يقوم مقارنا لقائم لا فى موضوع غيره فيما تقارنه البعد يقوم به وهو

قائم

قائم في نفسه وهو في نفسه موضوع يقوم به بعد بين الخلاء فان الموضوع للبعد ليس الاشياء هو في نفسه لا في موضوع ويقارنه بعد بكميته وان كان ليس من شان ذلك المعنى ان يقوم لا في موضوع فيكون لا وجود له مع ما هو معه لا في موضوع فكيف يصير به البعد قائما لا في موضوع وهو يحتاج الى موضوع فان قيل ان موضوع هو البعد انه اذا حصل في موضوع جعل موضوعه لا في موضوع كان معنى هذا الكلام ان ما لا قوام له بنفسه بل بعرض لما لا قوام له في نفسه لا في موضوع فيجعله قائما بنفسه لا في موضوع بكون بعض هذه الاشياء هو في طبيعته عرض ويعرض له ان يكون جوهرا فيكون الجوهرية مما يعرض لبعض الطباع وهذا بين الاستحالة وخصوصا في الفلسفة الاولى وبالجملة فان البعد المشار اليه القابل للامرين هو طبيعة واحدة بالعدد فلا يترتب هي بعينها الا في جنس واحد فيكون تلك الطبيعة اما تحتاج وجوده في موضوع او تحتاج وجودها لا في موضوع ايضا اذ كانت تارة هي بعينها جوهرا وتارة هي بعينها لا جوهرا فاذا صارت لا جوهرا فقد فسد منها ذاتها فسادا مطلقا حتى زال على اجناسها وهو الجوهرية فلا يكون هو بعينه باقية لا محالة فانها لو كان يفسد نوعها دون جنسها الاعلى لكان جوهرها لا يبقى فكيف اذا فسد جنسها الاعلى فيبقى نوعيتها التي هي جوهرها اما ان كان هذا المعنى الموضوع للبعد ملازما غير زايل فلا يخلو اما ان يلزم الخلاء لاجل انه بعد فيجب في الاقطار فيلزم كل بعد فيكون كل بعد مفارقا للمادة او يلزم لمعنى يلحقه بعد كونه بعدا ذاهبا في الاقطار ويكون الكلام في ذلك المعنى هو ذلك الكلام بعينه يذهب الى غير النهاية وليس هذا اللحوق كلحوق المعنى الفصلي للمعنى الجنسي اذ طبيعة البعد اذا كان بحيث ينقسم في الابعاد الثلثة فهي طبيعة نوعية للمقدار وكذلك طبيعة الخط وكذلك طبيعة السطح لان التميز بين الطبيعة النوعية على ما يلحقها من العوارض والنسبة على ما يلحقها من الفصول ان الطبيعة الجنسية ينفصل بفصول يلحق الطبيعة عما هي واذا لم يلحق يكون العقل مقتضيا للحوقها حتى يستكمل في العقل وجوده ويجوز عند تحصيل وجودها وبالجملة قد يكون فصل له لانه هو فانه اذا قيل بعد مطلقا اي امر يقبل الانقسام المتصل بلا تحصيل كان الفصل الذي يلحق هذا انه في جهة او جهتين او جميع الجهات فصل يكشف المعنى المعقول من البعد محصله مقررا في الوجود وفي العقل و يفتقر اليه العقل في تحصيله موجودا او معقولا مفروغا منه فاما كون البعد بعضه ملاقيا للبياض او السواد وكون بعضه ملازما للمادة وبعضه قائما بلا مادة فليس يكشف بعديته ولا يحتاج اليها في تحصيله انه بعد وتقويمه بل هي امور يلحقه من حيث هو في مادة او من حيث وجوده ويكشف وجوده امر من خارج والفصول هي التي يكشفها ماهية الشيء سواء فرض موجودا في الاعيان او لم يلتفت الى ذلك وهذا العلم يستتم من صناعة اخرى بل طبيعة البعد يستتم بعدا في ماهيته بان يكون له نحو من انحاء الانقسام والامتداد محصل فيكون ما سوى ذلك لواحق يلحقه لا يحتاج اليه في تقرير كونه بعدا ما يصح ان يفرض موجودا ولا يقتضي العقل لحوق شيء اخر به يجعله محصل البعدية كما يقتضي اذا حصل اللون موجودا او الحيوان موجودا ان يكون صار مجالا او وصف نوعا حتى وجد لذلك لا يجوز العقل ان يكون الفصل الحقيقي يبطل عن النوع ويبقى حصة جنسه وهذا يوضح في مواضع اخر واذا كان كذلك فلا يكون هذا الانفصال بين بعد في مادة وبعد لا في مادة انفصالا بفصل منوع بل انفصالا باعراض لا حقة خارجة عن تقويم طبيعة البعد نوعا والاشياء المتفقة بالطبيعة لا يستحيل ان يتوهم لكل واحد منها العارض الذي للاخر لكنه ربما استحال

ذلك لعائق ولزمان ولسبب من خارج وكانما امعنا الان في غير النظر الذي من غرضنا ان نتكلم فيه وهو النمط الاشبه بالكلام الطبيعي فنقول ان كان بعد مفارق فلا يخلو اما ان يكون متناهيا واما ان يكون غير متناه لكن طبيعة الخلاء عندهم توجب وجوده بحيث لا ينتهي الا الى بعد ملاء فانه ان كان الملاء متناهيا ايضا الى الخلاء فيلزم ان يكون عندهم بعد غير متناه اما خلاء وحده او ملاء وحده يتحدد بالخلاء او تالف خلاء وملاء ومحال ان يكون بعد غير متناه على هذه الصفة كما نوضحه بعد فمحال ان يكون خلاء على ما يقولون وايضا ان كان خلاء فلا يخلو اما ان يدخله الملاء او لا يدخله فان دخله الملاء فلا يخلو اما ان يبقى بعد الخلاء مع المداخلة موجودا او معدوما وان كان معدوما فلا يجوز ان يسموه مكانا بل يكون المكان هو ما يحيط بالجسم من الخلاء المقارن له وذلك لانه في ذلك الا غير اذ قد عدم ما بين ذلك من بعد الخلاء ولا يكون ايضا جميع ذلك بل النهاية التي يلي المتمكن لان جميع ذلك لو توهم معدوما الا هذا الطرف لكان المتمكن في شيء ان يحرك فارقه مهيا لتعاقب يخلفه وايضا ما وراء ذلك قد يسكنه اجسام كثيرة ومكان الشيء لا يسعه معه جسم اخر ومع ذلك فان كان هذا البعد تارة بعدا وتارة يوجد فيكون تارة بالقوة وتارة بالفعل وكل ما كان كذلك فان كونه بالقوة معنى موجود قبل وجوده في طبيعته فانه يوجد ليسلم الطبيعيون هذا على سبيل الاصل الموضوع فيكون الخلاء موقعا من بعد ومادة يتصور بذلك البعد فيصير ذا وضع ويكون اليه اشارة وهذا هو الجسم فيكون الخلاء جسما وان كان يبقى مع المداخلة فيكون بعد يدخل في بعد وهذا قد ابطلنا امكانه ونقول انه لا يجوز ان يكون في الخلاء حركة ولا سكون وكل مكان ففيه حركة وسكون فالخلاء ليس بمكان واما انه لا حركة فيه فلان كل حركة اما قسرية او طبيعية ونقول ان الخلاء لا يكون فيه حركة طبيعية وذلك لانها اما ان يكون مستديرة واما ان يكون مستقيمة ولا يجوز ان يكون في الخلاء حركة مستديرة وذلك لان الخلاء من شانه ان لا ينقطع ولا يفنى الا ان يكون وراءه جسم غير متناه فذلك الجسم يمنع ان يمتد الى غير النهاية فلنفرض جسما يتحرك على الاستدارة على دائرة ا ب ج د وليجعل الدائرة بعينها متحركا وليكن مركزها ط ولنفرض خارجا عنها امتداد ذ المستقيم لا الى نهاية موازيا لا دا اما في خلاء او في ملاء او فيهما جميعا وليكن خط ط ج يصل بين المركز وبين نقطة ج المنتقلة كيف كانت الاستدارة فلان خط ط ج عمود او كالعمود على ا د في غير جهة ذ فاذا اخرج من جهة ج الى غير النهاية لم يلاق ذ اذ لا شك انه لو جهة لا يلي بعد ذ وما ينفذ فيها لا يصل اليه الا فيعد وهنا يطيف بدائرة ا ب ج د من كل جهة ولم يفرض كذلك فليكن ط ج بعدا او خطا لا يلاقي ذ ما دام في تلك الجهة الى ان ينطبق على خط ا ط ا د ثم يجاوزه فهنالك لا محالة يقاطع ذ فانه اذا صار في جهة ذ وكان عمودا او كالعمود على ا د وهو غير عمود فاذا اخرج الى غير النهاية بعد يقاطع ذ ولا في نقطة منه وليست نقطة واحدة بعينها فانك يمكنك ان تفرض في خط ذ نقطا كثيرة وتصلها بمركز ط بخطوط كثيرة كلما انطبق خط ط ج على خط منها

صار في سمت مقاطعة النقطة التي جاء منها ذلك الخط ولما كانت المسامتة بعد لا مسامتة فيجب ان يكون اول
زمان المسامتة التي هي فصل بين الزمانين في سمت نقطة فليكن نقطة ح ولناخذ نقطة ك قبل نقطة ح
ولنا ان نصل بين ط و ك على خط ط ل ك فيكون خط ح ط اذا بلغ في الدور حتى يلقى ح نقطة ل كان
مسامتا لنقطة ك من خط ه ز قبل نقطة ح وايضا فيلزم ان ح اول نقطة المسامتة من خط ه ز هف بل يلزم ان
يكون دائما مسامتا ودائما مباينا وهذا محال فاذن لا حركة مستديرة في الخلاء الذي فرضوه فنقول ولا حركة
طبيعية مستقيمة في الخلاء وذلك لان الحركة الطبيعية تترك جهة وتنحو جهة ويجب ان يكون ما يترك بالطبع مخالفا لما
يقصد بالطبع فانه ان كان ما يتركه في جميع احواله في حال ما يقصده فلا معنى لان يكون الطبيعة تتركه طبعا
ليأخذ مثله طبعا فان الترك الطبيعي نفار طبيعي ومن المحال ان يكون المنفور عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل
نقول من راس انه لا يخلو اما ان يكون الحركة الطبيعية تنحو بالطبع جهة او لا تنحو جهة ومن المحال ان يكون الحركة لا
تنحو جهة خاصة فان كان تنحو جهة خاصة فلا يخلو اما ان يكون الجهة شيئا موجودا او شيئا غير موجود فان كان
شيئا غير موجود فمحال ان يكون متروكا او منحوا متوجها اليه وان كان شيئا موجودا فاما ان يكون موجودا
عقليا لا وضع له لذاته فلا يشار اليه او يكون له وضع فيشار اليه ومحال ان يكون عقليا لا وضع له لانه لا
حركة اليه فبقي ان يكون له وضع وح لا يخلو اما ان يكون شيئا لا يتجزى من حيث يصار اليه بالقطع للبعد او يكون
يتجزى وان كان يتجزى فالبعض منه يكون اقرب من المتحرك فاذا وصل اليه المتحرك فاما ان يكون قد حصل في الجهة
فالبعض هو الجهة المقصودة والباقي خارج عنه واما ان لا يكون قد حصل في الجهة بل يحتاج ان يتعداه فان كان
يحتاج الى ان يتعداه فهو سبيل الى الجهة لا بعض الجهة المقصودة وحكمه حكم سائر ما يليه وان كان غير منجز من
حيث يصار اليه فلا يخلو اما ان يكون فقدانه التجزي لانه في نفسه لا يحتمل فرض القسمة بل لانه ليس في طباعه
الانكسار كما نقوله في الفلك او يكون لا يتجزى لانكساره فهو جسم غير خلاء فما لم يكن في الخلاء جسم موجود يكون
له جهة فيكون ح لا جهة في الخلاء المطلق وحده وذلك الجسم ايضا لا يخلو اما ان يكون مختصا بالطبع بالجزء من
الخلاء الذي هو فيه ولا يكون مختصا به فان كان مختصا به فبعض الخلاء مخالف لبعضه في الطبيعة حتى يختص به بعض
الاجسام طبعا دون بعض وان كان غير مختص جاز مفارقته له فيه واذا فارق ذلك الجزء من الخلاء لم يخل اما ان يتحرك
الجسم المفروض متحركا اليه بحركته الطبيعية الى الحيز الاول الذي كان فيه ذلك الجسم من الخلاء او يتحرك نحو الحيز الآخر
الذي صار اليه ولا يجوز ان يتحرك الى ذلك الحيز الاول فحركته الى ذلك الحيز هي الحركة الطبيعية لا التي بالذات اما
الى ذلك الجسم الذي كان فيه فقد كانت بالعرض ولا يجوز ان يتحرك بالطبع الى الحيز الآخر لان الجسم المتحرك ان تسمر
بوجه من الوجوه ما بانتقال ذلك الجسم عن حيز الى حيز كيف يتاتى ان يترك جهة كانت مقصودة بحركته لان ذلك الجسم
فيها او يقصد جهة اخرى من تلقاء طباعه الا ان يكون ذلك الجسم يجذب اليها اثرا او قوة فذلك الاثر وتلك القوة
يكون تبعثه الانبعاث حركة الجسم المتحرك بالطبع اليه كحال ما بين المغناطيس والحديد فح يكون الحركة قسرية لا
طبيعية فان شعر فقد حصل هناك ادراك وحصلت الحركة ارادية لا طبيعية وهذا كله باطل على ان الكلام ح
في انتقال ذلك الجسم بالطبع او بغير الطبع يرجع الى ما نحن بسبيل رده ونقوله وان كان المتوجه اليه لا يتجزى من حيث
يصار اليه بوجه من الوجوه وله وضع فهو اما نقطة او خط او سطح فلا يخلو بعد ذلك اما ان يكون الجهات كلها

متشابهة

متشابهة في انها نقط او خطوط او سطوح او يكون جهة نقطة وجهة خطا وجهة سطحا فان كانت الجهات
كلها نقطا او خطوطا او سطوحا فالنقط والخطوط والسطوح لا تختلف الا بعوارض تعرض لها اما بما يخص
بها من حيث هي كذلك واما غريبة عنها وجميع ذلك يلزمها من جهة الاشياء المختلفة الاشكال والطبائع التي
هي فيها مابت لها والخلاء ليس كذلك فاذن لا يجوز ان يكون هناك اختلاف جهات على هذه الصفة بالنوع
وان كان ليس كذلك بل جهة نقطة وجهة اخرى سطح او خط او على وجه آخر مما يحتمل القسمة فكيف يمكن ان
يكون في الخلاء في موضع ما نقطة بالفعل وفي موضع خط بالفعل نقطة او سطح بالفعل خط او وجه آخر فالخلاء
واحد متصل لا انقطاع فيه لانه لا مادة له فيقبل لاجلها هذه الاحوال وقد وضعنا ان ذلك ليس بسبب جسم لما
بان من البيان ان الخلاء ليس فيه اختلاف جهات واذا لم يكن هناك اختلاف جهات واماكن استحال ان يكون مكان
متروكا بالطبع ومكان مقصودا بالطبع فليس اذن في الخلاء سكون طبيعي اذ ليس في الخلاء موضع هو اولى بالسكون
فيه بالطبع من موضع ايضا فانا نشاهد الاجسام تتحرك بالطبع الى جهاتها ما ويختلف بعد ذلك في السرعة والبطوء
فلا يخلو اختلافها في السرعة والبطوء ان يكون اما لامر في المتحرك منها او لامر في المسافة واما الامر الذي في المتحرك
فقد يكون لاختلاف قوة ميله فانه كلما زيد في الثقل النازل وفي الخفة الصاعد لقوته او لزيادة عظمه يسرع
والانقص ابطئ وقد يكون لاختلاف شكله والشكل مثلا اذا كان مربعا وقطع المسافة بسطحه لم يكن كمخروط
يقطع المسافة براسه وكذلك المربع اذا قطع المسافة المساوية بزاويته اذ ذلك يحتاج الى ان يحرك شيئا اكثر وهو
الذي يليه اولا وهذا المحتاج اليه فذلك فيكون سبب السرعة في كل حال الاقتدار على شدة دفع ما يمانع السوق
ويقاوم مقاومة ما وعلى شدة الخرق فان الادفع والاخرق اسرع والاعجز عنهما ابطأ وهذا لا يتقرر في
الخلاء بل لنترك هذا الوجه فانه لا كثير نفع لنا فيما نحاوله منه واما الذي يكون من قبل المسافة فهو انها
كلما كانت ارق كان قطعها اسرع وكلما كان اغلظ كان قطعها ابطأ وذلك بحسب المتحرك بالطبع الواحد
وبالجملة السبب فيه الاقتدار على مقاومة الدافع الخارق والعجز عنه فان الرقيق لشديد الانفعال عن الدافع
الخارق والغليظ الكثيف شديد المقاومة له ولذلك ليس نفوذ المتحرك في الهواء كنفوذه في الارض والحجارة و
نفوذه في الماء بين الامرين والرقة والغلظ يختلف في الزيادة والنقصان ونحن نتحقق ان السبب في ذلك المقاومة
فكلما اقلت المقاومة زادت السرعة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون المتحرك يختلف سرعته وبطوءه
بحسب اختلاف المقاومة وكلما فرضنا قلة مقاومة وجب ان يكون الحركة اسرع وكلما فرضنا كثرة مقاومة وجب ان
يكون الحركة ابطأ فاذا تحرك جسم في الخلاء لم يخل اما ان يقطع المسافة الخالية بالحركة في زمان او لا في زمان و
محال ان يكون ذلك لا في زمان لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه للكل فيجب ان يكون ذلك في زمان ويكون
لذلك الزمان نسبة لا محالة الى زمان الحركة في ملاء مقاوم ويكون مثل زمان مقاومة لو كان نسبتها الى
مقاومة الملاء نسبة الزمانين وابطأ من زمان مقاومة هي اصغر في النسبة الى المقاومة المفروضة في الزمان الى
الزمان ويجب ان يكون نسبة زمان الحركة حيث لا مقاومة البتة كنسبة زمان الحركة في مقاومة ما [illegible]
فضلا عن ان يكون ابطأ من زمان مقاومة اخرى لو توهمت اقل من المقاومة القليلة الاولى بل يجب ان لا يكون
لما يوجد بين مقاومة توهمت موجودة من الزمان نسبة الى زمان لا مقاومة اصلا فيجب اذن ان تكون النسبة

المذكورة

المذكور واستحقاق وجود او عدمه لانا نقول ان زمان هذه الحركة فی الخلاء يكون مساويا لزمان حركة
فی مقاومة ما لو كانت موجودة وهذه المقدمة صادقة او نجعلها صدقها فكل حركة فی الخلاء فهی حركة فی عدم
مقاومة وهذه المقدمة ايضا صادقة وكل حركة فی عدم مقاومة فليست تتساوی البتة لحركة فی مقاومة
ما علی نسبة ما لو كانت موجودة ويلزم منهما ومن الاولی ان لا يستمع الحركات فی الخلاء وهذا خلف ومما
يمكن ان يقول القايل علی هذا ان كل قوة محركة يكون فی جسم فانها تقتضی بمقدار الجسم فی عظمه ومقدارها
فی شدتها وضعفها زمانا لو لم يكن مقاومة اصلا ثم بعد ذلك فقد يزداد الازمنة بحسب زيادة مقاومة
ما وليس يلزم ان يكون كل مقاومة ما يؤثر فی ذلك الجسم فانه ليس يلزم اذا كانت مقاومة ما يؤثر ان يكون
بعضها يؤثر ونصف نصفها يؤثر فانه ليس يلزم اذا كان عدة يحركون ثقلا وينقلونه ان يكون نصف العدة
يحرك شيئا او كانت قطرات كثيرة يثقب المقطور عليه ثقبا ان يكون قطرة واحدة يؤثر اثرا فيجوز ان يكون
المقاومة التی زمانها علی نسبة زمان مقاومة الخلاء لا يؤثر شيئا وانما يؤثر مقاومة اخری لو كانت موجودة
والجواب عن هذا انا اخذنا المقاومة علی انها لو كانت موجودة مقاومة مؤثرة لكان زمانها زمان حركة لا فی
مقاومة وانه لم يحتج ان نقول مقاومة مؤثرة لان المقاومة اذا قيل انها غير مؤثرة كان كما يقال مقاومة
غير مقاومة فمعنی المقاومة هو التأثير لا غير وهذا التأثير علی وجهين احدهما الكسر من الحمية ومن قوة الميل
والثانی ما يظن من احداث المقاومة سكونا فلا يزال يحدث سكونات عن مقاومات متشافعة ولا يحس بافرادها
ويحس بالجملة كالبطوء وانت ستعلم بعد انه ما من تأثير علی احد الوجهين الا وفی طباع المتحرك ان يقبل اقل
منه لو كان يؤثره فيجب من ذلك ان يكون بعض تلك المقاومات التی يحتملها طبيعة الجسم مساويا فی زمانه لعدم المقاومة
وهذا محال فقد ظهر انه لا يكون فی الخلاء حركة طبيعية البتة ونقول ولا حركة قسرية وذلك ان الحركة القسرية
اما ان يكون بمقارنة المحرك او بمفارقته فان كان بمقارنة المحرك فالمحرك متحرك ايضا فهو اما متحرك عن قاسر او
عن نفس او عن طبع وان كان عن قاسر لزم الكلام الی ان ينتهی الی نفس او طبيعة وان كان عن نفس فالنفس يحرك
باحداث ميل ما مختلف ايضا فی الشدة والضعف حتی ان ذلك ليحس مع التسكين المقاوم للحركة كما يحس فی المتحرك
طبعا اذا قوم ممانعة الحركة وذلك الميل يختلف بالقوة والشدة ويلزمها ما يلزم الميل الطبيعی وان كان طبيعيا
لزم ما قيل فاذا كان النفسی والطبيعی لا يصح ان يكون فی الخلاء لم يصح فی الخلاء تحريك قاسر يلزم المحرك فيه المتحرك
وان كان المحرك مفارقا عند ايجاد الحركة فقد يلزمها الاختلاف من جهة ما يتحرك فيه ويلزم ما قلنا فی الحركة
الطبيعية بعينها وايضا فان الحركة القسرية المفارقة للمحرك مذ يكون موجودة وتحريك المحرك قد زال وجب ان
يكون ما يتجدد علی الاتصال من الحركة موجودا وسببه غير موجود فيجب ان يكون هناك سبب يستبقی الحركة و
ان يكون ذلك السبب موجودا فی المتحرك يؤثر فيه فذلك اما قوة عرضية اوسكنت فی المتحرك من المحرك
كالحرارة فی الماء عن النار واما تأثير مما يلاقی المتحرك بما ينفذ فيه وهذا التأثير معقول علی احد وجهين اما
ان يكون الجزء الاول من الشیء الذی فيه الحركة لما دفعه المحرك بالمتحرك وهو ملاقيه دفع ذلك ما يليه و
استمر الی اخر الاجزاء وكان هذا المرمی المقذوف موضوعا فی ذلك المتوسط فيلزمه ان يتحرك فی ضمان
تلك الاجزاء المندافعة المتحركة اسرع من حركة المرمی الذی دفعه المحرك لان ذلك اسهل اندفاعا من هذا المرمی

واما ان يكون

واما ان يكون خرق الدافع لذلك الجسم المتوسط بالمدفوع يلجئ الشیء الی ان يلتئم فينعطف من ورائه مجتمعا
ويلزم ذلك الاجتماع دفع الجسم الی قدام وهذا كله لا يتصور فی الخلاء وانما كانت الاقسام هذه اذ كانت هذه الحركة
اما ان يكون عن قوة او عن جسم محرك بالملاقاة والجسم الذی يحرك بالملاقاة اما ان يحرك بان يحمل واما بانه
يدفع بالملاقاة فاما الذی يجذب بالملاقاة فحكمه حكم الحامل فان كانت الحركة القسرية فی المرمی عن قوة فی الخلاء
فيجب ان يبقی فلا يفتر البتة ولا ينقطع البتة وذلك لان القوة اذا وجدت فی الجسم فلا يخلو اما ان يبقی واما ان يعدم
فان بقيت فالحركة تبقی دائما وان عدمت وضعفت فلا يخلو اما ان يكون يعدم او يضعف عن سبب او يعدم ويضعف
لذاتها فالكلام فی العدم يعرفك الماخذ فی الكلام فی الضعف فنقول فنستحيل ان يعدم لذاتها فانما يستحق العدم
لذاته ممتنع وجوده فاما وان عدمت بسبب ما فاما ان يكون ذلك السبب فی الجسم المتحرك او يكون فی غيره فان كان
فی الجسم المتحرك فقد كان غير سبب لذلك بالفعل عند اول الحركة بل كان مغلوبا ثم صار سببا غالبا فلكونه كذلك
سبب اخر والامر فی ذلك متسلسل الی غير النهاية فان كان السبب خارجا عن الجسم او كان المعين للسبب الذی فی
الجسم خارجا فيجب ان يكون الفاعل او المعين مما يفعل بملاقاة او يكون يفعل بغير ملاقاة فان كان يفعل بملاقاة
فهو جسم يلاقی فی المتحرك فلا يكون فی الخلاء المحض هذا السبب والحركة القسرية لا تقع فی الخلاء المحض ولا يقف وان
كانت لا تفعل بملاقاة بل يكون شيئا من الاشياء يؤثر علی المباينة فما باله لم يؤثر فی اول الامر ويكون الكلام
عليه كالكلام فی السبب لو كانت فی الجسم بل الاولی ان يكون للملاقاة تاثير علی الاتصال هو الذی يسقط هذه القوة
ويفسدها ولا يمكن الا ان لا يكون الحركة فی الخلاء الصرف وهذا اذا كان سبب الحركة قوة فان كان السبب جسما
ملاقيا يحركه علی سبيل حمل او وضع ودفع رجع الكلام الی السبب المقارن وقد فرغنا منه فقد تبين ان لا حركة قسرية
مفارقة للمتحرك او مقارنة اياه فی خلاء صرف فقد صح بما قلنا ان الخلاء لا حركة فيه لا طبيعية ولا قسرية فنقول
ولا سكون فيه وذلك لانه كما ان الذی يسكن فيه هو عادم للحركة ومن شانه ان يتحرك كذلك الذی يسكن فيه هو الذی
بعد فيه الحركة ومن شانه ان يتحرك فيه والخلاء ليس من شانه ان يتحرك فيه وقد بلغ من غلو القائلين بالخلاء فی
امره ان جعلوا له قوة جاذبة او محركة ولو بوجه اخر حتی قالوا ان سبب انبثاث الماء فی الاوانی التی يسمی سراقات
الماء وانجذابه فی الالات التی يسمی زراقات الماء انما هو جذب الخلاء فانه يجذب اول شیء الاكثف ثم الالطف
وقال اخرون بل الخلاء محرك للاجسام الی فوق وانه اذا تخلخل الجسم بكثرة خلاء يداخله صار اخف واسرع حركة الی
فوق فنقول لو كان للخلاء قوة جاذبة لما جاز ان يختلف فی اجزاء الخلاء بالاشد والاضعف اذ سبيل كل جزء
جذاب من الخلاء سبيل الاخر فما كان يجب ان يكون الانجذاب الی شیء منه اولی من انجذاب الی شیء اخر ولا الاحتباس
فی شیء منه اولی بالاحتباس فی شیء منه اخر وسراقة الماء ان كان حابس الماء فيها هو الخلاء الذی امتلأ به فلم اذا
خلی عن الاناء نزل بل كان يجب ان يحبس الماء فی نفسه ويحفظه ولا يتركه يفارقه ولا يدع الاناء الذی فيه ان ينزل
ايضا لان ذلك الماء احتبس هناك محبس الاناء ايضا فما يقولون فی اناء يتخذ اخف من الماء وكذلك ايضا قولهم
فی دفع الخلاء للاجسام فانه لا يخلو اما ان يكون الخلاء المتخلل لاجزاء الجسم المتخلخل هو الذی يوجب حركته الی
فوق فموجب الشیء ملازم له فيكون ذلك الخلاء يلازم المتخلخل فی حركته فيكون منتقلا معه ويحتاج الی مكان
ايضا اذ كان منتقلا ذا بعد متميز فی الوضع اولا يكون ملازما له بل لا يزال يستبدل بحركته خلاء بعد خلاء

فان كان

فان كان كذلك فاى الخلاء نفرضه يكون ملاقيا له فى آن وفى الآن لا يحرك شيئا وبعد الآن لا يكون ملاقيا
له بل عسى ان تغطيه قوة من شان تلك القوة ان يبقى فيه وتحركه مثلا او يسخنه او يؤثر فيه اثرا اخر يبقى فيه
ويكون المحرك ذلك الاثر ويكون كل خلاء جديد يؤثر فيه من ذلك الاثر ولا يزال ذلك الاثر يشتد والحركة تسرع
الا ان ايجاب جهة من الخلاء اولى لان الاثر مضاد دون جهة والخلاء متشابه ايجاب مستحيل ومن العجائب ان اثبات
الخلاء بين اجزاء الملاء موجبا حكما فى الجملة من الاجزاء دون ان يوجب فى واحد واحد من الاجزاء فانه يجب ان
يكون لاجزاء منفصلة لا يتحرك واحد واحد منها عن سبب محرك ولكن الجملة يتحرك منه بل من الواجب ان يكون الجملة
المركبة عن اجزاء متباينة ومتماسة انما ينتقل لوجود انتقال يحدث فى واحد واحد من الاجزاء فيكون المتخلل
المتباين الاجزاء بالخلاء انما يتحرك عن الخلاء فيبلغ اولا الى فوق جزء جزء منه وكل من تلك الاجزاء لا خلاء
فيه اذا اخذنا البسط الاجزاء المتباينة فيه فيكون ليس صعوده لانبثاث الخلاء بل لاجل احاطة الخلاء به فيجب
ان يكون اذا اجتمع فكبر لم ينفعل عن الخلاء فاذا تفرق وصغرت اجزاؤه انفعلت اجزاؤه الصغار ويعرض
منه ان يتحرك الكل الى فوق ويكون مع ذلك ليس كل الاجسام ينفعل هذا الانفعال بل اجساما لها طبايع
مخصوصة وطبايعها يوجب ان يتخلل هذا التخلخل الكائن بالخلاء فيكون حقيقة هذا ان شيئا من الاجسام مقتضى
طبيعته ان تتباعد اجزاؤه بعضها من بعض بعدا ما فيفعل حجم ذلك التخلخل واجساما اخر تقتضى ما هو اشد من ذلك
ومن العجائب فصول هرب هذه الاجزاء المتجانسة بعضها عن بعض حتى يتم بينها ابعاد محدودة وكون ذلك الهرب الى
جهات غير محدودة كيف كان فجزء يهرب بالطبع الى فوق وجزء الى اسفل وجزء يمنة وجزء يسرة حتى يحدث التخلخل
فيرى ان كل واحد من هذه الاجزاء يعرض له الهرب يكون واحدا فاذا هرب يا منه والهواء فى هاوية غير فاره ومن
العجائب ان يكون جزء منها لا يهرب بالبعد والهواء قد يهرب واجزاؤها متشابهة والخلاء الذى هى فيه متشابهة ومن العجائب ايضا
ان يكون جزء واحد ياخذ يمنة وجزء اخر يسرة وحكم الجزئين فى الطبيعة واحدة وما فيه الحركة غير مختلف فبين من
هذه الاشياء تبين ان الخلاء لا معنى له وان هذه الالات السراقة والزراقة انما يكون فيها الامر خارجا عن المجرى
الطبيعى لامتناع وجود الخلاء ووجوب تلازم صفائح الاجسام الا عند افتراق قسرى يكون معه بدل لملاق عوضا
عن المفارق بلا زمان يخلو فيه سطح عن سطح بلا فيه فاذا كان صفحة الماء الذى فى السراقة يلزم بالطبع صفحة جسم
يلاقيه كسطح الاصبع فيلزم ان يكون محبوسا عن النزول عند احتباس ذلك السطح لقوة معوقة عن النزول معه
فيلزم ان يقف بوقفه ولو وجبنا ان يكون خلاء وافتراق سطوح لا عن بدل لنزل لذلك ما صح انجذاب الماء فى الزراقة
... فاذ نزل عن طرفيه للطرف الثانى وامتناع الانقطاع فى البين المؤدى الى وجود الخلاء ووطاعة المصمتات
ولذلك فامكن دفع ثقل كبير بقدح صغير مهندم عليه واشياء اخر من الحيل العجيبة التى يتم بامتناع وجود الخلاء

الفصل التاسع في تحقيق القول فى ماهية المكان ونقض حجج مبطليه والمخطئين فيه

فاذا كان المكان
هو الذى فيه الجسم وحده ولا يجوز ان يكون فيه معه جسم غيره اذ هو مساو له وكان يستحيل تفارق الواحد منه فيه
عليه فتمكنان وكانت هذه الصفات كلها او بعضها لا يوجد الا للهيولى او الصورة او البعد او سطح ملاق كيف كان
وجب لا يوجد فى الهيولى ولا فى الصورة والبعد لا وجود له خاليا ولا غير خال والسطح الغير الحاوى ليس بمكان و
لا الذى هو نهاية الجسم الشامل فالمكان هو السطح الذى هو نهاية الجسم الحاوى لا غيره فهو حاو ومساو

و ثابت

وثابت للمتمكن فى وعاء المتنقل شاغلا ويفارقه المتنقل بالانتقال عنه ويواصله بالانتقال اليه ويستحيل
ان يوجد فيه جسمان معا فقد ظهر وجود المكان وماهيته وقد يتفق ان يكون المكان سطحا واحدا وقد يتفق
ان يكون عدة سطوح يلتئم منها مكان واحد كما للماء فى النهر وقد يتفق ان يكون بعض هذه السطوح
متحركة بالعرض وبعضها ساكنة ويتفق ان يكون كلها متحركة بالذات وعلى المتحرك عليه والمتحرك عليه ساكن و
ربما كان المحيط والمحاط متخالفى المفارقة كما فى كثير من السماويات ويجب ان ينظر ههنا اذا كان ماء مثلا فى
جرة وفى وسط الماء شىء اخر يحيط به الماء وقد علمنا ان مكان الماء هو السطح المقعر من الجرة هل هو وحده
مكانه او هو والسطح المحدب الظاهر من الجسم الموجود فى الماء مجموعين مكان الماء كما لو كان الماء على شكل محيط
به سطح مقبب وسطح مقعر وسطحان اخران على هذه الصورة لم يكن السطح المقعر من المحيط به وحده مكانه بل
جملة السطوح التى يلاقى جميع جهاته فيشبه ان يكون جملة السطوح التى يلاقى الماء من جميع جهاته مقعرا
من الجرة ومحدبا من الجسم الذى فى داخل الماء هو المكان له لكن ههنا شىء واحد ليس هناك وهو ان المقعر من
الشكل الذى صورناه ليس يحيط به وحده بل انما يحيط به السطوح الجملة كسطح واحد وههنا ليس الامر كذلك
بل ما المقعر كفاية فى الاحاطة به كان السطح المحدب او لم يكن وهناك ايضا سطحان متباينان ليس يأتلف
منهما شىء واحد يكون مكانا واما فى هذا الشكل فانه يأتلف من جملة السطوح الملاقية سطح واحد يلتقى
سطحا واحدا فيشبه ان يكون بحيث يحصل من الجملة سطح واحد فان الجملة يكون مكانا واحدا ويكون الاجزاء اجزاء
المكان ولا يكون شىء منها مكانا للكل وحيث لا يحصل لا يكون واما حجج نفاة المكان فالحجة الاولى يقال عليها
ان المكان عرض ويجوز ان يشتق منه الاسم لما هو فيه عرض لكنه لم يشتق لانه لم يوقف عليه بالتعارف ومثال
هذا كثير واذا اشتق فقد يجب ان يكون ذلك الاسم هو لفظ المتمكن فان المتمكن مشتق من التمكن وليس التمكن
هو كون الشىء ذا عرض هو مكان الشىء ويجوز ان يكون فى الشىء عرض قد يشتق منه الاسم لغيره كالولادة فهى
فى الوالد ويشتق منه للمولود الاسم وليس الولادة فيه والعلم فهو فى العالم ويشتق منه للمعلوم الاسم وليس
العلم فيه فيجوز ان يشتق من المكان اسم المتمكن ولا يكون المكان فيه بل هو فى المكان ولكن كون الجسم محيطا
بجسم اخر حتى يكون سطحه الباطن مكانا له هو معنى معقول يجوز ان يشتق منه اسم لذلك المحيط لو كان اشتق منه
له مصدر والمكان ليس بمصدر ولم يتفق ان يشتق منه على هذه الجهة مصدر فليس يجب من هذا ان لا يكون المكان
عرضا واما التشكيك الثانى فالجواب عنه ان المكان ليس بجسم ولا مطابقا للجسم المحيط به بمعنى انه منطبق على
على نهايته انطباقا اوليا وقولنا ان المكان مساو للمتمكن قول مجازى اريد به كون المكان مخصوصا بالمتمكن
فيخيل انه مساو له بالحقيقة وليس كذلك بل مساو لنهايته بالحقيقة وهو مخصوص به بالحقيقة اذ لا يجوز ان يكون
فى باطن النهاية الحاوية جسم غير الجسم الذى يساوى نهايته الظاهرة لتلك النهاية واذا لم يكن ما قيل من مطابقة
المكان ومساواته للمتمكن واجبا تسليمه ولا اوليا بينا بنفسه لا يحتاج الى ان يدل عليه لم يكن التشكيك لازما
واما التشكيك الثالث فانما كان يلزم لو قلنا ان كل انتقال كيف كان بالذات او بالعرض يوجب ان يثبت المكان
ونحن لا نقول ذلك بل نقول ان انتقال الشىء بالذات وهو ان يفارق كلها الحجرة ويحيط به مفارقة عن اثره لا
بسبب ملزوم هو مفارق بذاته هو الذى يجب ان يكون مثبتا للمكان واما السطح والخط والنقطة فانها

بلزم

يلزم ما هي معه من الجسم ولا يفارقه البتة لكن الجسم قد يفارق كل ما معه وعنده وكلما يطيف به فيلزم ان يكون الخط قد فارق خطا والسطح سطحا فلو كان الخط والسطح والنقطة مما يجوز ان يفارق بذاتها وتتحرك بنفسها لكان الحكم على ما قيل واما قولهم ان النقطة علة ففيه نظر وموضعه الخاص غير هذا الموضع فلا نقول له بحال الشك فقد يتحلل دونه واما التشكيك الرابع فانما كان يلزم لو كان صحيحا ان كل ما لا بد منه فهو علة وليس كذلك فانه لا بد ايضا للعلة من المعلول ومن لوازم المعلول وليس علة الا كما لا بد للمعلول من العلة ومن لوازم العلة التي ليست بعلل وليس شيء منها بعلة للعلة بل العلة هي التي لا بد منها وهي لذاتها لا لغيرها اقدم فالمكان من الامور التي لا بد منه للحركة وليس اقدم من الحركة بالعلية بل عسى ان يكون اقدم منه بالطبع حتى انه ان كان نقله كان مكان وليس اذا كان مكان كان نقله لكن هذا التقدم غير تقدم العلية بل يجب ان يكون الشيء مع وجوده هذا معيدا لوجود المعلول حتى يكون علة وهذا انما يتحقق لك في صناعة اخرى فيجوز ان يكون المكان امرا اعم من الحركة لا وفقا للحركة وليس بعلة وايضا فان كان كون الحركة موجودة في المتحرك مما لا يمنع ان يكون المكان ايضا علة عنصرية لها فكثير من الامور يتعلق بموضوعين عند كثير من الناس والحركة مقارنة ما فلا يبعد ان يتعلق بالمفارق والمفارق على انهما كليهما موضوعان فيكون الحركة موجودة في المتحرك وفي المكان فان بطل هذا بطل ببيان اخر لا لنفس صحة وجود الحركة في المتحرك وبالجملة المكان امر لازم لموضوع الحركة فان موضوع الحركة من حيث هو بالفعل موضوع الحركة بالفعل اي من حيث هو بالفعل جايز عليه التحرك لا من حيث هو بالفعل موجود فيه الحركة فقط هو في مكان لا محالة واذ كان كونه في مكان ليس بعلة له فالمكان لا لازم لعلة الحركة العنصرية واما التشكيك الخامس فانما يصح لو كان النامي الذي في المكان يجب ان يلزم مكانا واحدا واما اذا كان دائما يستبدل مكانا بعد مكان كما يستبدل كما بعد كم فليس ما قيل بواجب فليبطل الان حجج المخطئين في مهيته واما قياس من قال ان المكان يتعاقب عليه كالهيولى يتعاقب عليها فقد علم انه غير منتج اللهم الا ان يقال وكلما يتعاقب عليه مكان فلا نسلم ح لان المكان هو بعض ما يتعاقب عليه وهو الذي يتعاقب عليه الاجسام بالحصول فيه وكذلك ما قيل ان المكان اول حاو ومحدد فهو الصورة وذلك لان ليس المكان كل اول حاو بل الذي يحوي شيئا مفارقا وايضا الصورة لا يحوي شيئا لان المحوي منفصل عن الحاوي والهيولى لا ينفصل عن الصورة وايضا فان المحدد ان عني به الطرف الذي به يتحدد الشيء فليس يشبه ان المكان بهذه الصفة واما انه غير حق فقد بان واما المحدد الذي يراد به الحاوي فهو اسم مرادف للحاوي ومعناه معنا وايضا المكان حاو للمتمكن ومحدده والمتمكن جسم والصورة يحوي المادة لا جسما فيها واما الحجة التي لاصحاب البعد المبنية على وجود البسيط مستبدلا والمتمكن غير مستبدل مكانه وليس هناك شيء يبقى ثابتا الا البعد فنقول انا لا نسلم ان المتمكن غير مستبدل مكانه بل هو مستبدل لمكانه الا انه ليس بمتحرك ولا كل اما انه ليس بساكن فلانه ليس عندنا في مكان واحد فانا اللهم الا ان يعني بالساكن لا هذا بل الذي لا يتبدل نسبته من امور ثابتة فيكون ساكنا بهذا المعنى والذي لو خلي وحاله وترك عليه مكانه حفظ ذلك المكان ولم يستبدل به من نفسه وكان حافظا المكان والحد نحن لا نريد الان بالساكن لا الاول ولا هذا فان اردنا الحد المعنية كان ساكنا واما انه ليس بمتحرك فلانه ليس مبدأ الاستبدال منه وهو الذي الكمال الاول لما بالقوة فيه

من نفسه حتى انه لو كان سائر الاشياء عنده بحالها لكان له حالة متغيرة اعني لو كانت الامور المحيطة به المقابلة اياه ثابتة كما هي لا يعرض لها عارض كان الذي عرض له تبدل نسبته فيها واما هذا فليس كذلك فليس يجب ان يكون الجسم لا محالة ساكنا او متحركا فان للجسم احوالا لا يكون فيها ساكنا ولا متحركا في المكان من ذلك ان لا يكون له مكان ومن ذلك ان تكون له مكان ولكن ليس له ذلك المكان بعينه في زمان ما ولا هو المبدأ في مفارقته ومن ذلك ان يكون له مكان وهو له بعينه في زمان ولكن اخذناه فيه لا في زمان بل من حيث هو في آن فيكون الجسم ح لا ساكنا ولا متحركا واما ما ذكروه من حديث التخليل فان التخليل ليس على الوجه الذي ذكروا بل التخليل هو افراد واحد واحد من اجزاء الشيء الموجود فيه فان التخليل يدل على الهيولى بانه برهان ان هنالك صورة وانها لا يقوم بذاتها بل لها مادة فيبرهن ان لهذا الشيء الان صورة ومادة واما البعد الذي يدعونه فهو في شيء ليس ثبوته على هذا القبيل وذلك لان البعد انما يثبت في الوهم عند رفع المتمكن واعدامه فعسى اذا رفع المتمكن واعدم وجب ان يثبت في الوهم بعد اما المادة فانما يوجبها اثبات الصورة لا توهم رفعها اللهم الا ان يعني بالرفع معنى اخر فيكون المغالطة واقعة باشتراك الاسم وذلك لان الرفع يعنى به توهم الشيء معدوما وهذا التوهم في الصورة يوجب بالحقيقة ابطال المادة لا اثباتها وفي المتمكن لا يوجب ابطال البعد ولا اثباته اما انه لا يوجب ابطال البعد فقد استغنينا عنه اذ الخصم لا يقول به واما اثباته فلان نفس ابطال المتمكن وحده لا يوجب لك ما لم يضف اليه حفظ الاجسام المطيفة به موقوفة على احوالها واما ان كان جسم فقط وتوهم معدوما فليس يجب ان توهم عدمه لقول بعد لو لا انه توهم عدمه لما قيل به بل التوهم يتبع التخيل في اثبات فضاء غير متناه دائما كان جسم فرفعته او لم ترفعه واما وجوب بعد ما معين التقدير فانما يكون في الوهم بتبع العدم جسم بشرط حفظ الاجسام المطيفة التي كانت مقدرة للبعد المحدود ولولا التقدير لما احتيج الى اعدام جسم في تخيل البعد ومع هذا كله فليسلم ان هذا البعد مفترض عند الوهم اذا عدم جسم او اجسام فما يدريه ان هذا التوهم ليس فاسدا حتى لا يكون تابعه محالا وهل صح ان هذا الفرض ممكن حتى يكون ما يتبعه غير محال فعسى ان يقضي هذا القايل بان الوهم محكم وان كل ما يوجبه الوهم واجب وليس الامر كذلك فكثير من الاحوال الموجودة يخالف للموهوم وبالجملة يجب ان نرجع الى ابتداء الكلام فنقول ان التخليل يميز اشياء صح وجودها في المجتمع ولكنها مختلطة عند العقل فينفصل بعضها من بعض بقوته كذا او يكون بعضها يدل على وجود الاخر فاذا تامل حال بعضها انتقل منه الى الاخر ويكون الرفع ح بمعنى الترك له والاعراض عنه الى الاخر لا بمعنى الاعدام واما الحجة التي بعد هذا فجوابها ان قول هذا القايل ان الجسم يقتضي المكان لا بسطحه بل بجسميته ان عني به ان الجسم بسطحه وحده لا يكون في المكان بل انما يكون في المكان بجسميته او عني انه لانه جسم يصلح ان يكون في مكان فالقول حق وليس يلزم منه ان يكون مكانه جسما فانه ليس يجب اذا كان امر يقتضي حكما او اضافة الى شيء اما بسبب وصف له ان يكون المقتضي بذلك الوصف فليس اذا كان الجسم يحتاج الى مباد لكونه جسما الا يكونه موجودا يجب ان يكون مباديه ايضا اجساما او كان العرض يحتاج الى الموضوع لكونه عرضا ان يكون موضوعه عرضا واما ان عني به ان كل بعد من جسميته يقتضي بعدا يكون فيه فهو مصادرة عن المطلوب الاول وبالجملة انه ليس اذا كان بجسميته يقتضي المكان يجب ان يكون يلاقي بجميع جسميته المكان كما انه لو كان بجسميته يقتضي الحاوي فليس يلزم ان يكون

بجميع جسميته يلاقى الحاوى وبالجملة فانه غير مسلم ان الجسم يقتضى لجسميته مكانا الا بمعنى وما نسلم انه لجسميته يقتضى حاويا ومعنى القولين جميعا ان جملة الاسم الماخوذ كشىء واحد يوصف بانه فى مكان او فى حاو وليس كون الشىء بكليته فى شىء هو كونه ملاقيا له بكليته فانا نقول ان جميع هذا الماء وجملته فى هذه الجرة ولا نعنى به ان جملته ملاقية للجرة واما الحجة التى بعد هذه المبنية على مساواة المكان والمتمكن فقد فرغ عن جوابها واما التى بعد تلك فهى مبنية على ان المكان لا يتحرك والمسلم ان المكان لا يتحرك بذاته واما انه لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض فذلك غير مسلم ولا مشهور فان الجمهور لا يابون ان يتحرك مكان الشىء فانهم يرون الجرة مكانا و يجوزون لا محالة حركتها واما الحجة التى بعد هذه فهى اولى شىء مبنية على عادات الجمهور وذلك ليس بحجة فى الامور العقلية وثانيا انه كما لا يمنع العامة ان يقولوا البعد المفطور فى الجرة مملو وفارغ كذلك لا يمنعوا ان يقولوا ان البسيط المقعر الذى فى الجرة فارغ ومملو على ان نفهم العامة المعنيين جميعا فانه لا فتوى لهم فى لفظ لم تجر لهم العادة بفهم معنا محصلا ويشبه ان يكون قبولا الى ان يطلقوا ذلك فى البسيط المقعر اسرع منهم الى غير ذلك وذلك لان المملو فى عرفهم هو الذى يحيط بشىء مصمت فى ضمنه حتى يلاقيه من كل جهة الا ترى انهم يقولون فيما بينهم ان الجرة مملوة والزق مملو ولا يعرفون حال البعد الذى يدعونه فى داخل الجرة بل يصفون الحاوى وهذه الصفة والحاوى اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد لا يحيط بشىء بل وربما احاط به ما يملؤه ان كان موجودا فلذلك نجد العامة لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوة وربما يوقفوا بان يقولوا ان البعد الباطن مملو والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل البسيط الباطن المحيط ولو كان البسيط يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة ولكانوا يقولون فى البسيط ما يقولونه فى الجرة فقد بان انهم اذا قالوا الجرة فارغة ومملوة وجعلوا ذلك كقولهم مكان ما فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط نعم انما يمتنعون ان يقولوا فى البسيط المطلق انه فارغ ومملو لان البسيط المطلق ليس هو المكان بل المكان بسيط بشرط الاحاطة واذا وجد بدل البسيط المطلق بسيط بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك واما الحجة التى بعد هذه فمبناها على ان نصير المكان بعد الجعل لكل جسم مكانا وهو امر صواب واجب وهذا التصويب شهوة من الشهوات فانه ان لم يكن واجبا ان يكون كل جسم فى مكان وحاو فى نفسه كان سعينا فى ايجابه لم يحتج الى تدبير منا ولو كانت هذه المقدمة واضحة وهو ان كل جسم فى مكان ولم يمكن ان يوجد لكل جسم حاو او شىء من الاشياء المتوهمة مكانا غير البعد المفطور وكان البعد المفطور موجودا كانت الحاجة عيسا الى ان نقول بان البعد مكان واما وليس شىء من ذلك واجبا فما اشد تحريفنا فى ان نتحمل حيلة ليكون لنا ان نجعل كل جسم فى مكان ولنسلم ايضا ان كل جسم فى مكان فليس يجب ان يكون ذلك المكان هو البعد فانه يجوز ان يكون هذا المعنى ليس بمكان لكنه لازم للمكان وعام لكل جسم عموم المكان فان عنى بهذا القول انه يكون اشبه برأى الجمهور ان كل جسم فى مكان فليس ذلك حجة فان نسبة هذا الرأى الى الجمهور الذين هم العامة من حيث لا يعتقدون مذهبا يذهبون اليه بل يعلمون ويقولون على ما فى المشهور والوهم كنسبته الى اخوالهم وهو ان كل موجود فى مكان وانه يشار اليه وهذان الرأيان متساويان فى ان العامة تجزم بهما بتبصير وتعريف يرد عليهم بعد الفطرة العقلية والوهمية وقد عرفنا احوال هذه المقدمات حيث تكلمنا فى المنطق وبينا انها وهميات دون عقليات ولا يجب ان يلتفت اليها على ان حكمهم ان كل جسم فى مكان

ليس فى تاكد حكمهم فى ان كل موجود اليه اشارة وله حيز ولا وهم بفهمون من التمكن غير ما يفهم من الوضع ثم انه لو كان هذا ايضا حقا لما وجب على ما بيناه ان يكون ما قالوه حقا وكان يجوز ان يكون المكان امرا غير البعد وكل واحد منهما مما يوجد لكل جسم فلا يكون وجود البعد ملاقيا لكل جسم دليلا على انه مكان له اذ يجوز ان يكون شيئان موجودين لكل جسم واحدهما دون الآخر مكان واما الحجة التى بعد هذه فليعلم ان طلب النهاية على وجهين طلب ممكن وطلب محال واما الطلب المحال فهو ان يكون ذو الحجم يطلب ان يدخل بحجميته سطحا ونهاية جسم والطلب الممكن ان يطلب ان يلاقيه ملاقاة محاط بالمحيط وهذا المعنى يتحقق مع وضع النهاية مكانا ثم ليس ان لم يطلب النهاية وجب ان يطلب ترتيبا فى ابعاد مترتبة بل ربما طلب ترتيبا فى الوضع فقط من غير حاجة الى ان يكون كل وضع فى بعد بل على ان يكون كل وضع هو نسبة ما بين جسم وجسم اخر تليه فى جهة ولا ابعاد الا ابعاد الاجسام المتتالية واما حجج اصحاب الخلاء فالجواب عن المبنى منها على التخلخل والتكاثف على وجهين تكاثف باجتماع الاجزاء المنبثة فى هواء تتخللها بان يخرج الهواء عن الخلل فيقوم الاجزاء مقامه من غير ان يكون هناك خلاء معترف بها وبتخلخل وتكاثف يكون لا بان الاجزاء المتفرقة اجتمعت بل بان المادة نفسها تقبل حجما اصغر تارة وحجما اكبر اخرى اذ كان كلاهما امرين عارضين له ليس احدهما اولى به من الآخر فاذا قبل حجما اصغر قيل انه متكاثف واذا قبله قيل متخلخل وهذا امر يتبين فى صناعة اخرى فان لم يبين فى هذا الموضع لم يضر اذ يكون غاية ذلك ان هذا القسم يبطل ويبقى ذلك القسم الذى اجيب عنه واما حديث اناء الرماد فهو كذب صرف ولو كان ذلك صحيحا كان الاناء كله خاليا والرماد فيه اصلا واما حديث الزق والشراب فيجوز ان يكون المقدار الذى للزق لا يظهر تفاوته فى الحس ويجوز ان يكون الشراب ينعصر فيخرج منه بخار او هواء فيصغر ويجوز ان يصغر بتكاثف طبيعى او قسرى على ما نعلمه واما حديث النامى فان الغذاء انما ينفذ بقوة مميزة فيما بين اجزاء الاعضاء وغيرها بالتبعيد ليسكن بينهما فينفسح الحجم ولو كان الغذاء انما ينفذ فى الخلاء لكان الحجم فى حال دخوله وقبله حجما واحدا لا زائدا واما حديث القارورة فالجواب عن ذلك مبنى على المذكور فى التخلخل والتكاثف وهو انه من الجائز ان يكون الجسم يستفيد حجما اصغر وحجما اكبر وان يكون من ذلك ما هو طبيعى ومنه ما هو قسرى فكما انه يجوز ان يسخن ويبرد ويكون منه ما هو طبيعى ومنه ما هو قسرى فكذلك فى العظم والصغر واذا كان هذا جائزا لم يكن كل انفصال جزء من جسم يوجب ان يبقى الباقى على حجمه الاول حتى اذا اخذ جزء من هواء ما فى القارورة يجب ان يبقى الباقى على حجمه الاول فيكون ما وراءه خلاء واذا لم يجب هذا لم يجب تلك الحجة فاذا كان خلاء فجائز او محال ان يكون الهواء بطبعه يقتضى حجما ثم انه يضطر فى حال الى ان يصير اعظم بان ينقطع منه جزء بالقسر من غير ان يجعل له الى الاستحالة فى جسم بدلها فينقطع منه فى حجمه سبيل فاذا كان انقطاع ذلك الجزء منه لا يمكن او ينبسط انبساطا نصير الباقى فى حجمه الاول لامتناع وقوع الخلاء ووجوب الملاء وكان هذا الانبساط ممكنا وكان للقاسر قوة يحوج الى خروج هذا الممكن الى الفعل بجذبه اياه فى جهة ولزوم سطحه لما يليه فى جهة وذلك بسط منه وتعظيم اياه بالقسر اطاع القاسر فانبسط انبساطا عظيما وصار بعض ما انبسط واقعا خارج القارورة وهو الممصوص وبقى الباقى فى ملاء القارورة فى حيزه وقد ملاها منبسطا بالضرورة لجذب الماص فقد فارق القارورة فاذا زال ذلك المص وجاز ان يرجع الى قوامه الاول بان يجذب بعضا او هواء الى شغل المكان الذى يتحرك عنه منفلصا عاد الى قوامه الاول ونحن اذا نفخنا فى القارورة ثم كببناها

او يقبل حجما اصغر منه

على الماء خرجت منها ريح كثيرة ينبعث منها الماء ثم عاد الماء فدخل فيها فنعلم انا قد ادخلنا فيها بالقسر شيئا آخر ولما زال القسر خرج وذلك لا يخلو اما ان يكون دخول ما ادخلناه بالقسر هو نفوذه في الخلاء او يكون على سبيل التكاثف من الموجود الذي كان فيه حتى حصل للمدخل بالقسر مكان ويكون ذلك التكاثف على سبيل التكاثف الذي نقوله نحن ونرى ان للقسر منه ان يعود الى طبعه عند زوال القاسر فان كان على سبيل نفوذه في الخلاء حتى حصل في ذلك المكان منه وليس ذلك المكان له بقسر ولا مبغضا للجسم الهوائي يملؤه فينفيه عنه ويدفعه ولا من طبيعة الهواء ان ينزل متسفلا عن خلاء يحصل فيه نزولا مندفعا في الماء فينبغي ان لا يحتاج الهواء الى ان يفارقه ويتخلص منه وان كان الخلاء هو الذي يأباه فلم لا يأبى الهواء الآخر وان كان الماء يأباه فلم اذا احكم المص ثم ترك حتى يخرج من الهواء ما من شأنه ان يخرج وكبس بها على الماء دخله الماء فان كان الخلاء يأبى ان تشغله الهواء ويدفعه فلم يأبى جذب الماء ويكون اولى فلعل الخلاء يبغض الهواء بطبعه ويجذب الماء فلم يترك الماء المنفوش في الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالي ان ينزل وان كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلم ثقل الماء المكبوب عليه القارورة لا يغلب الخلاء بل ينجذب بامساك المثقل المشتمل عليه اسهل من اشالة الثقيل المباين فاذا استبانت استحالة هذا القسم بقي ان السبب فيه هو انجذاب الهواء الى حجم اصغر بالانضغاط فاذا زال انبسط الى حجمه ولاجل ان هناك سببا آخر يقتضي حجما اكبر وهو التسخن والتلطف بقسر تحريك النفخ كان ممنوعا عن مقتضاه بالضغط الذي تكيفنا اشد من تلطيف هذا وقد زال العائق فاقتضى السخونة العارضة ان يصير الهواء اعظم حجما من الحجم الذي كان قبل النفخ ومن اجل ان تلك السخونة عرضية تنزول وينقبض الهواء الى الحجم الذي يقتضيه طبيعته لو لم يكن تلك السخونة فيعود الماء ويدخل لاستحالة وقوع الخلاء فلهذا ما نشاهد من ان المنفوخ بالقوة او لا يبقى منه هواء يخرج ثم يأخذ في جذب الماء الى نفسه كما لو سد فم القارورة باصبع سخنت بنار حارة لا يكسرها ثم كببت على الماء عرضا او لا ينبغي ثم امتصاص منها الماء واما الجواب عن الحجة التي بعد هذه الحجة فمناسب لهذا الجواب وذلك لان المتحرك يدفع ما يليه من قدام من الهواء ويمتد ذلك الى حيث لا يطيع فيه الهواء المتقدم للدفع فيتلاقى الموج بين المندفع وغير المندفع ويضطر الى قبول حجم اصغر وما خلفه يكون بالعكس فيكون بعضه ينجذب معه وبعضه فلا ينجذب فيتخلخل ما بينهما الى حجم اكبر بحيث من ذلك وقوف معتدل عند قوام معتدل فليكفنا هذا القدر من الكلام في المكان فلنتكلم الآن في الزمان

الفصل العاشر في ابتداء القول في الزمان واختلاف

الناس فيه ومناقضة المخطئين فيه ان النظر في امر الزمان مناسب للنظر في امر المكان لانه من الامور التي يلزم كل حركة والحال في اختلاف الناس في وجوده وماهيته كالحال في المكان فمن الناس من نفى ان يكون للزمان وجود البتة ومنهم من جعل له وجودا لا على انه في الاعيان الخارجية البتة بوجه من الوجوه بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة ما على جهة ما لامور كانت الى امور اليها كانت فقال ان الزمان هو مجموع اوقات والوقت عرض حادث يفرض وجود عرض آخر مع وجوده ومنهم من جعل للزمان وجودا وحقيقة فاما فمنهم من جعله جوهرا قائما بذاته فاما من نفى وجود الزمان فقد تعلق بشكوك من ذلك ان الزمان ان كان موجودا فاما ان يكون شيئا منقسما او يكون شيئا غير منقسم فان كان غير منقسم فيستحيل ان يكون منه سنون وشهور وساعات وماض ومستقبل وان كان منقسما فاما ان يكون موجود الجميع اقسامه

او بعضها فان كان موجود الجميع اقسامه وجب ان يكون الماضي والمستقبل منه موجودين معا وهذا محال وان كان بعض اقسامه موجودا وبعضها معدوما فلا يخلو اما ان يكون القسمة التي اياها نعتبر واقعة على سبيل الحاضر والمستقبل والماضي او واقعة على سبيل الساعات والايام وما اشبه ذلك فاما الماضي والمستقبل فكل واحد منهما ما يتفق من مثبتي الزمان معدوم واما الحاضر فان كان منقسما وجبت المسئلة بعينها وان كان غير منقسم كان الامر الذي يسمونه آنا وليس بزمان ومع ذلك فانه لا يجوز ان يوجد بالفعل ولو وجد بالفعل لم يخل اما ان يبقى واما ان يعدم فان بقي كان شيء منه متقدما وشيء متأخرا ولم يكن كله آنا وكان الماضي والمستقبل معا في آن واحد هذا خلف وان عدم لم يخل اما ان يعدم في ان يليه لا زمان بينهما واما ان يعدم في آن بينه وبينه زمان فان عدم في آن بينه وبينه زمان لزم ان يبقى زمانا وقد ابطلنا ذلك وان عدم في آن يليه كان الآن يلي الآن على الاتصال من غير تخلل زمان بينهما وهذا مما يمنعه مثبتو الزمان ثم بالجملة كيف يكون للزمان وجود وكل زمان فرض فقد يتجدد عند فارضه ما بين آن ماض فان هو بالقياس الى الماضي مستقبل وعلى كل حال لا يصح ان يوجدا معا بل يكون احدهما معدوما واذا كان معدوما فكيف يصح وجود ما يحتاج الى طرف هو معدوم فكيف يكون للشيء طرف هو معدوم وبالجملة فكيف يكون شيء واصلا بين معدوم وموجود فهذه هي الشبهة القوية التي يتعلق بها نفاة الزمان ويقولون ايضا انه ان كان لا بد للحركة في ان يكون حركة من ان يكون لها زمان وليس يحتاج هذه الحركة في ان يكون حركة الى ان يكون جسم آخر يتحرك ايضا غير جسمها بل ربما احتيج الى ذلك في بعض الامور لا لان يكون حركة بل لان موجدها يحتاج في ان يحرك الى ان يتحرك وهذا ليس من شرط الحركة بما هي حركة ولا من لوازمها واذا كان كذلك فاي حركة فرضتها موجودة يلزمها من حيث هي حركة ان يكون لها زمان ولا يلزمها من حيث هي هي ان يكون هناك حركة اخرى واذا كان كذلك كان كل حركة مستتبعا زمانا على حدة غير موقوف على حركة اخرى كما يستتبع مكانا على حدة ولا يكون لها زمان لو احال على نحو ما يكون لها مكان يحدى الواحد بالعموم وليس كلامنا في ذلك فاذا كانت لحركات معا كانت ازمنتها لا محالة معا ولا يخلو اما ان يكون معيتها في المكان او في الموضوع او في الشرف او في الطبع او في شيء آخر غير المعية في الزمان لكن جميع هو معا لا يمنع ان يكون بعضها قبل وبعضها بعد لكي بعضها يكون موجودا وبعضها معدوما فبقي ان يكون معيتها المعية التي بالزمان والمعية التي بالزمان هي ان يكون اشياء كثيرة في زمان واحد وآن واحد هو طرف زمان واحد فيجب من ذلك ان يكون للازمنة الكثيرة زمان واحد ويكون الكلام في جميع تلك الازمان معها في هذا المعنى كالكلام في الشيء هي مجموعه فيلزم ان يكون ازمنة بلا نهاية معا وعندكم ان الازمنة تتبع الحركات فيلزم ان يكون حركات لا نهاية لها معا فيلزم ان يكون متحركات لا نهاية لها معا فيلزم ان يكون اجسام لا نهاية لها معا وهذا من المستحيل الذي تدعون وتمنعون وجوده من جهة وجوه هذه الشكوك وجب ان يكون للزمان وجودا اضطر كثير من الناس الى ان جعل للزمان نحوا من الوجود آخر وهو الوجود الذي يكون في التوهم والامور التي من شأنها ان يوجد في التوهم هي الامور التي تلحق المعاني اذا عقلت ونوسب بينها فيحدث هناك صور نسب انما وجودها في الوهم فقط فجعلوا الزمان شيئا ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك الى طرفي مسافته اللذين هو بقرب احدهما بالفعل وليس بقرب الآخر بالفعل اذ حصوله هناك لا يصح مع حصوله ههنا في الاعيان ولكن يصح في النفس فانه يوجد في النفس تصورهما

ونصوّر الواسطة بينهما معًا ولا يكون فى الاعيان امر موجود يصل بينهما ويكون فى التوهم امر ينطبع فى الذهن ان بين وجوده هيهنا وبين وجوده هناك شيئا فى مثله يقطع هذه المسافة بهذه السرعة او البطوء اللذين لهذه الحركات او لهذا العدد من الحركات والسكونات المركبة فيكون هذا تقديرًا لتلك الحركة لا وجود له لكون الذهن يوقعه فى نفسه لحصول اطراف الحركة فيه بالفعل معًا مثل ما ان الحمل والوضع والمقدمة وما جرى هذا المجرى اشياء يقتضيها الذهن على الامور المعقولة ومناسبات بينها ولا يكون فى الامور الموجودة شيء منها وقالت الطائفة التى ذكرناها بديًا ان الزمان ليس الا مجموع اوقات فانك اذا وقّتّ اوقاتا ثابتة وجمعتها لم تشك ان مجموعها الزمان واذا كان كذلك فاذا عرّفنا الاوقات عرفنا الزمان وليس الوقت الا ما يوجبه الموقت وهو ان يعيّن مبدأ عارض يعرض فيقول مثلا يكون كذا بعد يوم بمعنى انه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوع فيكون الوقت طلوع الشمس ولو جعل بدله قدوم زيد لصلح فى ذلك صلوح طلوع الشمس اذ يتعين القابل اياه ولو شاء لجعل غيره وقتا الا ان طلوع الشمس قد كان اعم واعرف واشهر ولذلك اختير ذلك وما يجرى مجراه للتوقيت فالزمان هو جملة امور هى اوقات موقتة او من شانها ان يجعل اوقاتا موقتة وقالوا ان الزمان على غير هذا الوجه لا وجود له ثم يعرف ذلك من الشكوك المذكورة وقالت طائفة ان الزمان جوهر ازلى وكيف لا يكون جوهرا وهو واجب الوجود فان وجوده بحيث لا يحتاج فيه الى اثبات بل لما بطل كلما حاولت ان ترفع الزمان وجب ان تثبت الزمان لانك ترفعه قبل شيء او بعد شيء وبهما هذا فلت ذلك فقد اوجدت مع رفعه قبليته وبعديته فيكون قد اثبت الزمان مع رفعه اذا القبلية والبعدية التى تكون على هذه الصورة لا يكون الا الزمان او بزمان فالزمان واجب الوجود وما كان بواجب الوجود فلا يجوز ان يرفع وجوده وما لا يجوز ان يرفع وجوده فليس بعرض وما كان موجودا وليس بعرض فهو جوهر قالوا واذا كان جوهرا واجب الوجود فهو جوهر ازلى قالوا واذا كان واجب الوجود استحال ان يتعلق وجوده بالحركة فجائز ان يوجد الزمان وان لم يوجد الحركة فالزمان عندهم تارة يوجد مع الحركة فيقدر بالحركة وتارة مجردًا فيسمّى ح دهرًا فهذه هى الشكوك المذكورة فى امر الزمان والاولى بنا ان ندل اولا على نحو وجود الزمان وعلى مهيته بان نجعل الطريق الى وجوده من مهيته ثم نكر على هذه الشبهة فنحلها ونقول ان اللذين اثبتوا وجود الزمان معنى واحد فقد اختلفوا ايضا فمنهم من جعل الحركة زمانا ومنهم من جعل حركة الفلك زمانا دون سائر الحركات ومنهم من جعل عودة الفلك زمانا اى دورة واحدة ومنهم من جعل نفس الفلك زمانا فاما الذين جعلوا الحركة نفسها زمانا فقالوا ان الحركة من بين ما نشاهده من الموجودات هى التى تشتمل على شيء ماض وشيء مستقبل وفى طبيعتها ان يكون لها دائما حيزان لهذه الصفة وما كان لهذه الصفة فهو الزمان وقالوا انا انما نظن انه كان زمانا اذا احسنا بحركة حتى ان المريض والمغتم يستطيلان زمانا يقصره المتمادى فى البطر لرسوخ الحركات بالمقايسة فى ذكرهذين وانمحائها عن ذكر المتلهى عنها بالبطر والغبطة ومن لا يشعر بالزمان كاصحاب الكهف فانهم لما لم يشعروا بالحركات التى بين ان ابتدأ القائهم انفسهم للاستراحة بالنوم وان انتباههم لم يعلموا انهم ناموا على يوم واحد وقد حكى المعلم الاول ايضا ان قوما من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك ويدل التاريخ على انهم كانوا قبل اصحاب الكهف هذه هى الاقوال السالفة قبل نضج الحكمة فى امر الزمان وكلها غير صحيح اما ان الحركة ليست زمانا فلانه قد يكون

حركة اسرع وحركة ابطاء ولا يكون زمانا اسرع من زمان ولا ابطاء بل اقصر واطول وقد يكون حركتان معًا ولا يكون زمانان معًا وانت تعلم انه قد يحصل حركتان تختلفان معًا فى زمان واحد وقد يمكن ان يختلف الحركة فصولها غير فصول الزمان والامور المنسوبة الى الزمان مثل هو دنى ويعتبر والان وانفا والبيشى ونسبة ان الحركة فى شيء والزمان يصلح ان يؤخذ فى حد الحركة السريعة جزءا من الفصل والحركة لا يصلح ان يؤخذ كذلك بل يؤخذ على انه جزء منقدم فانه يصلح ان يقال ان السريع هو الذى يقطع مسافة اطول فى زمان اقصر ولا يصلح ان يقال فى حركة اقصر وحكم الحركة الاولى الفلكية هذا الحكم بعينه فانها يصلح ان يقال فيها انها اسرع الحركات لانها تقطع مع قطع الحركة الاخرى اعظم مع ما فى هذا مما نتكلم فيه بعد هذه المعية يدل على امر غير الحركتين بل يدل على معنى ينسب كلتاهما اليه وتتساويان فيه معا وتختلفان فى المسافة وذلك المعنى ليس ذات احدهما لان الثانى لا يشاركه الاخرى فى ذاته ويشاركه فى الامر الذى هما فيه معًا ويمكن من هذا الموضع ان يظهر فساد قول من جعل الاوقات اعراضا يوقت لاغراض وذلك لانهم لا يجعلون نفس ذلك الحادث من حيث هو حركة او سكون او سواد او بياض او غير ذلك وقتا ولكن يضطرون الى ان يقولوا انه يصير وقتا بالتوقيت ويضطرون الى ان يكون التوقيت تقرين وجود شيء آخر مع وجوده وهذا الاقتران وهذه المعية يفهم منها ضرورة معنى غير معنى كل واحد من العرضين وكل مقترنين يقترنان فى شيء وكل معين منهما فى امر ما معًا فاذا كان وجودهما معًا او وجود واحد منهما موقتا بانه مع وجود الآخر فالمفهوم من المعية هو امر ما لاخر ليس هو مفهوم احدهما وهذه المعية معناها ان لو تقدّم احدهما او تأخر وهذا الشيء الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمع الامرين فكل واحد منهما يمكن ان يجعل دالا عليه كما لو كان غير ذلك الامر مما يقع فى ذلك الوقت ولو كان ذلك الامر فى نفسه وقتا لكان اذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء وابتداؤها وقتا واحدا بعينه ونحن نعلم ان الوقت الموقت هو حد بين متقدم ومتأخر وان المتقدم والمتأخر بما هو متقدم ومتأخر لا يختلف فيما هو حركة او سكون او غير ذلك فليس كونه عرضا ككونه حركة او سكونا هو كونه متقدما او متأخرا او معًا بل حقيقة التقدم والتأخر والمعية امر خارج عن حال الزمان واما الحجة التى اعتمدها جاعلو الزمان حركة فهى مبتنية على مقدمة غير مسلمة وذلك قولهم ان كل ما تقتضى ان يكون فى طبيعته شيء ماض وشيء مستقبل فهو زمان فان هذا غير مسلم فان كثيرا مما ليس بزمان هو ماض ومستقبل وهو كالطوفان والقيمة بل يجب ان يكون مع هذا شرط آخر وهو ان يكون لذاته ما هو بحيث منه الشيء الذى هو نفس الماضى ونفس المستقبل حتى يكون طبيعة الامر الذى اذا قيس الى امر آخر كان لذاته ماضيا او مستقبلا والحركة اذا مضت لم يكن نفس وجودها حركة هى انها ماضية بل يكون قد قارنت الماضى ولذلك يصح ان يقال حركة فى زمان ماض ولا يجوز ان يقال حركة فى حركة ماضية اللهم الا ان يعنى فى جملة الحركات الماضية وليس قصدنا هذا بل ان يكون الشيء مطابقا لوجود ذلك الذى هو فيه واما القائلون بان الزمان هو دورة واحدة من الفلك فتبين احالته بان كل جزء زمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة وابعد من هذا كله ظن من ظن ان الزمان هو الفلك بقياس من موجبتين فى الشكل الثانى على ان احدى المقدمتين فيه كاذبة وهى قوله وكل جسم فى فلك فانه ليس كذلك على الحق ان كل جسم ليس بفلك هو فى فلك واما الذى فى الزمان فلعله هو كل جسم مطلقا فان الفلك نفسه ايضا فى زمان على النحو الذى يكون الاجسام فى الزمان عليه واذ قد اشرنا الى المذاهب الباطلة فى مهية الزمان

تحقيق بنا ان نشير الى ماهية الزمان ثم يتضح لنا من هناك وجوده ويتضح حل الشبه المذكورة في وجوده

الفصل الحادي عشر في تحقيق ماهية الزمان واثباتها

فنقول ان من البين الواضح انه يجوز ان يبتدى متحركان بالحركة ويبتديان معًا واحدهما يقطع مسافة اقل والآخر مسافة اكثر اما لاختلاف البطوء والسرعة واما للتفاوت عدد السكونات المتخللة كما يراه قوم ويجوز ان يبتدى اثنان ويقطعا مسافتين متساويتين لكن احدهما ينتهي الى آخر المسافة والآخر بعد لم ينته وذلك للاختلاف المذكور ويكون في كل حال من الاحوال من مبدأ كل حركة الى منتهاها امكان قطع تلك المسافة بعينها بتلك الحركة المعينة السرعة والبطوء والمعينة التركيب مع السكون وامكان قطع اعظم من تلك المسافة بالاسرع منها او الاقل مخالطة سكونات وامكان قطع اقل منها بالابطأ من تلك او الاكثر مخالطة سكونات وان ذلك لا يجوز ان يختلف البتة فقد ثبت بين المبدأ والمنتهى امكان محدود بالقياس الى الحركة والى السرعة واذا فرضنا نصف تلك المسافة وفرضنا السرعة بعينها او البطوء بعينه كان امكان آخر من ابتداء تلك المسافة ومنتهى نصفها انما يمكن فيه قطع النصف بتلك السرعة والبطوء وكذلك بين هذا المنتهى المنصف المفروض الآن وبين المنتهى الاول فيكون الامكان الى النصف ومن النصف يتساويان وكل واحد منهما نصف الامكان المفروض ولا فيكون الامكان المفروض اولا منقسمًا ولا عليك ان تجعل هذا المتحرك الآن شيئًا متحركًا بالخفيفة في المكان او جزء بعرضه لحركة بالوضع بسببه المتحرك في المكان فانه يفارقه مماسة الى مماسة بمماسات متصلة وموازاة الى موازاة بموازيات متصلة وان كان ما يقطعه مسافة كيف كان فليس يختلف لذلك حكم فيما نحن بسبيله فنقول ان هذا الامكان قد صح انه منقسم وكل منقسم فمقدار او ذو مقدار فهذا الامكان لا يعرى عن مقدار فلا يخلو اما ان يكون مقداره مقدار المسافة او مقدار آخر ولو كان مقدار المسافة لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الامكان ولكن ليس كذلك فهو اذن مقدار آخر فاما ان يكون مقدار المتحرك او لا يكون لكنه ليس بمقدار المتحرك والا لكان المتحرك الاعظم اعظم في هذا المقدار وليس كذلك فهو اذن غير مقدار المسافة وغير مقدار المتحرك ومن المعلوم ان الحركة ليست بعينها ذات هذا المقدار بنفسه ولا السرعة والبطوء وذلك لان الحركات قد تتفق في انها حركات وتتفق في السرعة والبطوء وتختلف في هذا المقدار وربما اختلفت الحركة في السرعة واتفقت في هذا المقدار فقد ثبت وجود مقدار لامكان وقوع الحركات بين المتقدم والمتأخر ووقوعًا يقتضي مسافات تحددة ليس مقدار المتحرك ولا المسافات ولا نفس الحركة وهذا المقدار ليس يجوز ان يكون قائمًا بنفسه وكيف يكون قائمًا بنفسه وهو متقضٍ مع مقدره وكل متقضٍ فاسد فهو في موضوع او ذو موضوع فهذا المقدار هو متعلق بموضوع ولا يجوز ان يكون موضوعه الاول مادة المتحرك لما بيناه فانه لو كان مقداره مادة بلا واسطة لكانت المادة يصير به اعظم واصغر فاذن هو في الموضوع بواسطة هيئة اخرى ولا يجوز ان يكون بواسطة هيئة قارة كالبياض والسواد والا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة يحصل في المادة مقدارًا ثابتًا فاذا ينبغي ان يكون مقداره هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان الى مكان او من وضع الى وضع فيما مسافة تجري عليها الحركة الوضعية وهذا هو الذي نسميه الزمان وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر في المسافة معًا

ولا يجوز ان يصير ما هو منها مطابق المتقدم من الحركة في المسافة متأخرًا ولا الذي هو مطابق المتأخر منها منها متقدمًا كما يجوز في المسافة فيكون المتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل بالمسافة والا لكان البيان تحديدًا بالدور والذي ظن بعض المتطفلين انه وضع في هذا البيان دورًا وذلك انه لم يفهم هذا فقد ظن غلطًا وهذا الزمان هو ايضا لذاته مقدار لما هو في ذاته ذو تقدم وتأخر لا يوجد المتقدم منها مع المتأخر كما قد يوجد في سائر انحاء التقدم والتأخر وهذا هو لذاته يكون شيء منه قبل بشيء وشيء منه بعد بشيء ويكون سائر الاشياء بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لان الاشياء التي يكون فيها قبل وبعد يعني ان القبل منها فائت والبعد غير موجود مع القبل وانما يكون كذلك لا لذواتها بل لوجودها مع قسم من اقسام هذا المقدار فما طابق منها جزء هو قبل قيل له انه قبل وما يطابق جزء هو بعد قيل له انه بعد ومعلوم ان هذه الاشياء هي اشياء ذوات التغير لان ما لا تغير فيه لا فائت منه ولا لاحق وهذا الشيء ليس يكون قبل وبعد لاجل شيء آخر لانه لو كان كذلك لكان القبل منه انما صار قبلًا لوجوده في قبل شيء آخر فيكون ذلك الشيء او شيء آخر ينتهي اليه التسلسل آخر الامر هو لذاته ذو قبل وذو بعد اي لذاته يقبل الاضافة التي لها يكون قبل وبعد ومعلوم ان ذلك الشيء هو الذي يقع فيه امكان التغيرات على النحو المذكور وقوعًا اولًا ويقع في غيره لاجله فيكون ذلك الشيء هو المقدار المقدر للامكان المذكور نفسه لذاته ويكون هو ما نحن فيه لا غيره فنحن انما كنا جعلنا الزمان اسمًا للمعنى الذي هو لذاته مقدار للامكان المذكور ويقع فيه الامكان المذكور وقوعًا اولًا فتبين من هذا ان هذا المقدار المذكور هو بعينه الشيء الذي هو لذاته يقبل اضافة قبل وبعد بل هو بنفسه منقسم الى قبل وبعد لست اعني بهذا ان الزمان يكون قبلًا بالاضافة بل اعني ان الزمان لذاته يلزمه هذه الاضافة ويلزم سائر الاشياء بسبب الزمان فان الشيء اذا قيل له قبل وكان ذلك الشيء غير الزمان وكان مثل الحركة والانسان وغير ذلك كان معناه انه موجود مع شيء هو بحالة تلك الحال يلزمها اذا قيست الى حال الاخرى كان الشيء بها قبل لذاته اي يكون هذا اللزوم له لذاته فالمتقدم تقدم انه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجودًا وهو موجود فهو متقدم عليه اذا اعتبر وجوده فقط وفي حال ما هو معه فليس متقدمًا عليه وذاته حاصل في الحالين وليس حاله ما هو متقدم هو حاله ما هو معه فقد يبطل منه لا محالة امر كان له من التقدم عندما هو مع فالتقدم والقبلية معنى لهذا الذات ليس لذاته ولا ثابتًا مع ذاته وذلك المعنى مستحيل فيه ان يبقى مع الحالة الاخرى البتة استحالة لذاته ومستحيل فيه ان يصير مع ومعلوم ان هذا الوجود لا يتبدله فانه عند وجود الآخر قبل واما الشيء الذي له هذا المعنى والامر فلا يستحيل ذلك فيه فانه تارة يوجد وهو قبل وتارة يوجد هو معًا وتارة يوجد وهو بعد وهو واحد بعينه واما نفس الشيء الذي هو قبل وبعد لذاته وان كان بالقياس فلا يجوز ان يبقى هو بعينه فيكون بعد بعد ما كان قبل فان ما المعنى الذي به الشيء بعد لا يبطل ما هو به قبل والشيء ذو هذا الامر باق مع بطلان امر القبل وهذا الامر لا يجوز ان يكون نسبته الى عدم فقط او الى وجود فقط فان نسبة وجود الشيء الى عدم الشيء وذ

وجود شيء ولا حيا فاذن تقع الأمكان المطلق والوجود الواجب والأمكان المطلق لا يرتفعان وان كان بعد ذلك فله بعد هو قبل فالأن واصلة فاصل فالزمان لا يكون له آن بالفعل موجودا بالقياس الى نفسه بل بالقوة اعنى القوة القريبة من الفعل وهو ان الزمان يتهيأ ان يعرض فيه الأن دائما اما بفرض الفارض او بموافاة الحركة حدا مشتركا غير منقسم كمبدأ طلوع او غروب او غير ذلك وذلك بالحقيقة ليس احداث فصل في ذات الزمان بل في اضافته الى الحركات كما يحدث من الفصول الأضافية في المقادير الأول كما ينفصل جزء جسم من جزء آخر بموازاة او مماسة او فرض فارض من غير ان تكون قد حصل فيه بالفعل فصل في نفسه بل حصل فيه بالفعل فصل مقيسا الى غيره وهذا الأن اذا حصل بهذه النسبة فليس يكون عدمه الا في جميع الزمان بعده وقول القائل انه اما ان يفسد في آن يليه او آن لا يليه هو بعد ان يسلم ان له فسادا مبتدأ في آن بل ابتداء فساده هو في طرف الزمان الذي هو في جميعه بعده فانه لا يفهم من الفساد غير ان يكون الشيء معدوما بعد وجوده ووجوده في هذا الموضع هو انه طرف الزمان الذي هو بعده فيه معدوم كانك قلت انه في طرف الزمان الذي هو معدوم فيه موجود وليس لفساده مبدأ فساد هو اول آن فسد فيه بل بين وجوده وعدمه فصل هو وجود لا غير وانت تعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمتكون والفاسد اول آن هو فيه متحرك او ساكن او فاسد اذ الزمان ينقسم بالقوة الى غير النهاية والذي يظن انه يمكن ان يبقى على هذا الأن اما ان يعدم قليلا قليلا فحينئذ اخذا الى العدم منه او يعدم دفعة فيكون عدمه في آن هو قول يحتاج ان يبين فساده فنقول ان المعدوم والموجود دفعة بمعنى الذي يحتمل في آن واحد ليس يقابل المقابل الذي يعدم قليلا قليلا او الذي يوجد قليلا قليلا بل هو اخص من ذلك المقابل فان ذلك المقابل هو الذي ليس يذهب الى الوجود او الى العدم او الأستحالة او غير ذلك قليلا قليلا وهذا يصدق على ما يقع عليه دفعة ويصدق على الأمر الذي يكون في جميع زمان ما معدوما وفي طرفه الذي ليس بزمان موجودا او الأمر الذي يكون في جميع زمان ما موجودا وفي طرفه الذي ليس بزمان معدوما فان هذين ليسا يوجدان او يعدمان قليلا قليلا والأول ايضا كذلك هو الذي يكون في وجوده وعدمه في آن لكن هذا الوجه يباين ذلك الوجه الأول لأن الوجه الأول قد فرض فيه الحكم في ان الزمان الذي هو طرفه بالذات كالحكم في جميع الزمان وفي هذا الوجه قد فرض الحكم في الآن مخالفا للحكم في الزمان من غير ان يوضع آنا بعد الآن المخالف والا لوقعت مشافعة بين آنات فكان ذلك الآن هو الطرف بالذات وليس كلامنا في ان هذا الوجه الثاني يصح وجود او لا يصح فانا لا نتكلم فيه من حيث نصدق بوجوده بل نتكلم فيه من حيث هو محمول عليه سلب ما وذلك السلب هو انه ليس يوجد او يعدم قليلا قليلا وله في ذلك شريك فذلك الشريك لخص من هذا السلب والأخص لا يلزم الأعم وليس يجب ان يكون الشيء من حيث يتصور موضوعا او محمولا بحيث يصدق بوجوده او لا يصدق وقد علم هذا في صناعة المنطق فاذا كان قولنا ليس يوجد او يعدم قليلا قليلا اعم من قولنا يوجد دفعة او يعدم دفعة بمعنى انه يكون حاله ذلك في آن مبتدأ فليس قول القائل انه اما ان يكون قليلا قليلا او يكون دفعة بهذا الوجه صادقا فاصل المنفصل المحيط بطرفي النقيض او المحيط بنقيض وما يلزم نقيضه ايضا فان مقابل ما يوجد دفعة هو ما لا يوجد دفعة اي لا يحدث في آن مبتدأ وليس يلزمه لا محالة انه يوجد او يعدم قليلا قليلا بل قد يصدق معه الذي بحسب الوجه المذكور اللهم الا ان يعني بالموجود دفعة الذي يوجد لا وهو فيه حاصل الوجود ولا يوجد آن هو فيه بعد في السلوك وكذلك في المعدوم دفعة بحسبه فان كان

يكون آخرا كما يكون تقدما وكذلك في جانب الوجود بل هو نسبة الى عدم مقارن امر آخر اذا قارنه كان تقدما فاذا فارق غيره كان تأخرا والعدم في الحالين عدم وكذلك الوجود وكذلك نظيره يقارن المنسوب لأن المنسوب ايضا منسوب اليه بالعكس وله ذلك الحكم وهذا الأمر هو زمان او نسبته الى زمان فان كان زمانا فذلك ما نقوله وان كان نسبته الى الزمان فيكون قبليتها لأجل الزمان ويرجع الأمر الى ان هذه القبلية والبعدية اول موضوعهما الزمان فالزمان لذاته يعرض له قبل وبعد ما الذي يعرض له قبل وبعد لذاته هو الذي نسميه الزمان اذ قد بينا انه لذاته هو مقدار الأمكان المشار اليه ولما صح ان الزمان ليس مما يقوم بذاته وكيف يكون مما يقوم بذاته وليس له ذات حاصلة وهو حادث وفاسد وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة فيكون الزمان ماديا ومع انه مادي موجود في المادة بتوسط الحركة فان لم يكن حركة ولا تغير لم يكن زمان فانه كيف يكون زمان ولا يكون قبل وبعد وكيف يكون قبل وبعد اذا لم يحدث امر فانه لا يكون قبل وبعد معا بل يبطل الشيء الذي هو قبل من حيث هو قبل لأنه يحدث الشيء الذي هو بعد من حيث هو بعد فان لم يكن اختلاف وتغير بان يبطل شيء او يحدث شيء لا يكون امر هو بعد اذ لم يكن قبل او امر هو قبل اذ ليس بعد فاذن الزمان لا يوجد الا مع وجود تجدد حال ويجب ان نسمي ذلك التجدد والا لم يكن زمان ايضا لأنه اذا كان امر دفعة ثم لم يكن شيء البتة حتى كان شيء آخر دفعة لم يخل اما ان يكون بينهما امكان تجدد امور او لا يكون فان كان بينهما امكان تجدد امور فيكون فيما بينهما قبل وبعد القبل والبعد انما يتحقق بتجدد امور وفرضنا انه ليس هناك تجدد امور هف وان لم يمكن بينهما هذا الأمكان فهما متلاصقان فلا يخلو اما ان يكون ذلك لا لتلاصق مستمر او لا يكون فان كان مستمرا فقد حصل ما فرضنا على انه محال سيتضح استحالته بعد وان كان منقطعا عاد الكلام من رأس فيجب ضرورة ان كان زمان ان يكون تجدد احوال اما على التلاصق واما على الأتصال فان لم يكن حركة لم يكن زمان لأن الزمان كما قلنا مقدار وهو متصل بحذاء اتصال الحركات والمسافات فلم تحته فصل متوهم وهو الذي يسمى الآن

الفصل الثاني عشر في بيان امر الآن

نقول ان الآن يعلم من جهة العلم بالزمان فان الزمان لما كان متصلا فلم لا يحتمل فصل متوهم وهو الذي يسمى الآن وهذا الآن ليس بموجود البتة بالفعل بالقياس الى نفس الزمان والا لقطع اتصال الزمان بل انما وجوده على ان يتوهمه الوهم فاصلا في مستقيم الأمتداد فالفاصل لا يكون موجودا بالفعل في المستقيم الأمتداد من حيث هو فاصل والا لكانت كما تبين بعد فصلا بلا نهاية بل انما يكون بالفعل لو قطع الزمان ضربا من القطع وصح ان ينقطع اتصال الزمان وذلك لأنه ان جعل للزمان قطع لم يخل اما ان يكون ذلك القطع في ابتداء الزمان او في انتهائه فان كان في ابتداء الزمان وجب من ذلك ان يكون ذلك الزمان لا قبل له فاذا كان لا قبل له فيجب ان لا يكون معدوما ثم وجد فانه اذا كان معدوما ثم وجد يكون وجوده بعد عدمه فيكون عدمه قبل وجوده فيكون له قبل ضرورة ويكون ذلك القبل بمعنى غير العدم الموصوف على النحو الذي قلنا في غير هذا الموضع فيكون الشيء الذي به يقال هذا النوع من القبلية حاصلا ولا هذا الزمان فيكون هذا الزمان قبله زمان يكون متصلا به ذلك قبل وهذا بعد وهذا الفصل يجمعهما وقد فرض فاصلا هف كذلك ان فرض فاصلا على انه نهاية لم يخل اما ان يكون بعده امكان وجود شيء او لا يكون فان كان لا يمكن بعده ان يوجد شيء ولا واجب الوجود حتى يستحيل ان يوجد شيء مع عدم ما انتهى اليه من النهاية فقد ارتفع ان يكون

على هذا كان هذا الأمر المقابل وصحت القضية ولكن لم يجب ان يكون وجود المبتدأ دفعة او عدم وههنا شيء آخر وهو وان كان لا يليق بهذا الموضع فينبغي ان نذكره ليكون سبيلاً الى التحقيق ما قلناه وهو انه بالحري ان نتعرف لنعرف هل الآن المشترك بين الزمانين في احدهما الأمر بحال وفي الأخرى بحال اخرى وقد يخلو الأمر فيه عن الحالين جميعاً او يكون فيه على احدى الحالين دون الأخرى فان كان الأمران في قوة المتناقضين كالمماس وغير المماس والموجود والمعدوم وغير ذلك فيجب ان يخلو الشيء في الآن المفروض عنهما جميعاً فيجب ان يكون لا محالة على احدهما فليت شعري على ايهما يكون فنقول ان الأمر الموجود لا محالة يرد عليه امر ضد فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء الوارد مما يصح وروده في آن وهو الشيء الذي يتشابه حاله في اي آن اخذت في زمان وجوده ولا يحتاج في آن يكون الى آن يطابق مدة وما كان هكذا فالشيء في الفصل المشترك موصوف به كالمماسة وكالتربيع وغير ذلك من الهيئات القارة التي يتشابه وجودها في كل آن من زمان وجودها واما ان يكون الشيء بخلاف هذه الصفة فيقع وجوده في زمان ولا يقع في آن فيكون وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا محالة لا يحتمله فيكون فيه مقابله مثل المفارقة وترك المماسة والحركة فمن ذلك ما يجوز ان يتشابه حاله في آنات من زمانه دون آنات الوقوع ابتداء ومنه ما لا يجوز ان يتشابه حاله البتة اما الذي يجوز فمثل اللامماسة التي هي المباينة فانها لا يقع الا بحركة ولحدوث حال ولكنها تبقى لا مماسة بل مباينة زماناً فيتشابه فيه وان اختلف احوالها من جهة اخرى فليس ذلك من جهة انها مباينة ولا مماسة واما الذي لا يجوز ذلك فيه فكالحركة فانها لا يتشابه حالها في آن من الآنات بل يكون في كل آن تجدد قرب او بعد جديد هما من احوال الحركة فالشيء الغير المتحرك اذا تحرك والمماس اذا لم يماس فالآن الفاصل بين زمانيه لا ابتداء مفارقة فيه ولا حركة ففيه مماسة وعدم حركة وهذا وان كان خارجاً عن غرضنا فانه نافع فيه وفي مسائل اخرى فهذا الذي تكلمنا فيه هو الآن المحفوف بالماضي والمستقبل كأنه حدث زمان يحدث بعد حصول هذا الآن وقد يتوهم آن آخر على صفة اخرى فكما ان طرف المتحرك وليكن نقطة ما يعرض بحركته وسيلانه مسافة ما بل خطاً ما كأنه اعني ذلك الطرف هو المنتقل ثم ذلك الخط يفرض فيه نقطة لا الفاعل للخط بل المتوهمة حاصلة له كذلك يشبه ان يكون في الزمان وفي الحركة بمعنى القطع شيء كذلك وشيء كالنقطة الداخلة في الخط التي لم يفعله وذلك انه يتوهم منتقل وحد في المسافة وزمان فالمنتقل يفعل بنقله متصلة يطابق مقدار زمان متصل فكان المنتقل بل حالته التي يلزمه في الحركة هو طرف غير منقسم فعال لسيلانه اتصالاً ويطابق من المسافة نقطة من الزمان آن فانه لا يكون معه لا خط المسافة فقد خلفه ولا الحركة بمعنى القطع فقد نقصت ولا الزمان فقد سلف انما يكون معه من كل واحد طرف له غير منقسم الانقسام فيكون معه دائماً من الزمان الآن ومن القطع الشيء الذي بينا انه في الحقيقة هو الحركة ما دام الشيء يتحرك ومن المسافة الحد اما نقطة واما غير ذلك وكل واحد من هذه نهاية والمنتقل ايضاً نهاية لنفسه من حيث انتقل كأنه شيء ممتد من المبدأ في المسافة الى حيث حصل فانه من حيث هو منتقل شيء ممتد من المبدأ الى المنتهى وذاته الموجودة المتصلة الآن حد ونهاية لذاته من حيث انتقل الى هذا الحد فحري بنا ان ننظر هل كما ان المنتقل ذاته واحدة وسيلانه فعل ما هو حده ونهايته وفعل المسافة ايضاً كذلك في الزمان شيء هو الآن بسيلانه فيكون هو ذاتاً غير منقسمة من حيث هو هو بعينه باق من حيث ذلك وليس باقياً من حيث هو آن لانه انما يكون آناً اذا اخذ محدداً للزمان

كما ان ذلك يكون منتقلاً اذا كان محدداً لما يحدده ويكون في نفسه نقطة او شيئاً آخر وكما ان المنتقل يعرض له من حيث هو آن يوجد مرتين لكن الشيء الذي لا مرها صار آناً عسى ان يوجد مراراً كما ان المنتقل من حيث هو هو امر عرض له الانتقال عسى ان يوجد مراراً فان كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقاً ما يقال ان الآن يفعل بسيلانه الزمان ثم لا يكون هذا هو الآن الذي يعرض بين زمانين يصل بينهما كما ان النقطة المتوهمة فاعلة بحركتها مسافة هي غير نقطة المسافة المتوهمة فيه فان كان لهذا الشيء وجود فهو وجود لشيء مقرون بالمعنى الذي حققنا فيما سلف انه حركة من غير اخذ متقدم ولا متأخر ولا تطبيق وكما ان كونه ذا اين اذا استمر سائلاً في المسافة احدث الحركة كذلك كونه ذا ذلك المعنى الذي سميناه الآن اذا استمر في متقدم الحركة ومتأخرها احدث الزمان فنسبة هذا الشيء الى المتقدم والمتأخر هي كونه آناً وهو في نفسه شيء يفعل الزمان ويعد الزمان بما يحدث اذا اخذنا آناً من حد فيها فيحدث تقدمات وتأخرات معدودة كالنقطة تعد الخط اذا تكون كل نقطة مشتركة بين خطين بالاضافتين والعاد الحقيقي هو الذي هو اول معط للشيء الوحدة ومعط له الكثرة والعدد بالتكرير فالآن الذي هو بهذه الصفة يعد الزمان فانه ما لم يكن ان لم يعد الزمان والمتقدم والمتأخر يعد الزمان على الوجه الثاني اي بانه جزؤه ويحصل جزئيته بوجود الآن ولأن المتقدم والمتأخر اجزاء الزمان وكل جزء منه من شأنه الانقسام كاجزاء الخط فالآن اولى بالوحدة والوحدة اولى بالتعديد فالآن يعد على الجهة التي يعد النقطة ولا ينقسم فالحركة يعد الزمان بان يوجد المتقدم والمتأخر بسبب المسافة بهذا والحركة يكون عدد المتقدم والمتأخر ما يعد الزمان على انها يوجد عدد الزمان وهو المتقدم والمتأخر والزمان يعد الحركة بانه عدد لها نفسها مثال هذا ان الناس لوجودهم هم اسباب وجود عددهم الذي هو مثلاً عشرة فلوجودهم وجد عشريتهم والعشرية جعلت الناس لا موجودين واشياء لم معدودين اي ذوي عدد والنفس اذا عدت الناس كان المعدود ليس هو طبيعة الانسان مثلاً فالنفس لا دنسانيته تعد العشرية فكذلك الحركة تعد الزمان على المعنى المذكور ولولا الحركة بما يفعل فلما من حد المتقدم والتأخر لما وجد للزمان عدد لكن الزمان يعد الحركة والحركة تعد الزمان والزمان يقدر الحركة على وجهين احدهما انه يجعلها ذا قدر والثاني انه يدل على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان على انها يدل على قدره بما يوجد فيه من المتقدم والمتأخر وبين الأمرين فرق اما الدلالة على القدر فتارة يكون مثل ما يدل المكيال على الكيل وتارة يكون مثل ما يدل الكيل على المكيال وكذلك تارة تدل المسافة على قدر الحركة وتارة الحركة على قدر المسافة فيقال تارة مسيرة فرسخين وتارة مسافة رمية لكن الذي يعطي القدر للآخر هو احدهما وهو الذي هو بذاته قدر ولأن الزمان متصل في جوهره صلح ان يقال طويل وقصير ولأنه عدد بالقياس الى المتقدم والمتأخر على ما اوضحنا صلح ان يقال قليل وكثير وكذلك الحركة فانها تعرض لها اتصال وانفصال فيقال عليها خواص المتصل وخواص المنفصل لكن يعرض ذلك لها من غيرها والذي هو اخص بها السرعة والبطء فقد تبين لنا على نحو وجود الآن بالفعل ان كان له وجود بالفعل وعلى نحو وجوده بالقوة

الفصل الثالث عشر في حل الشكوك المقولة في الزمان واتمام القول في مباحثه ما نسبة مثل الكون في الزمان والكون

لا في الزمان وفي الدهر والسرمد وبعضه هو وقبل وبعيد القديم اما الزمان فان جميع ما قيل في اعدامه انه لا وجود له فهو مبني على ان لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقاً ولا وجود

له في آن حاصلاً ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود
المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن ذلك صحيحاً له صدق سلبه فصدق ان نقول انه ليس بين طرفي
المسافة مقدار امكان الحركة على حد من السرعة يقطعها واذا كان هذا السلب كاذباً فكان للحركة على ذلك الحد
من السرعة مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة ويمكن قطع غيرها بابطأ او اسرع على ما قد بيناه قبل فالاثبات
الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار هذا الامكان والاثبات دلالة على وجود الامر مطلقاً وان لم يكن
دالاً على نحو وجود محصلاً في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فانه وان لم نتوهم كان هذا
النحو من الوجود وهذا النحو من الصدق حاصلاً ومع هذا فيجب ان نعلم ان الموجودات منها ما هي متحققة الوجود ومحصلة
ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان تشبه ان يكون اضعف وجوداً من الحركة ومجانسا لوجود امور بالقياس الى
امور وان لم يكن الزمان من حيث هو زمان مضافاً بل قد يلزمه الاضافة ولما كانت المسافة موجودة وحد ممكنة في
موجود صار الامر الذي من شانه ان يكون عليها مطابقاً لها او قطعاً لها او مقدار قطع لها نحواً من الوجود حتى
ان قيل انه ليس البتة وجود كذب فان اريد ان يجعل للزمان وجود الا هذا على السبيل بل على سبيل التحصيل
لم يكن الا في التوهم فاذن المقدمة المستعملة في ان الزمان لا وجود له ثابتاً معناها لا وجود له في آن واحد مسلمة
ونحن لا نمنع ان يكون له وجود وليس في آن بل وجوده على سبيل التكون ما بين اي آنين فرضتهما كان
بينهما الشيء الذي هو الزمان وليس في آن واحد البتة وبالجملة طلبهم ان الزمان ان كان موجوداً فهو موجود
في آن او في زمان او طلبهم متى هو موجود مما ليس يجب ان نشتغل به فان الزمان موجود لا في آن ولا في زمان
ولا له متى بل هو موجود مطلقاً وهو نفس الزمان فكيف يكون له وجود في زمان فليس اذن قولهم ان الزمان
اما ان لا يكون موجوداً او يكون وجوده في آن او يكون وجوده باقياً في زمان قولاً صحيحاً بل ليس مقابل قولنا
انه ليس بموجود هو انه موجود في آن او موجود باقياً في زمان بل الزمان موجود ولا واحد من الوجودين فانه لا
في آن ولا باقياً في زمان وما هذا الا كمن يقول اما ان يكون المكان غير موجود او يكون موجوداً في مكان او
في حد من مكان وذلك لانه ليس يجب اما ان يكون موجوداً في مكان او في حد مكان واما غير موجود بل من الاشياء
ليس موجوداً البتة في مكان ومن الاشياء ما ليس البتة موجوداً في الزمان والمكان من جملة القسم الاول والزمان
من جملة القسم الثاني وسنعلم بعد هذا والذي قيل انه ان كان للزمان وجود وجب ان يتبع كل حركة زمان
فيكون كل حركة تستتبع زماناً فالجواب عن ذلك بانه فرق بين ان يقال ان الزمان مقدار لكل حركة وبين ان يقال
ان ائيته متعلقة بكل حركة وايضاً فرق بين ان يقال ان ذات الزمان متعلقة بالحركة على سبيل العروض لها
وبين ان يقول ان ذات الحركة تتعلق بها الزمان على سبيل ان الزمان يعرض لها لان الاول معناه ان شيئاً
يعرض لشيء والثاني ان شيئاً يستتبع شيئاً اما الاول فلانه ليس من شرط ما يقدر الشيء ان يكون عارضاً
له موافقاً به بل ربما قدر المباين بالموافاة والموازاة لما هو مباين له واما الثاني فلانه ليس اذا تعلق ذات الشيء
بطبيعة شيء يجب ان لا يخلو طبيعة الشيء عنه ونحن انما برهن لنا من امر الزمان انه متعلق بالحركة وهيئة لها
ومن امر الحركة ان كل حركة يقدرها زمان فليس يلزم من هذين اذا ان يكون كل حركة متعلقاً بها زمان يخصها ولا
ان كلما قدر شيئاً فهو عارض له حتى يكون لكل حركة زمان عارض لها بعينه بل الحركات التي لها ابتداء وانتهاء

قوله لا يتعلق

لا يتعلق بها الزمان وكيف يتعلق بها الزمان ولو كان لها زمان لكان منفصلاً بائنين وقد منعنا ذلك نعم اذا
وجد الزمان بحركة على صفة يصلح ان يتعلق بها وجود الزمان يقدر به سائر الحركات وهذه الحركة حركة يصح
عليها الاستمرار ولا يتحدد لها ما بالفعل اطراف فان قال قائل ارايت ان لم توجد تلك الحركة لكان يفقد الزمان
حتى يكون حركات اخرى غيرها بلا تقدم وتاخر فقيل ما ذكرناه في الشكوك ان الجسم في ان يوجد متحركاً غير
محتاج الى حركة جسم آخر فيجوز ان يتحرك ولا يجوز ان لا يكون له زمان فالجواب عن ذلك انه ستتبين لك انه ان
لم يكن حركة مستديرة لجرم مستدير لم يفرض للمستقيم جهات فلم يكن حركات مستقيمة طبيعية فلم يكن قسرية
فيجوز ان يكون حركة جسم من الاجسام وحده ولا اجسام اخرى مستحيلة وان لم يكن بين الاستحالة فليس كل محال
يفرض يكون بين عروض الاستحالة بل كثير من المحالات لا يظهر ولا يستبين استحالتها الا ببيان وبرهان واما ان
اعتمدنا التوهم فاذا رفعنا المستديرة بالتوهم واثبتنا المستقيمة المتناهية في الوهم امكن وثبت في التوهم
زمان محدود ولا نستنكره المتوهم وليس نظرنا في هذا بل فيما يصح في الوجود فالزمان اذن وجود متعلق بحركة
واحدة يقدرها ويقدر ايضاً سائر الحركات التي يستحيل ان يوجد دون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان الا في
التوهم وذلك كالمقدار الموجود في جسم يقدره ويقدر ما يحاذيه ويوازيه وليس يوجب تقديره وهو واحد بعينه
للجسمين ان يكون متعلقاً بالجسمين بل يجب ان يتعلق باحدهما ويقدره ويقدر ايضاً الآخر الذي لم يتعلق به
والحركة اتصالها ليس الا لان المسافة متصلة ولان اتصال المسافة يصير علة لوجود تقدم وتاخر في الحركة
يكون الحركة بهما علة لوجود عدد لها هو الزمان فيكون الحركة متصلة من جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان
واما هي في ذاتها فليست الا كمالاً ما بالقوة وليس يدخل في ماهيته هذا المعنى اتصال او نقد فانه لا يفهم من كمال
ما بالقوة او انتقال من شيء الى شيء ومن خروج من قوة الى فعل ان هناك بعداً ما بين المبدا والمنتهى متصلاً
قابلاً للقسمة التي يقبلها المتصل بل هذا يعلم بنوع من النظر يعلم به ان هذا المعنى يكون على المقدار المتصل
لا غير فلو انا توهمنا ثلثة اجزاء لا تتجزى وكان المتحرك حين يتحرك في الاوسط منها لكان فيه عند حركته من الاول
الى الثالث كمال ما بالقوة ولم يكن على متصل فنفس كونها حقيقة كمال ما بالقوة لا يوجب ان يكون منقسماً
لذلك ما لم يعرف اشياء اخرى لا تعرف وجوب ذلك والحق انه لا يكون الا على متصل قابل لقسمة كذا فتبين ان الاتصال
امر عارض يلزم الحركة من جهة المسافة او من جهة الزمان لا يدخل في ماهيتها وبالجملة فانا لو لم نلتفت الى مسافة
او الى زمان لم نجد للحركة اتصالاً ولذلك متى احتجنا الى تقدير الحركة احتجنا الى ذكر مسافة او زمان واما
اتصال الزمان فعلته القريبة اتصال الحركة بالمسافة لا اتصال المسافة وحدها فان اتصال المسافة وحدها
ما لم يكن حركة موجودة لا يوجب اتصال الزمان كما يكون مسافة يتحرك فيها المتحرك ويقف ثم يبتدئ من هناك
ويتحرك حتى يفنيها فيكون هناك اتصال المسافة موجوداً ولا يكون الزمان متصلاً بل يجب ان يكون علة الزمان
اتصال المسافة بتوسط الحركة ولان الاتصال الزمان باتصال المسافة بشرط ان لا يكون فيها سكون فعلة
اتصال الزمان احد اتصالي الحركة من جهة ما هو اتصال الحركة وليس هذا الاتصال مسافة مضافة الى الحركة وهذا لا يكون
لسكون ولا هذا الاتصال علة لصيرورة الزمان متصلاً بل لايجاد الزمان فانه ليس لزمان شيئاً بعد
الاتصال الخاص به بل هو نفس ذلك الاتصال فلو كان شيء يجعل للزمان اتصالاً لا على معنى ايجاد ذات

الزمان المتصل لكان الاتصال عارضاً للزمان لا جوهر الزمان وكما انا نقول ان لو ما كان سبب لون او حرارة
كانت سبب حرارة نعني بذلك انها كانت سبباً لوجود اللون او الحرارة لا لكون الكيفية حرارة كذلك نقول
ان اتصالاً هو سبب لوجود اتصال لا انه سبب لصيرورة ذلك الشيء اتصالاً فانه اتصال بذاته كما ان ذلك حرارة لذاتها
وليس لقائل ان يقول انا لا نفهم للحركة اتصالاً الا بسبب المسافة او الزمان وانتم ابيتم ان يكون الاتصال المسافي
سبباً للزمان ولا يجوز ان يقولوا ان الاتصال الزماني هو سبب للزمان ثم يقولون ان اتصال الحركة سبب للزمان
ليس هناك اتصال غير هذين فانا نجيبه ونقول انا نجعل الاتصال المسافي سبباً للزمان ولكن لا مطلقاً بل من
حيث صار للحركة فصارت الحركة بها متصلة واعتبار اتصال المسافة بنفسه شيء واعتباره مقاوماً للحركة شيء
فافهم الآن اتصال المسافة من حيث هي للحركة علة لوجود ذات الزمان الذي هو بذاته متصل او اتصال الا انه
علة لكون ذات الزمان متصلاً فذلك امر لا علة له فبهذا يصح ان الزمان امر عارض للحركة وليس بجنس ولا فصل
لها ولا سبب من اسبابها المذكورة لها بعد جميعها ومن المباحث في امر الزمان ان نعرف كون الشيء في الزمان فنقول
انما يكون الشيء في الزمان على الاصول التي سلفت بان يكون له معنى المتقدم والمتاخر فهو اما حركة واما ذو حركة
اما الحركة فذلك لها من تلقاء جوهرها واما المتحرك فذلك له من تلقاء الحركة ولانه قد يقال لانواع الشيء و
لاجزائها انها في الشيء فالمتقدم والمتاخر والآن ايضاً والساعات والسنون يقال انها في الزمان فالآن في
الزمان كالوحدة في العدد والمتقدم والمتاخر كالزوج والفرد في العدد والساعات والايام كالاثنين والثلثة
والاربعة والعشرة في العدد والحركة في الزمان كالعشرة الاعراض في العشرية والمتحرك في الزمان مثل الموضوع
للاعراض العشرة في العشرية ولان السكون اما ان يتوهم مستمراً ثابتاً ابداً واما ان يتوهم بحيث يعرض له
تقدم وتاخر بالعرض وذلك بسبب الحركتين اللتين يكتنفانه اذ السكون عدم حركة فيما من شانه ان يتحرك لا عدم
الحركة مطلقاً فلا يبعد ان يكون بين حركتين فمثل هذا السكون له بوجه ما تقدم وتاخر فهو داخل من وجه
في الزمان دخولاً ما بالعرض والتغيرات التي تشبه الحركات الكائنة في انها تبتدي من طرف الى طرف كما تاخذ الشيء
من طرف الى طرف وهي داخلة في الزمان لاجل ان لها تقدماً وتاخراً فاذا كان تغير ما ياخذ التغير جملة فيذهب
الى الاشتداد والنقص فانه له من الاتصال الاتصال الزماني فقط وان له تقدماً وتاخراً في الزمان فقط والذي
ليس له فاعل الزمان الذي هو اتصال الحركة في مسافة او شبه مسافة وهو مع ذلك ذو تقدم وتاخر فهو
متعلق بالزمان فوجوده بعد وجود علة الزمان وهو الحركة التي فيها انتقال لهذه التغيرات تشارك الحركات
المسافية في انها مقدرة بالزمان ولا تشاركها في ان الزمان متعلق الوجود بها معلول لها فان هذا للمسافيات
وحدها وقد علمت غرضنا في قولنا الحركات المسافية واما الامور التي لا تقدم فيها ولا تاخر بوجه فانها ليست في
زمان وان كانت مع الزمان كالعالم فانه مع الخردلة وليس في الخردلة وان كان شيئاً له من جهة تقدم وتاخر
مثلاً من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا يقبل التقدم والتاخر مثلاً من جهة ما هو ذات وجوهر فهو من جهة ما
لا يقبل تقدماً وتاخراً ليس في زمان وهو من الجهة الاخرى في الزمان والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان
فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو
مع كل وقت بعد وقت على الاتصال فكان الدهر هو قياس ثبات الى غير ثبات ونسبة هذه المعية الى الدهر كنسبة

تلك المعية

تلك المعية الى الزمان ونسبة الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر و
يشبه ان يكون احق ما يسمى به السرمد وكل استمرار وجود بمعنى الدهر مدة السكون او زمان غير معدود بحركة
ولا يعقل مدة ولا زمان ليس في ذاته قبل ولا بعد اذا كان فيه قبل وبعد وجب تجدد حال على ما قلنا فلم يخل
من حركة والسكون يوجد فيه التقدم والتاخر على نحو ما قلنا سالفاً لا غير والزمان ليس بعلة لشيء من الاشياء
لكنه اذا كان الشيء مع استمرار الزمان يوجد او يعدم ولم يوقف على علة ظاهرة نسب الناس ذلك الى الزمان اذ لم يجدوا
هناك مقارناً غير الزمان او لم يشعروا بغيره فان كان الامر محموداً مدحوا الزمان وان كان مذموماً ذموه لكن الامور
الوجودية في اكثر الامر ظاهرة العلل والعدم والفساد خفي العلة فان سبب البناء معقول وسبب الانتقاص والاندراس
مجهول في الاكثر وكذلك ان شيئاً استفرغت جزئيات كثيرة فيعرض لذلك ان يكون اكثر ما ينسب الى الزمان هو من
الامور العدمية الفسادية كالنسيان والهرم والانتقاص وفناء المادة وغير ذلك فلذلك صار الناس يلعنون
الزمان ويهجونه والزمان له عوارض وامور يدل عليها الفاظ فيجري بنا ان نذكرها ونفعلها فمن ذلك الآن وقد
يفهم منه الحد المشترك بين الماضي والمستقبل الذي فيه الحديث لا غير وقد يفهم منه كل فصل مشترك ولو في
اقسام الماضي والمستقبل وقد يفهم منه طرف الزمان وان لم يدل على اشتراك بل كان صالحاً لان يجعل طرفاً او فصلاً
في الوهم غير واصل وان كان يعلم من خارج المفهوم انه لا بد من ان يكون مشتركاً ولا يمكن ان يكون فصلاً لذلك
بنوع من النظر غير مقصود معنى لفظه وقد يقولون ان الزمان قريب جداً من الآن الحاضر قصير ويحقق سبب هذا
القول هو ان كل زمان يحدث عنه فله حدان لا محالة ان يفترضا في الذهن له وان لم يشعر به وهذان الآنان
يكونان في الذهن حاضرين معاً لا محالة لكنه قد يشعر الذهن في بعض الاوقات بتقدم آن في الوجود وتاخر آن
وذلك لبعد المسافة بينهما كما يشعر بالآن المتقدم من اول الساعة واليوم وفي بعضها يكون الآنان من القرب
بحيث لا يشعر الذهن بما بينهما في اول وهلة فلم يستند الى استقصاء فيكون الذهن يشعر بهما كانهما وقعا معاً
وكانهما آن واحد ان كان التعقب والاستقصاء يمنع الذهن عن ذلك في ادنى تامل ولكن الى ان يراجع الذهن نفسه
يكون الآنان كانهما وقعا معاً ومن الالفاظ الزمانية قولهم بغتة وبغتة هي نسبة الامر الواقع في زمان غير
مشعور بمقداره قصراً الى زمانه بعد ان لا يكون الامر منتظراً متوقعاً ومن هذه الالفاظ قولهم دفعة وهو يدل على
حصول شيء في آن وقد يدل على مقابل قولنا قليلاً قليلاً وقد شرحنا ذلك ومن هذه الالفاظ قولهم هو ذا وهو
ما يدل على آن قريب في المستقبل من الآن الحاضر لا يشعر بمقدار البعد بينهما قصراً يشعر ببعيد به ومن ذلك قولهم
قبيل وهو يدل على نسبة الى آن في الماضي قريب من الآن الحاضر الا ان المدة بينهما مشعور بها وبعيد في المستقبل
نظير قبيل في الماضي والمتقدم اما في الماضي فيدل على ما هو ابعد من الآن الحاضر والمتاخر على مقابله واما في المستقبل
فيدل على ما هو اقرب من الحاضر والمتاخر على مقابله واذا اخذ مطلقاً فالمتقدم هو الماضي والمتاخر هو المستقبل
والقديم زمان يستطال ما بينه وبين الآن مقيساً الى الحد المتعارف للزمان وايضاً القديم في الزمان
مطلقاً هو الذي ليس لزمانه ابتداء

المقالة الثالثة في الامور التي للطبيعيات من جهة ما لها كم وهي اربع عشر فصلاً

الاول في كيفية البحث الذي يختص بهذه المقالة **الثاني** في التتالي والتماس والتشافع والتداخل والتلاحق والاتصال والوسط والطرف ومعاً وفرادى **الثالث**

في حال

في حال الأجسام في انفسامها وذكر ما الخلف فيه وتعلق به المبطلون من الحجج الرابع في اثبات الرأي الحق فيها
وابطال الباطل الخامس في حل شكوك المبطلين في الجزء السادس في مناسبات المسافات
فيما يكون في هذا الشان ويتبين انه ليس الجزء الذي لا جزء منها اقل جزء السابع في ابتداء الكلام في
تناهي الأجسام ولا تناهيها وذكر ظنون الناس في ذلك الثامن في انه لا يمكن ان يكون جسم او مقدار
او عدد ذو ترتيب غير متناه انه لا يمكن ان يكون جسم متحرك بكليته غير متناه التاسع في تبيين كيفية
دخول ما لا يتناهى في الوجود وغير دخوله فيه ونقض حجج من قال بوجود ما لا يتناهى بالفعل العاشر
في ان الأجسام متناهية من حيث التأثير والتأثر الحادي عشر في انه ليس للحركة والزمان بدء الا ذات
الباري تعالى وانه لا اول لهما من ذاتهما الثاني عشر في تعقيب ما يقال ان الأجسام الطبيعية تنخلع
عند التصغر المفرط صورها وان لكل واحد منها حدا لا يحفظ صورته في اقل منه وكذلك تعقيب ما قيل ان للحركات ما
لا اقل منه الثالث عشر في جهات الأجسام الرابع عشر في النظر في امر جهات الحركات
الطبيعية وهي المستقيمة الفصل الأول في كيفية البحث الذي يخص هذه المقالة ان الطبيعيات
هي الأجسام واحوال الأجسام وللكمية مخالطة ما للصنفين فالكمية التي للأجسام هي الأقطار واما التي
لأحوال الأجسام فمثل الزمان ومثل اشياء اخرى يلحقها ما بالذات او بالعرض واحوال الأجسام يلحقها الكم
اما من جهة كمية الأجسام التي لها او معها واما من جهة الزمان كما يلحق الحركة واما من جهة القياس الى عدد
ما يصدر عنها او مقداره وهو بعد انحاء لحوق الكم وهذا كما يقال قوة متناهية وقوة غير متناهية و
الأحوال التي تعتبر للأجسام من كميتها اما احوال يصح ان يكون ما ينفرد به جسم جسم مثل حال التناهي واللاتناهي
في الانقسام والصغر واما احوال تكون بقياس بعضها الى البعض مثل التتالي والتماس والتشافع والاتصال
وما يجري مجراها واما احوال الأجسام فالحركة والزمان منها يعتبر من احوال كميتها انهما هل لهما ابتداء في
وهل ينقطعان ام ليس كذلك بل لا نهاية لهما واما القوى منها فيعتبر من احوال الكميات فيها انها كيف
يكون امورا ذوات نهاية او غير ذوات نهاية وكيف يمكن ذلك فيها الفصل الثاني في التتالي
والتماس والتشافع والتداخل والتلاصق والاتصال والوسط والطرف ومعا وفرادى وقبل ان نتكلم
في امر تناهي الأجسام واحوالها في الأعظام فحقيق بنا ان نتكلم في تناهيها ولا تناهيها في الصغر والانقسام
وقبل ذلك فحقيق بنا ان نعرف التتالي والتماس والتداخل والتشافع والتلاصق والاتصال وان نعرف
الوسط والطرف وان نعرف معا في المكان وفرادى فنقول ان المتتاليين هما اللذان ليس بين اولهما وثانيهما
شيء من جنسهما مثل البيوت المتتالية فان التالي منهما للاول هو الذي ليس بينه وبين الاول شيء من جنسهما
وقد يكون متفقة النوع مثل بيت وبيت وقد يكون مختلفة النوع مثل صف من انسان وفرس وحجر وشجر
لا يوجد متتالية من حيث هي مختلفة النوع بل من حيث يجمعها امر عام ذاتي كالجسمية او عرضي كالبياض
او القيام صفا او الشخوص تجاهه اذا لم يكن بينهما من المقول عليه الأمر المعتبر عاما شيء لم يقل انما تأخر منها اماما
ان هذا يتلو صاحبه مثلا اذا اخذت هذه الأشياء هي اشخاص منتصبة كان الفرس يتلو الانسان والجبل و
الشجرة وان اخذت من حيث هي حيوانات كان الفرس يتلو الانسان ولم يكن الجبل والشجرة يتلوان وان

اخذت من حيث هي نامية لم يكن هناك شيء يتلو شخص الانسان الا الانسان واما التماس فهو الشيء الذي ليس
بين طرفيه وطرف ما قيل انه يماس له شيء ذو وضع والمتماسان هما اللذان طرفاهما معا في المكان بل في الوضع
الواقع عليه الاشارة فان الأطراف ليست في مكان البتة ولها وضع ما والنقطة ايضا لها وضع ما والوضع ان
يكون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه انه في جهة مخصوصة والمتماسان يقع هذه الاشارة على طرفيهما معا واذا
كان شيئان بعد الالتقاء وكل منهما طرف الآخر حتى يلقى ذات الآخر بأسره ولم يكن ذلك مماسة بل كان مداخلة
فانه ليست المداخلة الا ان يدخل كلية ذات في الآخر وليس ذلك الدخول الا ان يلقى احدهما كلا ما قيل انه مداخل
فيه فان ساواه كان لا شيء من هذا الا وهو ملاق للآخر وان فضل احدهما لم يكن داخله كله بل داخله ما ساواه
فحقيقة المداخلة ان يكون لا شيء من ذات هذا الا ويلقى ذات الآخر فلا يبقى شيء لا يلقى الآخر واما كون
المتداخلين في مكان واحد فهو امر يلزم المداخلة وليس هو مفهومها بل مفهومها الملاقاة بالأسر واذا كان
شيء يلاقي الآخر بالأسر والآخر لا يفضل عليه فما يلقى الآخر يلقى الأول والا فسيوجد فيه بالملاقاة شيء خال
عن الأول حيث ان الأول لاقاه كله ولم يفضل من الثاني عليه فهنا المتلاقيان بالأسر اي شيء لاقى احدهما
لاقى الآخر ولا يحجب واحد منهما عن مماسة الآخر ولا يزداد الحجم باجتماعهما وهذا هو سبيل النقطة
اذا اجتمعت واذا كان شيء يلاقي شيئا ويلاقي الملاقي شيئا شيء لا يلاقي الأول فهناك فضل في ذات الأوسط
بعد ذلك الفضل ينال الملاقي الثاني فارغا عن الملاقاة الأولى وهذه الأشياء كلها بينة في العقل
وكذلك اذا كان الشيء مشغولا بالملاقاة ممنوعا عن ملاقاة شيء آخر فاما ان يكون مشغولا كله او بعضه فان كان
كله لم يماسه ثالث وان كان بعضه فان يكون لا الشغل ولا المماسة شغلا بالأسر او مماسة بالأسر وهذه مقدمات
بينة بنفسها وما يعرض من النقض لها فهو نقض مقدمة اعم منها وهو ما يقال من ان الشيء قد يكون كله معلوما
بالقياس الى شيء وعند شيء مجهولا بالقياس الى آخر وعند آخر من غير نقيضا ويكون الشيء يمين شيء وليس
يمين شيء من غير نقيضا فكذلك يكون مشغولا بأسره بالقياس الى شيء فارغا بالقياس الى شيء آخر من غير نقيضا
فاول ما يغلطون في هذا ان هذا نقض قول قائل من جهة أخرى انه لا يجوز ان يكون الشيء بأسره ذا امرين متنافيين
بالقياس الى شيئين وهذا مسلم انما المنكر بالنسبة الى هذه المقدمة بنسبة النوع مثلا وهو انه اذا اشتغل
عن ان يماس لم يمس في جهة دون جهة مماسة بحصة فان فرغ من جهة واشتغل من جهة ففي ذاته فضل على الاشتغال
وهذه المقدمة لم يناقض ولم يبطل بل دل على ان جنسها ليس يوجب لها اشياء ليست يوجبه هذه المقدمة
لم يجب ولم يثبت في العقل الأول من حيث المعنى الجنسي لها بل من حيث هو مخصوص بالملاقاة فان الملاقاة
هذا موجبها فلو كان بدل الملاقاة معنى آخر لكان يجوز ان يكون كل شيء بالقياس الى جهة بحال ومع القياس الى
جهة اخرى بحالة مخالفة لتلك الحال اذا كانت تلك الحال لا يوجب شغلا ومنعا اصلا وكانت لا يوجب شغلا
بحال الكل وبحال البعض او كان الشغل للكل امرا بالقياس ليس امرا في نفسه فان المشغول الممنوع عن مماسة شيء
آخر لا يكون مشغولا عن شيء دون شيء فانه من حيث هو مشغول لا يماسه شيء البتة ومن حيث هو فارغ يماسه كل
شيء واما المجهول فكونه مجهولا ليس امرا في نفسه البتة بل هو مضاف الى شيء ولذلك لا يمتنع ان يعلمه اي عالم كان
باي عدد كان من العلم الا كالجزء الذي لهم فانه قصر في امكان مماسة على اشياء معدودة وبالجملة لا يوجب ذلك
في العلم

في العلم منعا البتة ولو اوجب منعا متناهيا لأمر غير منحصر بوجه من الوجوه لما علمه شيء وعلى انه لا حاجة بنا الى
ابانة هذا الفرق فان الذي يقوله في امر الملاقاة بالأسر من انه اذا استغل شغل الجميع ان يشغل لم يشغل
هو بين بنفسه وبين خلافه في امر العلم وما اورد من الأمثلة للمناقضة يناقض غير المطلوب ويوجب تجويزا في امر
من المطلوب فيجعل تجويزا في المطلوب والحري ان يكون الملاقاة بالأسر لا يشغل البتة عن المماسة فان الوارد لمما
اذا اشغله المتقدم السابق الى المماسة امتنع عن مماسة المشغول ولم يمتنع عن مماسة الشاغل فاصاب ذات الشاغل
بالمماسة دون ذات المشغول وكان ذات المشغول غير ملاق لجميع ذات الشاغل فما كانت بينهما ملاقاة
بالأسر اما اذا كانت الملاقاة ملاقاة بالأسر كانت متداخلة بالحقيقة والمتداخلان لا يشغل احدهما الآخر
عن مماسة الملاقاة بالأسر كذلك حكمها واذا كانت المماسة غير المداخلة وكان كل واحد من المتماسين
مستقرا بوضع مخصوص هناك ذاته دون ذات الآخر فيكون المماسة ملاقاة باطراف الذاتين وهو ان لا يكون
بين طرفيهما بعد اصلا ويكون المداخلة ملاقاة بالأسر فيلزم ذلك ان يصير وضعهما ومكانهما واحدا وانت اذا
لا مدة ادنى تامل علمت ان الشيء اذا كان مماسا فلو توهمناه صار متداخلا احتاج ان يتحرك الى ملاقاة ام
من ذات المداخل ينفذ فيه لم يكن لاقاه حتى اذا استوفت الملاقاة صار متداخلا وليس كلامنا الآن في
المداخلة على انها موجودة او معدومة بل على تصور معنى لفظها وان المتصور منها كيف يخالف المتصور
من المماسة وانها لو كانت موجودة كيف كانت تفارق المماسة واما التتالي فهو حال مماس تال من حيث هو تال
وظن بعضهم ان من شرط ذلك ان يشارك في النوع واظن ان مفهوم اللفظ لا يقتضي ذلك اللهم الا ان يصطلح
على ذلك مدرس ويعد ذلك فيحتاج ان يكون لذلك المعنى الذي هو اعم منه لفظة جسما اما الملتصق فهو
المماس اللازم للشيء في الانتقال حتى يصعب التفصيل بينهما لانطباق السطحين حتى لا يمكن ان يفارق احدهما
الآخر الا مع وقوع الخلاء البين استحالة وجود ذلك يكون اذا كان ليس طرف احد سطحي الجسمين اولى بان يسبق
الى الانفتاح او يكون انما ينفتح بزوال الصورة السطح من كيفية ما يستحدث تقبيب او تقعير او غير ذلك وهو
غير يجب اليه الا بعنف واما لا انغراز اجزاء من هذا الى اجزاء من ذلك وقد يجد الالتصاق بين جسمين بتوسط
جسم من شانه ان ينطبق حينئذ على كل واحد من السطحين منبسطا وان ينفذ ايضا في كل واحد منهما لذلك ثم من
شانه ان يجف ويصلب فيلزم كل واحد من الجسمين ويعرض لذلك التزام الجسمين بوساطته وهذا كالغراء
وما اشبهه اما المتصل فانه لفظ مشترك يقال على معان ثلثة ذكرناها في مواضع اثنان منها يقال للشيء بالقياس
القياس الى غيره وواحد يقال للشيء في نفسه لا بالقياس الى غيره فاما احد الاثنين فانه يقال للمقدار انه متصل
بغيره اذا كان طرفه وطرف غيره واحدا فيجب ان يكون كل واحد من المتصل والمتصل به محصلا بالفعل اما
مطلقا واما بالعرض فان كان مطلقا وفي الوجود نفسه كان له طرف مطلق وفي الوجود نفسه كاحد خطي الزاوية
فانه متصل بالآخر لانه خط موجود بالفعل غير الآخر وله طرف بالفعل لكنه بعينه طرف الخط الآخر واما الذي
بالعرض فهو فما يكون بالعرض وكما يعرض اذا توهمنا او فرضنا الخط الواحد بالفعل ذا جزئين وميزنا احدهما عن
الآخر بالفرض فيميز له بذلك طرف هو بعينه طرف القسم الآخر فيقال لكل واحد منهما انه متصل بالآخر وانما
يكون كل واحد منهما موجودا بعينه ما دام الفرض فاذا زال الفرض لم يكن ذلك ولا هذا بل كان الواحد الكل

ولا قسمة فيه بالفعل ولو كان ما يقع بالفرض موجودا في نفس الامر ولو لم يفرض لم يمتنع وجود اجزاء بالفعل
لا نهاية لها في الجسم على ما سنبين وهذا محال وبالجملة انما يكون في اجزاء المتصل شيء هو هذا بانحاء الاشارة بعد
الفرض اليه على نحو وكذلك ذاك انما يكون لانحاء اشارة على نحو آخر من الفرض اليه وهذا هذا وذاك ذاك
من حيث الاشارتان متجهتان اليه فان بطلتا فيحتمل ان يقال ان هذا وذاك باقيان من حيث هما هذا وذاك
اللهم الا ان يعرض سبب آخر يميزهما فاما ما كان يعرض بالفرض فيبطل بزوال الفرض والمتصل لا جزء له بالفعل
كما يظهر من بعد فيكون حدث جزء له هو هذا وجزء له هو ذاك من غير ان كان قبل موجودا هو امر يتبع الاشارة
واذا زالت الاشارة لم يبق معلول الاشارة فيحتمل ان يقال بعد ذلك انه وان بطلت الاشارة فلا بد من تمييز
ذاك من هذا فان كون هذا وذاك فيهما انما هو بالاشارة فيكون كانه قيل ان بطلت الاشارة فلا بد من ان
يكون اشارة وليس الحال في اجزاء المتصل كالحال في اجزاء الاشياء الاخر المنفصل بعضها عن بعض موجودا
بالفعل فان الاشارة هناك يدل ولا يفعل وههنا يفعل فيدل ومن الذي يكون بالعرض اختصاص العرض
الحال ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لا كله او يسخن لا كله فيفرض
له بالبياض جزء اذا زال البياض زال افتراضه واما الوجه الثاني فيقال متصل للذي اذا نقل ما قيل انه
متصل به في جهة تبعه عن الآخر تبعه الآخر فيكون هذا امرا اعم من المتصل الذي قلناه قبل هذا ومن الملتصق
ويجوز ان يكون النهايتان اثنتين بالفعل وان يكون هناك تماس بالفعل بعد ان يكون متلازم في الحركة
ويجوز ان يكون نهاية المتصل والمتصل به واحدة ولكن لا يكون ايقاع اسم المتصل ههنا لهذا المعنى عليه
من حيث نهايته ونهاية الآخر واحدة بل من حيث يتبعه في الحركة على النحو المذكور ويقال متصل للشيء في نفسه
كان بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء بينها الاتصال الذي بالمعنى الاول اي بينها حد مشترك هو طرف لهذا
وذاك وهذا هو حد المتصل واما الذي يقال انه المنقسم الى اشياء يقبل القسمة دائما فهو رسمه وذلك لان هذا
غير مقوم لماهيته لان المتصل يفهم بالمعنى الاول فهما حقيقيا ولا يدرى ان هذا المعنى يلحقه او لا يلحقه الا
ببرهان فهو من الاعراض اللازمة للمتصل المحتاج في ابانة وجودها للمتصل الى حد اوسط واما قولنا افراد
فانما يقال لاشياء لكل واحد منها مكان خاص ليس جزءه جزءا من مكان عام له وللآخر ويقال معا في المكان
ليس كما في الزمان بان يكون مكان كل واحد منهما هو بعينه مكان الآخر كما زمانه زمان الآخر فان هذا مستحيل
في المكان وغير مستحيل في الزمان بل انما يقال معا في المكان لاشياء يجمعها كشيء واحد يكون لجملتها مكان ويكون
لكل واحد منها مكان خاص جزء من ذلك المكان الخاص جزء من المكان العام والوسط والبين هو الذي يقع التغيير
اليه ~~بما التغيير اليه~~ قبل التغيير الى غيره في الزمان اي تغير كان لهذه الاشياء نافعة في معرفة غرضنا ومع ذلك
فانها من الاحوال التي يلزم الطبيعيات من حيث هي ذوات كم **الفصل الثالث** في حال الاجسام في
انقسامها وذكر ما اختلف فيه وما تعلق به المبطلون من الحجج فنقول قد اختلف الناس في امر هذه الاجسام المحسوسة
فمنهم من جعلها تاليفا من اجزاء لا تتجزى البتة وجعل كل جسم متضمنا لعدة منها متناهية ومنهم من جعل الجسم
مؤلفا من اجزاء لا نهاية لها ومنهم ~~من جعل الجسم من اجزاء لا نهاية لها~~ ومنهم من جعل كل جسم اما متناهي الاجزاء الموجودة
فيه بالفعل واما غير ذي اجزاء اصلا بالفعل واذا كان ذا اجزاء بالفعل كان كل واحد من اجزائه المنفردة جسما

ايضا الاجزء له بالفعل فالجسم عنده اما ان يكون جسما لا جزء له بالفعل واما ان يكون مؤلفا من اجسام اخر
فاو يعني بقوله لا جزء له انه ليس في الحال له جزء مفترض متميز بل هو واحد بالاتصال وليس يعني انه ليس من
شانه قبول الانقسام بل عنده انه يقبل القسمة دائما وكلما قسم في الخارج بالقسمة حسم له في نفسه ان ينقسم
لكنه ربما لم يكن قسمه بسبب عدم ما يقسم به او لانه تنقد به القاسم او لصلابته او استحالة انكساره وهو
نفسه يحتمل ان يعرض منه وسط وكل جسم فانه يقبل القسمة لا جزء له البتة بل الفاعل للجزء وجود القسمة و
القسمة اما بتفريق الاتصال واما بعرض بين جزء من جزء اما عرض غير مضاف كالبياض او عرض مضاف كالمحاذاة
والموازاة واما بالتوهم والفرض واما الذين يقولون ان الاجسام تنتهي الى اجزاء لا تتجزى فمنهم من يجعل تلك
الاجزاء اجساما في انفسها ومنهم من يجعلها خطوطا غير منقسمة ومنهم من يجعلها غير اجسام ولا خطوط و
اشباه لها فيما نفسها اقطار وابعاد ويفارق اصحاب المذهب الاول من هذين المذهبين وهم شيعة ديمقراطيس
وابو فيلوس وانفيقورس المذهب الحق بان هؤلاء يقولون ان المركب من هذه الاجسام هو بالتماس فقط و
لا يحدث منها متصل البتة وان الاجسام المحسوسة ليست بحقيقة الاتصال فان تلك الاجسام الاولى موجودة
بالفعل في الاجسام المحسوسة متميزة بعضها من بعض وانها لا تقبل القسمة المفرقة بل القسمة المتوهمة وهي مع ذلك
بعضها اصغر وبعضها اكبر واما اصحاب الحق فانهم يجوزون ان يكون جسم كبير من المحسوسات لا جزء له بالفعل
يجوزون ان يكون الاجزاء اذا حصلت بالفعل منفصلة تلتقي مرة اخرى فيحصل منها شيء واحد فيبطل خاص
كل واحد منها فلا يكون باقيا بعينه ونعود الى ما كنا فيه فنقول لكن اصحاب ديمقراطيس يفارقون الآخرين
من اصحاب الجزء بان الآخرين يجعلون جزءهم غير جسم ولكل واحد من هؤلاء حجج يخصه اما القائلون بجزء لا يتجزأ
ولا هو جسم فمن حججهم ان كل جسم فانه قابل للتفريق واذا تفرق فاجزاؤه قابلة للتأليف كما كانت فاذا كان كذا
فكل جسم ففيه قبل التفريق تأليف ولولا ان فيه تأليفا لكان لا يختلف الاجسام في صعوبة التفكيك وسهولته
قالوا وليس ذلك لان تجنيسها مختلف فيعنون بالجنس الطبيعة النوعية قالوا ولا لاختلاف الفاعل ولا لعدم
شيء ولا لاقسام يذكرونها للتأليف فاذا كان فيه تأليف فههنا ذا يلا لم يكن فيه الاولو اذا زال بكليته بقي
ما لا تأليف فيه وما لا تأليف فيه فليس بجسم لان كل جسم ينقسم وما لا تأليف فيه لا ينقسم وهذا الاحتجاج
مشكل لديمقراطيس الا انه حرف منه لشيء يسير يفهم ذلك اذا اوردنا حجته وقالوا ايضا انه لو لم يكن اجزاء الجسم
متناهية لكانت غير متناهية فكان للجسم اقسام ولكل قسم اقسام وانصاف من غير نهاية فكان المتحرك اذا اراد
ان يقطع مسافة احتاج ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها واحتاج في قطع كل نصف منها الى ان يقطع انصافا
بلا نهاية فكان يجب ان لا يقطع المسافة ابدا وكان يجب ان لا يلحق اخيلوس السريع العدو السلحفاة البطيئة
وكانت الذرة لا يفرغ من قطع بعد يسير عليها والمثل الاول للقدماء والثاني للمحدثين لكن الحركة موجودة
فاقسام الجسم متناهية وقالوا انه لو جاز ان ينقسم الجسم الى غير نهاية لوجب من ذلك ان يكون الخردلة تنقسم اقساما
الى ان تغشي اديم الارض كله قالوا ولو كان الجسم ينقسم الى غير نهاية لكان الخردلة في اقسامها مساوية لاقسام
الجبل العظيم وهذا محال ايضا وقالوا ان النقطة لا يخلو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه او لا يكون فان كانت
قائمة بنفسها فهذه حصل الجزء الذي لا يتجزى ويكون الذي يلقاها ايضا نقطة اخرى فيؤول الى النقطة فاعلم

لجسم او لخط فاعل كذلك الجسم فان كانت عرضا فهي تحل محلا وكل حال في محل فهو يحل فيما يساويه فيكون
مثله فيكون النقطة تحل جوهرا لا يتجزى وقالوا ايضا ان جاز ان ينقسم الجسم الى اجزاء غير متناهية جاز ان
يتركب من اجزاء غير متناهية وان يتركب مع غيره تركيبا بلا نهاية ولهم ان يقولوا ايضا انا فرضنا خطا منطبقا
على خط حتى يكون النقطة محاذية للنقطة او ملاقية او مداخلة له او اي اسم شئتم ان تدلوا به على المعنى
المفهوم ثم يحرك الخط فقد صادف النقطة المماسة غير المماسة وزوال المماسة دفعة فيكون في آن واحد صار
غير مماسة وهي في ذلك الآن ملاقية لنقطة تالية للنقطة الاولى فيكون النقطة متتالية في الخط والخط
مؤلفا عنها اذا الكلام على زوال مماسة النقطة الثانية كما هو في زوال مماسة النقطة الاولى وكذلك هلم
جرا ومن حججهم وجود زاوية غير منقسمة وهي التي جعلها اقليدس اصغر الحادات وقالوا ايضا ما يقولون
في حركة الكرة على سطح املس اليس يكون مماسة واقعة بنقطة بعد نقطة فيؤلف الخط الذي يمسحه الكرة من نقط
واما الذين جعلوا هذا الجزء المنتهي اليه جسما فهم شيعة ديمقراطيس فقالوا ان الجسم لا يخلو اما ان ينقسم كله
حتى لا يكون منه ما لا ينقسم او لا ينقسم كله فان كان في طباعه ان ينقسم فغير ممتنع ان يقع وغير الممتنع اذا فرض موجودا
لم يعرض منه محال بل ربما عرض منه كذب غير محال والكذب الغير المحال فلنفرض ان كل قسمة ممكنة في الجسم فقد خرجت بالفعل
فلا يخلو اما ان يحصل لا شيء او يحصل نقط او يحصل اجساما لا تنقسم لكن من المحال ان ينتهي الى لا شيء او الى
النقط فانه ان كان انفصاله الى لا شيء فتأليفه من لا شيء وهذا محال وان كان انفصاله الى النقطة فتأليفه من النقط
وهذا ايضا محال فقد اجمع العلماء على ان النقطة كم اجتمعت لا يزيد على حجم نقطة واحدة وانها انما تلاقي بالآن
ولا يحجب بعضها بعضا من الملاقاة ولا يتحرك الى التأليف فيصير شاغلة مكانا ولا يحدث منها متصل فبقي ان يكون
انفصاله الى اجسام ليس في طبيعتها ان ينفصل ولا ينقسم اللهم الا بالوهم والفرض واما الذين قالوا بوجود اجزاء
غير متناهية للجسم فقد ادعوهم الى ذلك امتناع تركب الاجسام من الاجزاء الغير المتجزية ومن الاجسام الغير المتجزية
قالوا فان الاجسام ايضا في انفسها ذوات اقسام وان لم ينفصل بالفعل فهي اذا جزئت بالتعيين والتغيير والفرض كان
كل جزء منها بعضا وجزءا من الجسم وان لم ينفصل البتة قالوا فيجب ان يكون اجزاء الجسم بلا نهاية وبسبب ذلك
ينقسم الجسم انقساما لا يتناهى اذ الانقسام الفرضي او التفريقي انما يرد على اجزاء موجودة في الجسم متحاوزة فيكون
اجزاء الجسم بحسب احتمال الانقسام فان احتمل انقساما غير متناه كان ذا اجزاء غير متناهية وقد اضطر اصحاب الجزء
على هؤلاء والجاؤهم الى مسألة البغل والذرة والسلحفاة والاخلوس وبالجملة الى ان يكون الحركة تاتي على انصاف
لا تتناهى فلا يبلغ الغاية البتة التجاؤا الى ما التجاء اليه انيقورس فقالوا بالطفرة وهو ان الجسم قد يقطع مسافة
حتى يحصل في حد منها مفضو عن حد منزوك ولم يلاق ولم يحاذ ما في الوسط واورد اول من يشبه بانيقورس
من الخارجين لذلك مثالا من دوران الدائرة القريبة من طرف الرحى والدوائر الاخرى القريبة من المركز وكرروا
انه لو كان الجزء الذي عند الطرف يتحرك مع حركة الجزء الذي عند الوسط بالسواء لقطعا معا مسافة واحدة
ثم ان لسكن الذي في الوسط لانه متصل ملتزم بعضه لبعض فتبين ان الذي في الوسط متحرك ويقطع طرفاته مع
ان الذي عند الطرف يتحرك ويطفر اكثر حتى يحصل في بعد اكثر من البعد الذي في الوسط ولما استشنع الاولون
من الخارجين المذكورين للطفرة مثالا ولم يتم هذا الكلام ولم يجوزوا ان يكون حركة متصلة اسرع من حركة

بلا توسط سكون اضطروا الى ان جعلوا الذى يلى الوسط يسكن سكونات اكثر سكونات الذى على الطرف واضطروا الى ان تمكين المتوسط من السكون والى ان حكموا بان الرحى يتفكك عند الحركة اجزاؤها بعضها من بعض تفككاً لا يلزم احدهما ان يتحرك مع الآخر بل يسكن احدهما ويتحرك الآخر فلم يزل احدهما فى شناعة الطفرة والآخر فى شناعة التفكك

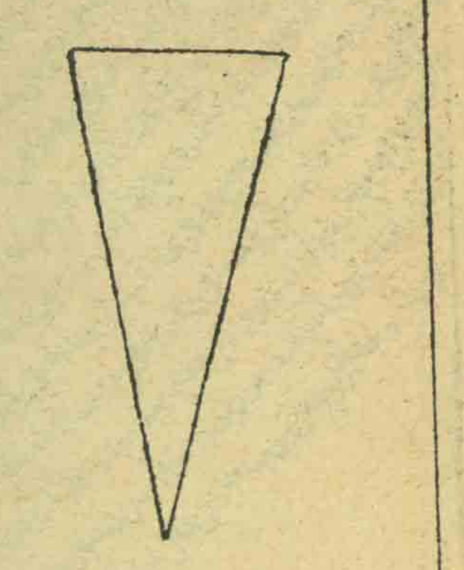
الفصل الرابع فى اثبات الرأى الحق منها وابطال الباطل

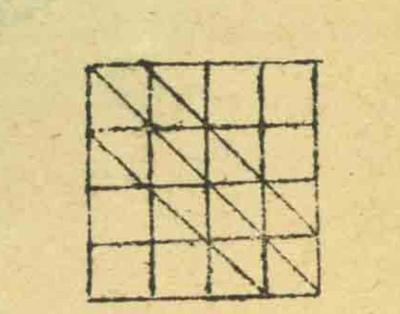
اذ قد دللنا على اختلاف المذاهب فى مسئلتنا هذه فلنبدأ بالدلالة على صحة المذهب الحق ثم لنحل على الشكوك التى اوردها مخالفوه فنحلها حلاً فنقول اما المذهب القائل ان الجسم فيه اجزاء بالفعل غير متناهية فيظهر بطلانه من جهة استحالة قطع اشياء بلا نهاية فى زمان متناه ولان اثبات الطفرة بين البطلان فى نفسه وبان كل كثير من احاد واذا لم يكن واحد موجوداً بالفعل لم يكن كثير واذا لم يكن جزء واحد لم يكن اجزاء بلا نهاية له والجزء الواحد لا ينقسم من حيث هو واحد فاذا اضيف اليه احاد امثاله لم يخل اما ان يكون الاضافة على سبيل المماسة او على سبيل المداخلة او على سبيل الاتصال فان كان على سبيل الاتصال حدث المتصل من مقادير منها محدودة فبطل الرأى وان كان على سبيل المداخلة لم يحدث منها قدر وان بلغت اضعافاً لا نهاية لها فى الوجود وان كان على سبيل الملاقات فكل واحد من الجزئين يقتضى وضعاً مخصوصاً ويجب ان يكون له فى نفسه قدر حجم على ما نوضح من بعد فيكون حجماً والجسم اذا اقترن باجسام امثاله متناهية العدد كان من تركيب ذلك جسم لا محالة وله نسبة الى الجسم الغير المتناهى الاجزاء لنسبة محدودة فى عظمه فاذا زيد فى الاجزاء على تلك النسبة بلغ المؤلف من الاجزاء المتناهية مبلغه فكان حجماً مساوياً له من اجزاء متناهية العدد فكذلك الجسم الاول هو من اجزاء متناهية بالعدد واما المذهب القائلين بان القسمة تنتهى الى اجسام لا ينقسم بالتفريق للاتصال فانا نؤخر الكلام فى النظر فى امر هذه الاجسام فانهم ليسوا يمنعون كون الاجزاء التى تنتهى القسمة اليها ذات احتمال لان يفرض لها ابعاض انما يمنعون وقوع ذلك بالفعل فعسانا نجوز ذلك او لا نجوزه فيتعلق بنوع آخر من النظر انما الموضع الآخر به النظر فى الاسطقسات واما مذهب المؤلفين للاجسام من غير الاجسام فيجب ان نوضح بطلانه فنقول ان هذه الاجزاء اذا اجتمعت فكان منها جسم فاما ان يجتمع على سبيل التتالى فقط او على سبيل تماس او على سبيل تداخل او على سبيل اتصال اذ الاشياء المجتمعة اما ان يكون بينها بعد او لا يكون فان لم يكن بينها بعد فاما ان يكون تلاقيها بالاسر او لا بالاسر فان كان بالاسر كانت مداخلة على ما اوضحناه وان كان لا بالاسر فاما ان يختص كل شئ منه بلقى الآخر او يكون ذلك الشئ مشتركاً فان لم يختص فهو مماسة وان كان مشتركاً فهو اتصال وكذلك هذه الاجزاء اذا اجتمعت لم يخل اجتماعها من احد هذه الوجوه فان اجتمعت على التتالى فقط لم يحدث منها الاجسام المتصلة فى الحس وكلامنا فيها وان اجتمعت على اتصال وتماس فكل واحد منها ينقسم الى مشغول وفارغ وممسوس وخال على نحو ما شرحنا فى الفصول السابقة ويجب ان لم يتداخل ان يكون اذا لقى واحد منها واحداً فجاء ثالث ملاق لاحدهما ان يكون محجوباً عن ملاقاة الآخر بتوسط هذا الملاقى فيكون كل قد نال بالملاقات من ذاته ما لم ينله الآخر وهذا بين بنفسه فيكون المتوسط منقسماً وان كانت الملاقات بالاسر كانت مداخلة فلا يزداد باجتماعها قدر فيكون كلما اجتمعت كالواحد الذى لا طول له ولا عرض ولا عمق فان كانت هذه الاجزاء التى لا تتجزى لا يجتمع اجتماعاً ثانياً لقدر منها جسم فالجسم

اذاً غير منتقص البتة اذ ليس تنتهى قسمة الاجسام الى اجزاء لا يمكن ان ينقسم نوعاً من القسمة وكذلك سائر المقادير اعنى السطوح والخطوط ولو عاقل يرخص فى ان نقول ان صفحة من اجزاء لا تتجزى اضاءت لها الشمس وعرض لها حاجز من جهة فيجب ان يكون الجهة الاخرى بتلك الحال او نقول ان الصفحة ليس لها فى نفسها وجهان بل الضوء على كل ما هو وجه الصفحة والوجه الذى لا يلى الشمس هو ذلك الوجه بعينه اذ ابصر هذا الوجه فقد ابصر ذلك اذ هذا وذلك واحد او ليس ههنا هذا وذاك فيكون الواقف من جهة الصفحة يرى الصحيفة مضيئة من الجهة الاخرى وقد يجب من وجود الاجزاء الذى لا يتجزى ان لا يكون دائرة ولا مثلث قائم الزاوية ولا كثير من الاشكال اذ الدائرة يوجب ان يكون الطوق الخارج اكبر من طوق داخل بمماسة المماس مساو للمماس والمساوى لا يكون اكبر والمثلث القائم الزاوية اذا كان ضلعاه كل واحد عشرة عشرة كان وترالقائمة جذر ما بين وهو انما محال لا يوجد اما صحاح وكسور والاجزاء وهى لا تتكسر لكنهم يقولون ان البصر قد يخطئ فى امر الدائرة والمثلث وانما هى اشكال مضرسة ومع ذلك فانهم لا بد فعلوا وجود المربع القائمة الزوايا مثلاً على هذه الصفة لتركب من اربعة اجزاء لا تتجزى خطوط على الاستقامة ولتركب مثله خطوط ثلثة غيره وليؤخذ منها خط مثل خط اب ولنطبق عليه خط ج د حتى لا يكون بينهما سعة شئ وكذلك ه ز بعد ج د و ح ط بعد ه ز حتى يحدث سطح ا ط على مذهبهم فمعلوم انه ليس بين هذه الاجزاء فى السطح جزء آخر البتة فالاجزاء الاربعة التى هى الاول من خط اب والثانى من خط ج د والثالث من خط ه ز والرابع من خط ح ط وهو القطر لا يخ اما ان يكون هذه الاجزاء تماس بعضها بعضا على سمت بين جزء ا و جزء ط فيكون خطاً مستقيماً مؤلفاً منها وهو القطر ويكون مساوياً للضلعين المتساويين وهذا بعيد عن الجواز فعلم بالمشاهدة ان القطر فى مثل هذا اطول من الضلع واما ان يكون هذه الاجزاء متباينة فحينئذ اما ان يكون بينها فرج او لا يكون فان كان بينها فرج فلم يطبق الخطوط تطبيقاً لا فرج فيه فقد بطل ذلك هف وان لم يكن بينها فرج فيكون فيما بينهما شئ لا محالة اما جزء او فوقها او بعض جزء فان كان بعض جزء فقد قسم الجزء وان كان جزء فيما مر او جزء آن لزم ان يكون طول القطر اما ان لا ينقص عن الضلعين معاً او ينقص عن ضعف الضلعين بجزء واحد غير محسوس ونقصان القطر عن ضعف الضلعين دائماً فانه امر محسوس وقد يكبر وانما بقى ان هذا الخط لا يكون مستقيماً بل مضرساً على صورة هكذا ه ه ه ه ه اعنى ان يكون جزء وجزء آخر منحرف عنه الى جهة ثم جزء آخر فى سمت الاول ثم جزء منحرف عنه الى جهة ثم جزء آخر فى سمت الاول ثم جزء منحرف عنه كان كل منحرف موضوع فى الفصل المشترك بين المرتبين فى سمت واحد فانه يظهر فساده وبطلانه عن قريب وذلك لانه اما ان يكون المرتبان فى سمت واحد منها متماسين او غير متماسين فان كانا متماسين وكل اجزاء مرتبة فى سمت واحد متلاقية بحيث يحصل منها خط فيكون من جهة المرتبين خطان مستقيمان موضوع احدهما بجنب الآخر ولا تضريس وان كانا غير متماسين فلا محالة انه يكون بينهما جزء فلا يكون مضرساً بل يتصل على الاستقامة انما يكون مضرساً لو كان بعض الجزء واقعاً فيما بينهما وبعضه خارجاً والجزء لا يتبعض بل اما ان يكون كله بينهما او لا شئ منه بينهما واذا كان كله بينهما فليس هناك زوال ولا تضريس البتة بل يكون هناك وضع على الاستقامة كما هو مقبول عندهم ان من شان الاجزاء ان ينتظم منها خط مستقيم فاذ جعلوا فيما بين المرتبين على سمت واحد جزئين لا فى نظام السمت بل عرضاً حتى يتضرس فقد جعلوا فيما بين المرتبين على سمت واحد جزئين لا فى نظام السمت بل عرضهما حتى يتضرس فقد جعلوا

من كل جزء شيئا فيما بين الجزئين وشيئا زائدا حتى يكون تضريس فجعلوا لكل جزء منقسما وما يقولون في خط مستقيم
يعمل ثم يركب جزءه الاول على نقطة او يطبق على السطح حتى يلقى الخط على نقطة ط ومعلوم ان هذا ممكن فنبين
اذا انه يمكن ان ينتظم بين الجزئين خط مستقيم فيلزم من ذلك وجود جهة للجزء غير الجهات التي لهم واذا صح انه
يمكن ان يفرض بين الجزئين خط مستقيم على اى وضع كان الجزءان فيمكننا ان نضع على جزئي ا و ط جزئين و
يكون بينهما شيء وينتظم بينهما خط ونطبقه على خط القطر فكيف يكون حال النقطة التي تلي النقطة الاولى
الموضوعة على نقطة ا أتقع على النقطة الثانية عن النقطة التي هي نقطة الثابتة من خط ح او تقع في الفصل
المشترك حتى يماس كلاهما محاذيا الفصل المشترك بينهما لا ينطبقان عليه ويكون تلك الفرجة اصغر من ان تسعه
فيكون شيء اصغر من حجم ما لا يتجزى او يكون تسعه فيكون ملاقيا من الخلو وان وقع على نفسه فقد انطبق
الخط المستقيم على القطر وما طابق المستقيم فهو مستقيم مساله ومن العجب ما يضطرون اليه في هذا الموضع من مكان
وقوع جزء على فصل مشترك بين جزئين وهو بعينه يمكنه ان يتحرك قليلا حتى يلقى احدهما وحده فان كان الذي
يلقاه وهو يماس الاول والثاني هو الذي كان يلقاه بعينه وهو مماس الثاني وحده فيكون عند المتجزي مماسا
لا اضنا هف فان كان يلقى منه غير الذي لقي اولا فيكون قد انقسم بمواضع اللقاء ويلزمهم ما يهربون منه
من امر زيادات الجهات على الست الذي يظنون انها واجبة ان يكون ستا وليس ذلك بواجب البتة انما
ذلك امر تعورف في تسمية جهات الحيوان فظن ان ذلك المتعارف بحسب التسمية حكم واجب في كل شيء بل الحق
ان بين كل جهتين متجاورتين جهة اخرى وكذلك الى غير النهاية بالقوة وهذا ايضا مثل ما يظن بعضهم ان للجسم
طولا معينا وعرضا معينا وعمقا معينا فان كان ذلك بالفعل فيكون لكل واحد منها طرفان فيكون الجهات
ستا ليس غيرها ونحن سنقول لهذا في هذا عن قريب بل يجب ان يعلم ان القول بكون الجهات ستا امر مشهور متعارف
ليس بحق ولا نعرفها ولكنهم ينافضون ما قلناه بمربعات يكون على هيئة هذه الاربع يؤلف منها مربع كبير فيكون
المربعات التي على القطر لا مثلا فيه باطرافها التي هي الخطوط ولا بينها شيء وقد ضلوا في ذلك ضلالا بعيدا وذلك
لانها متلاقية بالنقطة وطرف الطرف طرف يصلح به اللقاء وغير متلاقية بالخطوط وبين تلك الخطوط انضاف مربعات
اخرى يملوها اذ المربعات ينقسم فيسد الفرج ولا كذلك الاجزاء ومما يعلم يقينا لا تشك فيه ولا الخلاف ان بين
كل شيئين في وضع سمت حتى انا اذا اتخذنا خطا مستقيما بينهما فانه بازاء ذلك السمت او يقع في ذلك السمت
فاذا كان جسم كالشمس يتحرك حركات كثيرة ووجد جسم بازائه كالارض ايضا ونصب هنالك شيء نصبا قائما في
ذلك صحيح جواز الوجود في العقول ثم كان الشمس مضيئة للارض وكان المنصوب يستر على قدر سمت الشمس فاذا
زالت الشمس جزءا فلا يخلو اما ان يزول السمت الذي بين الشمس وبين طرف المنصوب عن طرف الظل او يبقى فان بقي
بقي لا محالة سمتا والسمت على حكم خط مستقيم فيكون ذلك الاخير المخرج على الاستقامة من الشمس الى طرف المنصب
الى الارض متصلا خطا مستقيما كالخط الذي عليه على المذهب من خطين او يكون خطان مستقيمان يحيطان بجسم ما عند
نقطة ويتحدان بعد ذلك خطا مستقيما حتى يكون ذلك الخط مع كل واحد منهما فيكون الجزء المشترك وهو
الذي بين طرف المنصب ونقطة على الارض هو مع كل واحد من السمتين المتصلين بين الشمس وبين طرف المقياس
خط واحد مستقيم وهذا معلوم الاستحالة ومع ذلك فقد جعلوا جزءا واحدا هو طرف المقياس يوازيها الشمس

الاجزاء





من جهتين احدهما خارجة عن السمت الذي لهم فان لم يثبت السمت بل زال فاما ان يزول جزءا او اكثر من جزء او
اقل من جزء فان زال جزءا او اكثر فيكون حركة الشمس في السماء مساوية لحركة طرف السمت ومسافتاهما مثلا وان
او يكون طرف السمت يقطع اكثر وجميع هذا ظاهر الاحالة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء وكذلك اذا او
خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة احد ضلعيها اقصر فحركنا طرف ذلك الخط ليكن جعل احد طرفيه على
حائط والاخر على الارض وارتفاع الحائط اقصر من البعد بين الارض والزاوية فاذا جررنا هذا الخط من الطرف
الذي على الارض جزءا فكان ينجر الطرف الاخر جزءا وجب من ذلك ان يكون ما يقطع من الجانبين سواء وليس كذلك
بل يكون القطع من الجانب الاقصر اقل فليس ذلك مما يتبع التفكك وتفرق الاتصال البتة ولا لا اختلف
المعمول من الحديد لا الماس والمعمول من الخشب بل يستوي التقدير في الجميع لو استانفنا وضع خط مستقيم
على الطرف الذي نزل اليه المجرور كان لا يقع الا حيث وقع عليه المجرور وكذلك الاجزاء التي في طرف
الطاحونة ويلزمهم ما حكيناه عن قوم احوجوا هؤلاء الى القول بالتفكيك والتفكك اما ان يكون تفككه
بان تزايلا اجزاؤه بفرج يقع لها فيجب ان يزداد مساحة الرحى عند الحركة او جاز ان تزايل الاجزاء على نحو ما
الامكنة حتى تبقى الجملة على حجمها فيكون العلامات تزول ولا يبقى الاجزاء التي في الرحى على الاوضاع التي
كانت لبعضها عند بعض هذا جواب من يقول بالتفكيك وتخلل السكونات الحركات وماذا يقول في فرس
شديد العدو هل تشك في ان حركاته اكثر من سكناته ولو كانت السكونات اكثر لكان البطء اظهر والفتور
اوضح فان انكروا هذا في الفرس لم يمكنهم ان ينكروه في السهم المرمي ومع ذلك فان نسبة حركة عدو الفرس
او ارتماء السهم الى سير الشمس نسبة يقتضيها زيادة حركات العدو والارتماء على السكونات وذلك لانه
لو كانت الحركات في الركض والارتماء مساوية للسكنات وكانت الشمس ليست لها الا الحركات فقط لكان ركض
الفرس او ارتماء السهم نصف سير الشمس وليس الامر كذلك بل لا قياس لهذا الى ذلك اما ركض الفرس فمعلوم
بالمشاهدة واما ارتماء السهم فقد جرب في قوم يقفون على ابعاد من مرامي السهام كل واحد يرسل سهمه
مع سقوط سهم صاحبه بالقرب منه فيعرف التفاوت في ذلك ولو استقصي هذه النسبة لوجدها اقل من
نسبة جزء من الوف اجزاء منه فيجب من ذلك ان يكون الفرس او السهم يسكن الوف سكنات ويتحرك واحدة وكان
فكان يجب ان لا يرى حركته ولا يظهر لغلبة السكون عليهما وان ظهر منهما شيء كان قليلا يسيرا والوجود بخلاف
هذا فان الحركة هي الظاهرة والسكون لا ظهور له البتة ومما يوضح هذا ما نعلمه من ان الثقيل كلما ازداد
ثقلا كانت حركته الى اسفل اسرع فاذا كان ثقيل ما يتحرك الى اسفل يخالطه وقفات فاذا زدنا مقدار الجسم دائما
نطلب زيادة الثقل بلغنا بذلك وقتا ما الى حركة لا يخالطها سكون فاذا ضممنا اليها ضعف ذلك الجسم لزم
ان يتحرك اسرع من غير تخلل سكون يكون سببا للابطاء وكذلك لو فرضنا جزءا واحدا يتحرك الحركة التي
لا وقوف لها ثم انضاف به ثقل ومن العجائب انه اذا تحرك المتحرك في هواء او كرا او في خلا مفروض فرضا لا مقاوم
فيه ويكون مبدا حركته ميلا فيه واعتمادا الى جهة ان يبقى ذلك الاعتماد وذلك الميل في تلك المسافة
ولا يبقى الحركة بل يحدث سكون يقع به البطوء كانه يعرض كسل متعب فيميل بالاعياء الى السكون ثم ما
يثوب اليه النشاط وكيف يحدث سبب بطل في هواء او كرا او خلاء وكيف يمكن ان يقال ان الميل الاعتماد

يبطل لان فيه وينجذ دان ومن الشناعات التي يلزم الجزء وانا نعلم يقينا لا يشك فيه انه اذا تحرك متحرك من
اليمين الى اليسار ومتحرك اخر من اليسار الى اليمين على خطين متوازيين مستقيمين انهما لا بد ان يتقاربا ان
حتى يلتقيا متحاذيين ثم يتفارقان فاذا فرضنا اربعة اجزاء لا يتجزى واربعة اخرى وركبنا من كل اربعة خطا
وكان احد الخطين موضوعا بجنب الاخر كما فعلنا بالمربع الذي انشأناه من اجزاء لا يتجزى وفرضنا على طرف احدهما
الطرف الذي على اليمين جزءا او على طرف الاخر وهو الطرف الذي يلي على اليسار جزءا وحركنا الجزئين حتى
مشى الجزء الذي على احد الخطين وعلى طرفه الايمن نافذا الى طرفه الاخر والجزء الذي على طرف الخط الاخر وعلى
طرفه الايسر نافذا الى طرفه الاخر وتوهمنا ان حركتيهما متساويتان فيتحاذيان ويتفارقان فلا يخلو اما ان يكون تحاذيهما
على المنتصف او بعد المنتصف فان كان التحاذي انما يقع على المنتصف اذا كان هذا على الثاني من الطرف الذي تحرك
عنه وذلك على الثاني من الطرف الذي تحرك عنه بعد لم يتحاذيا لان تحاذي الثاني من كل واحد منهما هو الثالث
من الاخر وهما موضع عليه فان تحاذيا بان يكون كل واحد منهما على الثالث فهما في حال التحاذي متفارقان وان
تحاذيا واحدهما على الثاني من خط والاخر على الثالث من خط فليست حركتاهما على السواء ومما يلزمهم لزوما
يظهر لكل ذي عقل ما نعلمه انه اذا تقابل شيئان لكل واحد منهما ان يتحرك الى الاخر حتى يلقاه ولا مانع له البتة
عن لقاء الثاني خارجا فلهما ان يتحركا معا حتى يلتقيا فاذا التقيا امكن ان لا يتمانعا ومثل ذلك لا تمانع بينهما
وهذا شيء بين مفسر فاذا توهمنا ثلثة اجزاء على صف وعلى الطرفين جزءان لكل واحد منهما ان يتحرك حتى يلقى
الاخر ولا مانع فان لهما جميعا ان يتحركا الى ان يلتقيا بعد ما ليسا بملتقيين فلا يخلو التقاؤهما اما ان يكون وكل
واحد منهما مستقر على كمال الوسط وقد انتقل اليه بكماله فيكونان متداخلين وكل واحد قطع شيئا الى ان لقيا
فان كان كذلك فقد انقسم الجزء الوسط والجزءان الطرفان والجزءان المتحركان والعجب من قولهم على هذا ان هذا
يستحيل فيه ان يتحركا معا لاستحالة الانقسام كان لاحدهما اذا تحرك فالاخر ساكن فقد عدم حركته واذا كان الاخر
يريد ان يتحرك ليشعر بذلك فيقف او يقف بسبب وارد من الاخر اليه عليه يعسره او يقفه ملاقاة الاخر له وليس
الاخر الى الملاقاة اولى من سبق هذا وليس يخفى على العاقل انه اذا اريد تحريكهما معا لم يمكن قصد احدهما
ليتحرك في نفسه حابسا يصلح عن ان يتحرك لا اراد ملقاه من المحال ان يقال ان هذا الحبس بسبب ان الاخر يهم
ان يتحرك وكيف يكون ذلك سببا معاوقا القوة الدافع من الحبس حتى يقفا ولا يطيعا وليسا بمتماسين ولا ملتصقين
بما يحبسهما ولا في احدهما تاثير حابس من الاجزاء ولا من خارج حابس وبالجملة يجب ان يحدث عند احتباسهما بعد
حال عن التباين حتى يتمانعا وتلك الحال ليست غير التضاد فهو من منع بان يقول ان امتناع القسمة يحبسهما
ويجعلهما غير مطاوعين للتحريك والدفع ولو كان لاحدهما دافع ولم يكن للاخر دافع لا يندفع واجاب بسبب لكنه
اذا اتفق حضور مجيء دافع للاخر صار لا هذا يجيب ولا ذاك فليقنع وام العاقل فانه يجعل ظهور استحالة هذا الا
سببا لبطلان منع الانقسام لا منع الانقسام سببا لهذا الاحتباس وانت اذا بسطنا او جربنا القول فيه وتاملته
ايقنت ببطلان هذا المذهب واذا بطل هذا المذهب فمضاده معا وجب ان يكون الحق مقابله بالنقيض وهو انه

مقابلهما نقيض

ليس للجسم الواحد جزء بالفعل وانه ينقسم الى غير النهاية بالقوة

الفصل الخامس في حل شكوك المبطلين

المخطئين في الجزء فلنشرع الان في حل شكوكهم وفي تتميم ما يليق بهذا الكلام من مناسبات المتحركات والحركات

والأزمنة في هذا الانقسام الغير المتناهي بالقوة وما يتبع ذلك اما قولهم ان كل قابل للتفريق يفنيه فالتأليف فهذا
هو الذي لما ظنوه حقا بنوا عليه وليس هذا بمسلم فان عنوا بالتأليف ان يكون فيه جزءان متميزان بالفعل وبينهما
مماسة وان التفريق يتبعه احدهما عن الاخر وابطال المماسة فهذا غير مسلم ولو سلم لكان لا يحتاج الى ان يلتجئوا
الى التفريق حتى يتم حجتهم بل كانت صحيحة مع اثبات التأليف تأليفا اذ كان يجب ان يكون اجزاء حاصلة لا تأليف فيها
لاستحالة وجود ما لا يتناهى من الاجزاء بالفعل ووجوب الواحد بالفعل حيث يكون كثيرا فان عنوا بالتأليف الا
لان يحدث كثرة فيما هو واحد لا كثرة فيه فهو مسلم وهذا لا يجوز انه عن الجسم ويبطل الجسم اذ لا سبيل الى ابطال
وحدة الواحد بالفعل الا بإعدامه متصلا وتكثيره فهذا لم يعد بل كثر بقي واحد ان حالهما حاله وجملة الوحدة لا
يرتفع عنه البتة الا بابطاله وقد حسب بعضهم ان وجود الاجسام مختلفة في سرعة قبول التفريق وعسره قوله يوجب
اثبات التأليف في حد ذلك ليس لاختلاف جنس الاجسام اي نوعيتها ولا لاختلاف الفواعل ولا احدث شيء
ولا لعدم شيء كان عندهم للنشء الا منشأ الا هذه وعندهم ان الاجسام لا يختلف نوعيتها فلنسلم ذلك كله
فلم يجب ان يكون للتأليف لا غير بل لم لا يكون هذان المعنيان وهما عسر القبول وسرعة القبول عرضين يعرضان
للاجسام يختلف بهما بعد الاتفاق المذكور كالسواد والبياض وغير ذلك من الاعراض فيرى ان الاجسام اذا
اختلف بالسواد والبياض لم يحتج ذلك الى ان يكون اختلافهما بعرض غير السواد والبياض هو التأليف
للجنس والفاعل والحدث وعدم الشيء واما الحجة المبنية على الانصاف فانما يكون من ذلك شيء لو قلنا ان للجسم
ما لم يجب نصفا او ثلثا او ربعا او غير ذلك فكان يكون له اجزاء بلا نهاية ونحن لا نوجب للجسم جزءا البتة الان
لا يمكن ان يكون جسم قد جزى بانصاف لا نهاية لها فلا يلزم ما قالوا واكثر ما يقولون فهنهنا مؤدى ذلك الى ام
نشر ولم نعين الى جزء جزء لا يكون ذلك مفردا وهذا مفردا ولا يدرون ان ذلك انما صار ذلك وهذا بالاشارة
واذا لم تكن لم يكن المجموع ذلك ولا هذا واذا لم يكن لا ذلك ولا هذا كيف يكون ذلك مفردا وهذا مفردا على ان
المسافة المقطوعة يقطع بزمان مثلها متناهي الطول فينقسم بلا نهاية في الانصاف توهما وفرضا ولا قسم له وجودا
وفعلا واما الخردلة والجبل فانه لا اقسام لاحدهما ما لا تقسيم واذا قسما معا حصلت عدة اقسام متساوية في
وكل واحد من الاقسام التي للخردلة اصغر وليذهب ذلك الى غير النهاية وانما كان يكون الشناعة لو كان الذهاب
الى غير النهاية فيهما بمقادير متساوية ومثال ذلك ان تضعيف الجبل في التوهم وفي قدرة الله الى غير النهاية و
الخردلة ايضا فلا يكون من ذلك اضعاف الجبل في المقدار متساوية لاضعاف الخردلة لاجل ان التضعيف متساويا
بل يكونان مختلفين في المقدار وان تشابها من وجه في العدد وها الذي يمنع ان يكون متساويين في العدد لجميع
متساويين في المقدار افرادا ولا جملة بل يجوز ان يكون في الاحتمال اشياء الى غير النهاية اكثر من اشياء كتضعيف
العشرات مع تضعيف المائين وقد تغشيته ادبم الارض من انقسام الخردلة فلنسلم لهم وجود الجزء ومع ذلك فلنسلم
ان الخردلة تنقسم اجزاؤها التي لا يتجزى في صغرها بحيث يكون عدد الموجود منها في الخردلة يغشي الارض كلها لو
بسطت عليها الحذو واحدا فما كان يدرينا ان هذا حق او باطل فعسى ان يكون في الخردلة من الاجزاء التي لا يتجزى
ما يبلغ كثرتها ان تغشى بها صفحة الارض ومن عرف مقدار الجزء الذي لا يتجزى حتى يعرف بذلك الجسم الذي هو
او الجسم مركب منها يشتمل على العدد المحتاج اليه في تغشية الارض بل لا يكون في ايديهم اذا سلم ان اجزاء الخردلة

يعني الارض شيء غير التعجب واما جوهر القول بان هذا ممتنع فامر غير موثوق به فالذي لا يكون بين الاستحالة
مع فرض تناهي الانقسام فكيف يبين باستحالته استحالة لا تناهي الانقسام على انا لسنا نقول ان الممكن من ذلك
قد يخرج الى الفعل بل نسلم انه يجوز ان ينتهي الى صغر يعجز عن تفرقه للبسيطة على الارض وغيرها ولا يعجز قسمته
بالفرض والتوهم وبوجوه اخرى لا تؤدي الى تفريقه وتقطيعه واما الحجة الماخوذة من الجوهر والعرض فلنعلم انه
لا يسلم لهم ان العرض من حقيقته ان يكون له ذات متساوية لذات المحل فاشية فيه مطابقة له بل العرض ليس اكثر من
يكون للشيء ليس بقوم ذاته ولا انه جزء منه على ما قلناه في مواضع اخرى فربما لم يكن بحيث يشار اليه انه فاش في
ذات الشيء الذي هو له عرض كالاضافات كلها وكالحركة وكالكون الذي يقولون فان ذلك ليس كالبياض المنفشي
في محله فان عني بالعرض ما يقولون من انه ذات مساو لذات ما هو فيه فاش فيه فليست النقطة بعرض ولا جوهر اذ ليس
يجب ان يكون كل موجود اما مطابقا لذات سار فيها واما موجودا لا في موضوع لانه ليس احدهما نقيض الاخر
ولا بين اللزوم للنقيض وان عني بالعرض معنى للشيء يصير به الشيء ذا صفة وليس جزءا في قوامه فالنقطة عرض لانها
نهاية ما موجودة لما هو لها نهاية وليس جزءا من وجوده وكونه عرضا بجوهره هو انه كنقطة لهذه الصفة لانها
نهاية له وليس غير هذا واما حديث تشبيه الانقسام بالتركيب بسواء كان تركيب الجسم في نفسه او تركيبه مع غيره فليس
بصحيح لان الانقسام يحدث الاجزاء والتركيب يحتاج الى اجزاء حادثة حاصلة ويستحيل ان يوجد اجزاء حاصلة
بلا نهاية حتى يركب عنها واما حديث المماسة ووقوفها فقد مضى في باب الزمان اذا تذكرته كان الجواب مقتصا
منه وبالجملة ان لا مماسة لا يحصل ضرورة في آن واما حديث الزاوية المذكورة فانها ليست غير منقسمة بل هي منقسمة
وهناك زوايا واصغر منها بالقوة بلا نهاية انما قام البرهان على انه لا يكون زاوية من خطين مستقيمين حادة
اصغر من تلك وليس اذا قيل انه ليس شيء بصفة كذا اصغر من كذا دل على انه ليس شيء البتة اصغر منه وكل
من حصل علما بابواب الهندسة علم ان تلك الزاوية تنقسم بالقسي قسمة الى لا نهاية له واما حديث ما اورد من السطح
والكرة فانه لا يدرى هل يمكن ان يوجد كرة على سطح بهذه الصفة في الوجود او هو في التوهم فقط على ما يكون
عليه التعاليم ولا يدري انه ان كان في الوجود فهل يصح فيه ذلك فيدحرج عليه او لا يصح فربما استحال ان تدحرج عليه و
هذا كله فليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح والخط في اي حال كان بالنقطة لا غير بل يكون في حال الثبات
والسكون كذلك فاذا تحركت ماست الخط في زمان الحركة ولم يكن البتة وقت بالفعل تماس فيه بالنقطة الا
في الوهم اذ ذلك لا يتوهم الا مع توهم الآن لا وجود له بالفعل وبالجملة فان هذه المسألة لا يتحقق مسلمة
لان المسلم هو ان الكرة لا يلقى السطح في آن واحد الا بنقطة وليس يلزم من هذا ان يكون الحركة تنتقل من نقطة
الى نقطة مجاورة لها ومن آن الى آن يجاوره فانه ان سلم هذا لم يحتج الى حكم الكرة والسطح بل صح ان هناك نقطة
متتالية ولا ومنها تأليف الخط وآنات متجاورة منها تأليف الزمان واذا كان المسلم هو ان الكرة تلاقي السطح
في آن وكان الخلاف في ان الحركات والازمنة غير مركبة من امور غير متجزئة ومن آنات كان الخلاف في المسافة فكان
انما يلزم تجاور النقطة لو صح تجاور الآنات كان استعمال ذلك في اثبات تتالي النقطة كالمصادرة على المطلوب
الاول فانه لا يتم هذا البيان الا ان يقال انه في هذه الحالة ملاق بنقطة وفي الحالة الثانية ملاق بنقطة و
الحالات متجاورة والنقط متجاورة فان لم يفد هذا لم يتم الاحتجاج وانت ستحقق هذا اذا علمت انه ليس في

اجزاء

اجزاء الحركة والسكون والمسافة ما هو اول جزء حركة او جزء سكون او جزء مسافة واما احتجاج ديمقراطيس
فقد ضل فيه في تسليم مقدمة واحدة لم يفسرها وهي ان الجسم ينقسم كله لان هذا يدل على معنيين احدهما انه
ينقسم بكليته معا والاخر انه لا ينقسم قسمة الا ادت الى اجزاء هي ايضا تقبل القسمة ولا تقف فاما الاول فليس ذلك
بمسلم ولا نقيضه الصادق هو ان الجسم ينتهي في القسمة الى ما لا ينقسم بل نقيضه اما ان لا ينقسم كله بالفعل معا و
اما ممتنع ان يكون ينقسم انقساما ما بعد انقسام بلا نهاية وايضا ليس اذا كان كل واحد من الانقسامات ممكنا
فالكل ممكن الوقوع كما انه كل تضعيف عددي جائز على العد وليس كل تضعيف عددي جائز ان يقع معا بل الحق
ان كل قسمة او عدد ينفذ وكل واحد من اصناف قسمة هي بلا نهاية بالقوة يجوز ان يقع في الجسم ولا يسلم ان الكل
يقع البتة لانه يحتاج اول شيء الى ان يكون الذين يوقعون القسمة لا نهاية لهم بالفعل وهذا مستحيل وبالجملة
فان هذا من جملة الخطأ الواقع بسبب لفظة الكل وكل واحد وسنبلغ في ابطال وجود هذه الاجسام الغير المتجزئة
اذا شرعنا في الكلام الذي هو اشد تخصيصا من هذا الكلام واما جزء متجزئ اجزاؤه بلا نهاية فانا سنتقدم ما يعين
على حلها

الفصل السادس

في مناسبات المسافات والحركات والازمنة في هذا الشأن وتبيين انه
ليس لشيء منها اول جزء فنقول لان انه اذا كانت المسافة تنقسم الى غير النهاية بالقوة فكذلك يجب ان تنقسم الحركة
التي يمضي القطع معها الى غير النهاية بالقوة و لو كانت حركة لا تتجزى التي يمضي القطع لكانت مسافتها اما
غير متجزئة وهذا محال واما متجزئة ولو كانت الحركة من مبدئها الى موضع القسمة اقل من الحركة من مبدئها الى المنتهى
ولا اقل من غير المتجزئ ومع ذلك لكانت تلك الحركة جزءا من الحركة التي استوفت بها المسافة واذا انقسمت الحركة
انقسم بازائها الزمان بل انما تنقسم الحركة بسبب انقسام المسافة والزمان ومن الموجود حركة سريعة وبطيئة ومنهما
يستبين ان كل واحد من هذه ينقسم فان المسافة التي يقطعها حركة سريعة في زمان ما يلزم ان يكون البطيئة يقطع
اقل منها فينقسم المسافة والحركة السريعة يقطع ذلك الاقل في زمان اقل فينقسم الزمان والحركة تتبع لانقسام
والزمان في الانقسام كما علمت لكن الحركة يعرض لها ضرب من الانقسام لا يطابقه فيه الزمان وذلك هو انقسام
ما بانقسام المتحرك ويشبه ان يكون هذا غير الحركة المكانية اولى فان اجزاء المتحرك بالحركة المكانية لا يخلو اما ان يكون
اجزاء حاصلة بالفعل او اجزاء بالقوة فان كانت اجزاؤه حاصلة بالفعل فلا يخلو اما ان يكون اجتماعها على سبيل تماس
او اتصال كيف كانت فان كل واحد منها لا يفارق مكانه لانها ان كانت متصلة فلا مكان لها بالفعل وان كانت
مماسة فلها مكان لكنها يفارق من مكانها سطحا هو جزء مكان الكل ولا يفارق مكان المحيط بها فلا يفارق مكانها
فلا يتحرك وان كانت الاجزاء بالقوة فبعد الحركة عنها اظهر فكيف ينسب اليها الجزء حركة ما بالفعل واما في سائر الحركات
فان كان لها اجزاء بالفعل صح ان يقال ان جزء المتغير يتغير الجزء وان كان لها اجزاء بالقوة فللحركة ايضا اجزاء بالقوة
لو فصلت لكان بازاء كل جزء من المتغير تغير يخصه هو جزء تغير الكل فان من هذا التغير الذي في هذا الجزء ومن ذلك
التغير الذي في ذلك الجزء انما يحصل مجموع تغير الكل اذ تلك الجملة المجتمعة جملة تغير وجملة التغير تغير وكل تغير فهو
لشيء ولا بشيء يحمل هذه التغيرات عليه الا الكل والاجزاء ليس جزء جزء فهو للكل ولما كان كل حركة فهو في زمان
ينقسم الى غير النهاية فيجب ان يكون للحركة شيء هو اول كما بحركة المتحرك وذلك لانه ان كان حركة هي اول حركة فانها
لا محالة في مسافة وتلك المسافة منقسمة بالقوة فاذا انقسمت كان احد جزئيها متقدما والاخر متأخرا لكان الحركة

في الجزء

في الجزء الأول هي اول حركة وقد جعل هذا اول حركة فهذا الأول في الحركة وفي التغير انما يفهم على احد وجوه
ثلثة احدها الأول بمعنى الطرف وهو الذي يوافق اول المسافة وطرفها واول الزمان المطابق لتلك الحركة
وطرفه فهذا اول واول بمعنى اخر وهو انه اذا عرض للحركة ان تنقسم بالفعل او بالفرض كان الجزء المتقدم اول اجزاء
الحركة التي بالفعل وقد يظن ان للحركة اولا على وجه اخر وهو انه فقد قال بعضهم ان هذه الاجسام وان كانت
تنقسم الى ما لا نهاية له في القوة فليست تنقسم حافظة لصورها وهيئاتها غير هيئة الكم فان الجسم يبلغ حدا لا
يصح لو انقسم بعد ان يكون ماء او هواء او نارا فاولا او متحركا او مسافة فاذا كان للمسافة من حيث هي مسافة
حد عندهم لا تتعداه في الصغر كان للحركة حد هو في الوجود اصغر الحركات فلا توجد حركة مفردة اصغر منه وان كان
قد يجوز ان يتوهم ما هو اصغر من ذلك وهو نصفها او جزء منها اذ كان ذلك متجزيا في نفسه بالقوة لكن ذلك التجزي
لا يخرج الى الفعل بتة خروجا على معنى الافراد والفصل وسنتكلم في هذا بعد فان كان كذلك فالمتحرك يكون له
في حركته اول حركة وذلك بالقوة وهو ما يساوي الحركة التي هي اصغر الحركات فاول حركة بمعنى الطرف ليس لحركة
فلا يكون للشيء بمعنى ذلك الأول اول ما يتحرك واما بالوجه الثاني فيكون له اول ما يتحرك لكن اوليته وضعيته
عرضية لا حقيقية واما الوجه الثالث فهو انه وان صح ان للحركة شيئا هو اصغر حركة يمكن ان يوجد فانما
يصح على انها حركة بنفسها مفرزة مبتدأ بالفعل ومنتهاها بالفعل لا ان يكون هي اول جملة حركة ذلك الأول بعضها
(بيان لكونها مفردة)
وقد استمر في الجملة بعد فان هذا التبعيض الذي كلامنا فيه هو بالفرض وتلك الوحدة الغير المنقسمة للحركة ليست
بحسب الفرض بل بحسب الوجود اللهم الا ان يقول قائل ان نعد تلك الحركة ممتنع في جملة كل حركة ان يفرض اولا
اذ كان لا حركة اصغر منها في الوجود الا بالفرض فيتفق الكلام الى ان نوضح عن امر هذا المذهب فاما الأول في الحركة
التي يكون تقسيمنا اياها موازيا لقسمة المسافة التي لا تقف عند حد في القسمة فلا فلانه لا يكون مقدار
ذو ابتداء وانتهاء وغير منقسم الى ما يصح ان يفرض اولا وكذلك ما يحاذي المقدار في ذلك فهو ايضا لا تقف عند
حد يكون له ابتداء وانتهاء ولا ينقسم هذا النحو من الانقسام فاذا كان كذلك كانت الحركة المتصلة لا يجوز فيها ان
يوجد فيها ما هو اصغر حركة على النحو الذي يوجد جزءا في المتصل وذلك لان الجزء في المتصل انما يفرض بالفعل
بتعيين الحد على احد الوجوه المذكورة وليس لتعيين الحد وقوف البتة في الاحتمال انما الوقوف عسى
ان يكون للتفريق والتقطيع بالفعل وح لا يكون متصلا البتة ويشبه ان يكون هذا التفريق والتقطيع
يتناهى الى حد لا يمكن تفريقها وتقطيعها وان امكن فرض قسمة فيها بتعيين الحدود فتجزية المتصل الذي
يقع لا على وجه التفريق والتقطيع غير متناه البتة واصناف هذه التجزية فيه متساوية ليس بعضها اولى من بعض
فاصغر الحركات لا يعدمه هذا النحو من التجزية فعسى ان يعدمه التجزية بنحو اخر اي لا يكون حركة خارجة الى الفعل
عن مبدأ الى منتهى ثم عنده بالفعل اصغر منها واذا كانت الصورة هذه فلا يكون للحركة اول جزء لهذا المعنى الآخر
الا ان يكون حركات متتالية غير متصلة ومتقدمها لهذه الصفة واما في المتصل فلا يوجد جزء اول لهذه الصفة
لانه لا يوجد فيه حركة مفردة منقطعة بنفسها بل يكون تلك الحركة متصلا بعضها ببعض فلو كان في جملة تلك
الحركة حركة هي اول ما يحركها الشيء وكانت بمعنى انه جزء من المتصل الاجزء في المتصل اصغر منه لم يكن يعرض
لذلك الجزء من الحركة الانفصال الذي لا يبطل الاتصال الذي كلامنا فيه اذ فرضنا ان لا انفصال للحركة كلها

الى هذا

(حاشية: واعلم ان تحقيق الامر ... فيها صغر الحركات على ان الصغر هو اول تلك الحركة لكن ... حركات غير متصلة ... [illegible] ... المتصل شيء اول ... صاحب شرحه)

الى هذا الأول انفصالا انفصالا يبطل الاتصال ولو كان هذا الجزء من الحركة لا يقبل هذا النوع من الانفصال كان
اقل الحركة ليس فيه اشتداد فلم يكن على مسافة البتة فلم يكن حركة واذا كانت الحركة تنقسم الانفصالات ما لا
الى غير النهاية فكل ما جعلته اولا بمعنى الجزء لا بمعنى الطرف فله اول اخر بالقوة وكذلك السكون وكذلك الشيء
الذي يسمى توقفا وهو يوهن الحركة في السرعة ان كان طبيعيا او في البطء ان كانت غير طبيعية بل قسرية
منحيهما بالوجهين الى السكون وكذلك الأمور التي ضد مع الحركة كالمفادفة والمفارقة والمجاوزة والانكسار للذي
هو افتراق بالحركة فاما الموافاة والمماسة واشباه ذلك فلا زمان له وتفي الاولية عنها هو على السلب المطلق
وسنوضح القول في ذلك بعد فاما انه هل يجوز ان يكون ما لا جزء له يتحرك ان كان له وجود فالموجود في كتب
المشائين ان ذلك مح فان ما لا يتجزى لا يصح ان يتحرك والمعول لهم في ايضاح ذلك هو ان كل متحرك فانه
يتحرك اولا مثل نفسه ثم بعد ذلك ايضا مثل نفسه هلم جرا حتى تفني المسافة فلو كان ما لا يتجزى يتحرك لكان
تركيب المسافة من اجزاء لا يتجزى ولكانت النقطة مسافة لانها اول ما يفارق وهذا الكلام ليس يقنعني وجه
وذلك ان هذا الحكم ليس يتناول المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض بل هو عام لكل ما يكون موضوعا اي وضع كان
عند شيء ثم يفارقه مستمرا على شبه مسافة فان كان المستبدل للملاقات لا يعرض له هذا فلا يعرض للمستبدل
للمكان وان عرض للمستبدل للمكان عرض للمستبدل للملاقات فان كانت النقطة الموجودة بالفعل في طرف
جسم من الاجسام المتحركة ترسم بحركتها التي بالعرض خطا يكون قد استمرت عليه ملاقاتها ولا يكون ذلك الخط
مؤلفا من نقط ولا يقال ان تلك النقطة اول ما لاقت مثل ذاتها واول ما فارقت فارقت مثل ذاتها والثة
بملاقات اخرى مثل ذلك وكذلك حتى انتهى الخط فكذلك لا يقال انها لو انها كانت منفردة ويتحرك بذاتها
ولها مثل مكان بذاتها انها يجب ان يكون يرسم بالفعل مثل ذاتها شيئا بعد شيء على التتالي بل ليس هذا
بواجب ولا للحركة اول حركة حتى يكون ذلك لا محالة قطعا مما لا يتجزى مثل ذاته بل يكون لما فانها في كل آن
يفرض شيئا مثل ذاته ولا آن لا يتشافع وبينهما زمان دائما وعلى ما اوضحناه في جواب حركة الكرة على
السطح فكلما فرضت ملاقيته مثل ذاتها يكون قطعت ما لا يطابق ذاتها وهو الخط فهذه الحجة ليست واجبة تقنع
فيشبه ان يكون الحجة التي تقنعنا هي ان كل متحرك يتحرك بذاته وكل متغير التغيرات الجسمانية بذاته لا لاجل انه
في متغير فله وضع بذاته مخصصة فح لا يخ اما ان يكون بحيث يفصل بين نهايات ما يحيط به يكون لو لقيته نقطة
غير متجزية مثله لم تستغرق ذاته لقاء بل اصابت عنه جانبا او لا يكون كذلك فان كان على هذه الصفة فطرفا ذاته
ذاته منقسمة وان لم يكن على هذه الصفة كان بحيث لو لاقته نقطة طابقت ذاته باسرها وذاته له وضع متميز طابقه
طابقت ذا وضع متميز صار له وضع متميز فيكون للنقطة وضع متميز منفصل عن وضع الخط منتهيا
دون تلك النقطة ينقطه الكلام فيها هذا الكلام وبالجملة يصير كل نقطة ذات وضع متميز ولكل نقطة انفصال
عن الخط والخط ينتهي دونها بنقطة اخرى فهذا مح فواضح بين من هذا ان ما لا يتجزى لا ينفصل وضعه منفردا او
كلما لم يكن كذلك لم يتحرك الحركات التي بذاتها في المكان وكذلك حال الحركات الجسمانية الاخرى ويلزم ان
يكون كل متغير تغيرات الاستحالة الجسمانية والنمو منقسما اما النمو فذلك ظاهر فيه لانه ازدياد على اصل
موجود واما الاستحالة فلان تاثير المحيل في الجهة التي تلقاها المستحيل اقدم من تاثيره في الجهة التي لا تلقاها

فان كان

فان كان مشتملا عليه فتاثيره فيما يلي ظاهره اقدم من تاثيره فيما يلي غوره اذ كان كل متغير منقسما واما الكون
والفساد هو الذي يكون غير منقسم واما الذي يظن في بعض الاستحالات انها يكون دفعة فذلك كقوالي الامر المحسوس
لعضو ما نزو واما الاضاءة دفعة فليس ذلك استحالة اولية في الاجسام بل امر يلحق السطوح بان يظهر
واما الاشفاف فسنبين ان الهواء ليس يعرض له في الاشفاف شيء البتة بل العارض انما هو في المرئي فانه اذا صار
المرئي بحيث يجوز ان يتبين باشراق الضوء عليه امكن الهواء اداه الى الحس فسمي مشفا ولهذا انما اذا كان الانسان في
كهف بعيد مظلم وكان بينه وبين المرئي هواء مظلم جدا وكان المرئي منيرا اشرق عليه الضوء لم يمنع ظلمة الهواء ادراكه

الفصل السابع في ابتداء الكلام في تناهي الاجسام ولا تناهيها وذكر ظنون الناس في ذلك

فلينظر الآن ان معنى غير المتناهي كيف وجوده في الاجسام الطبيعية ولواحقها واما النظر في الامور الغير الطبيعية وانها هل
يكون غير متناهية في العدد او في القوة او غير ذلك فليس الكلام فيها لائقا بهذا الموضع ولا بشيء من هذه التي
تتناول تلك ويجب ان يكون كلامنا في الكميات ذوات الوضع وفي الاعداد التي هي ذوات الترتيب في الوضع او في الطبع
وينظر من امرها انها هل يكون فيها ما لا نهاية له وهذا كما قد يجب ان يبحث عنه هو المفهوم من قولنا لا
نهاية له وبعد ذلك فيجب ان ندل على الاسباب الداعية الى اثبات ما لا نهاية له على وجه ما ونذكر اختلاف القدماء
في امره ثم نذكر الحق فيما يجب ان يعتقد فيه ثم نبطل الشكوك في امره فنقول ان ما لا نهاية له يقال على الحقيقة
وقد يقال على المجاز والذي يقال على الحقيقة فقد يقال على جهة السلب المطلق وقد يقال لا على جهة السلب
المطلق والذي على جهة السلب المطلق فهو ان يكون الشيء مسلوبا عنه المعنى الذي يلحقه النهاية بان يكون لا كم
له مثل ما يقال ان النقطة لا نهاية لها وهذا كما نقول ان الصوت لا يرى لانه مسلوب عنه المعنى الذي يلحقه ان
يرى وهو اللون اذ ليس الصوت بلون ولا ذا لون واما الذي يقال لا على جهة السلب فقد يقال للقابل للنها
بالحقيقة وهو ان يكون الشيء من شانه طبيعته ومهيته ان يكون له نهاية ثم ليست هذا يقال على وجهين احدهما
على انه من شان طبيعته وجوهره ان يكون له نهاية لكنه ليس من شانه بعينه ان يكون له ذلك مثل الخط الغير المتناهي
لو كان فانه ليس يجوز ان يكون خط واحد بالعدد موضوعا للتناهي ولغير التناهي لكنه طبيعة الخط قابلة لان يكون
متناهية عند من يضع خطا غير متناه انما الشك في غير المتناهي وان كان هذا الخط الغير المتناهي ليس من شانه
ان يكون هو بعينه متناهيا وهذا المعنى من الغير المتناهي هو الذي يريد ان يبحث عنه وهو الذي
اي شيء اخذت منه واي مثال اخذت منه لذلك الشيء منه وجدت شيئا خارجا عنه والثاني ان يكون من شانه
ان يعرض له نهاية لكنها غير موجودة بالفعل مثل الدائرة فانها لا نهاية لها لست اعني ان سطح الدائرة غير محدود
محدد هو المحيط بل انما اعني المحيط فانه ليس فيه نقطة بالفعل ينتهي عندها الخط بل هو متصل لا فصل فيه لكنه
من شانه ان يفرض فيه نقطة يكون تلك النقطة حدا لها فان في الدائرة نقطا ثابتة على هذه الصفة كم شئت
يخرج الى الفعل بقطع او فرض اذ لا نقطة الا وهو بهذه الصفة اعني طرف خط ثم لاحظ هنا بالفعل الا المحيط
فهذه هي الوجوه التي يقال عليها لا نهاية بالحقيقة واما الذي يقال بالمجاز فانه يقال لما لا يقطع انتهى
وبحيث بالحركة كالطريق بين الارض والسماء انه لا نهاية له وان كان له نهاية ويقال ايضا لما يعسر ذلك فيه وان
كان ممكنا تشبيها للعسير بالمتعذر ويحتمل وجوه مفهوم لا نهاية وغرضنا ان نبحث عما لا نهاية له من جهة انه هل يكون

من الاجسام

الجسم

اذ هي نهاية له

من الاجسام اجسام هي بمقدارها او بعددها بحيث اي شيء اخذت منها وجدت شيئا خارجا عنها فانه قد اوجب
توهم وجود ذلك والسبب في ذلك امور منها ان الصدق قول القائل ان الاعداد تذهب في الازدياد والتضعيف الى ما لا نهاية له
او انها لا يتناهى في ذلك فاذا كان كذلك فقد وجد لها معنى انها لا يتناهى وكذلك المقادير في الانقسام ومن ذلك ما
يظن من امر الزمان انه يلزم ان لا يتناهى لا فيما مضى ولا فيما يستقبل استمدادا لا تضعيفا فقط مستمدا من متناه ولا
قسمة فقط قالوا لانه كلما انتهى الزمان الى اول ماض او آخر مستقبل وجب ان يكون لماضيه قبل ولمستقبله بعد على
ما اشرنا اليه قبل قالوا وذلك كل زمان ومن ذلك امر الكون والفساد الذي يظن به انه امر غير منقطع ومن هناك
يظن انه يجب ان يكون له مادة غير متناهية فبعض يجعلها جسما من الاجسام البسيطة نارا او هواء او ماء وبعضهم
يجعلها جسما متوسطا بين جسمين منها لكن يجعلها البخار المتوسط بين الماء والهواء وبالجملة يجعلها الجسم الذي يعتقد
انه يتكون منه كل شيء ومنهم من يجعلها اجساما كثيرة بلا نهاية يجتمع منها جسم واحد يسميه خليطا ومنهم من يجعلها اجساما
كثيرة بلا نهاية لا في العدد لكنها ليست متلاقية بل منفصلة مبثوثة في خلاء غير متناه فمن هؤلاء من يجعل صورها التي هي
عندهم اشكالها بلا نهاية في النوع ومنهم من يجعل للانواع صورها عددا متناهيا وانما الجاهم الى هذا ظنهم انه لا بد
من ذلك فانه يجب ان يكون للكون الغير المتناهي مادة وافرة لا ينقطع استمدادها ومن هؤلاء من يجعل الغير المتناهي
مبدا لانه طبيعة غير المتناهي لا لانه شيء عرض له ان لا يتناهى ومن الوجوه التي بدعوا قوما الى توهم اثبات ما لا نهاية له
ما يتخيل من ان كل متناه فيلحقه ان يكون متناهيا الى شيء على نحو المشاهدات فيلزم من ذلك ان يكون كل جسم يتناهى الى
جسم وان يذهب تراكم الاجسام وانتضادها الى غير النهاية ومن هذه الوجوه مقتضى التوهم وحكمه فان الوهم لا يقف لشيء
من الاشياء حدا يقف عليه بل دائما للوهم ان يتوهم ازيد منه فهذه الوجوه هي الوجوه الداعية الى اثبات ما لا يتناهى

الفصل الثامن

فلنبين انه لا يمكن ان يكون جسم او مقدار او عدد ذو ترتيب غير متناه وانه لا يمكن ان يكون جسم يتحرك بكليته او جزئيته غير متناه فنقول
او لا انه من المستحيل ان يكون مقدار او عدد في معدودات لها ترتيب في الطبع او في الوضع حاصلا موجودا بالفعل غير
ذي نهاية وذلك لان كل مقدار غير متناه وكل معدودات ذوات الترتيب في الطبع لا نهاية لها اما ان يكون ذاهبا
الى ما لا نهاية له بالفعل في جهاتها كلها او في جهة واحدة فان كانت في جهاتها كلها قلنا ان نفرض حدا فيها كنقطة في خط
او خط في سطح او سطح في جسم او واحدا في جملة عدد ونجعله حدا ونتكلم عليه من حيث نجعله حدا ولنا ان ناخذ منه جزءا محدودا
مثل اج من اب الغير المتناهي منه من جهة ب فلا يخ اما ان يكون اب لو اطبق عليه مساويا لج ب او حوذي بها واعتبرت
مناسبة بينهما ان يكون ذاهبا في ما لا نهاية له ذهاب آب او ينقص عن اب بمثل اج فان كان اب مطابقا لج ب الى غير
النهاية وج ب جزء وبعض من اب فالكل والبعض متطابقان هف وان كان ينقص ج ب من آب في جهة ب فينقص
عنه ج ب بمتناه واب يفضل عليه ج ب المتناهي فاب متناه وقد كان غير متناه فتبين من هذا بيانا واضحا ان وجود
ما لا يتناهى بالفعل في المقادير والاعداد المرتبة مستحيل ولنبدا في نمط آخر ونقول انه لا يجوز ان يكون جرم لا نهاية
له متحركا وذلك ان الحركة لا يعقل الا احد وجهين حركة يكون فيها استبدال المكان وحركة لا يكون فيها استبدال
مكان فاما الحركة التي يكون فيها استبدال المكان فذلك مما يستحيل على الجرم الغير المتناهي لانه ان كان غير متناه
من جميع الجهات فانه لا يخ عنه مكان حتى يستبدله واما ان كان غير متناه من جهة دون جهة فربما امكن ان
يتصور عنه فراغ لكنه اذا انتقل اليه لم يخ اما ان يخلى عن الجهة المقابلة لها او لا يخلي فان لم يخل فما انتقل الكثير

لكنه

لكنه دبا ونحوه وان انتقل واخلى فالجهة الغير المتناهية متناهية وايضا هذه الحركة لا يجوز ان يكون طبيعية
ولا قسرية اما انها لا يكون طبيعية فلان الطبيعى هو الذى يطلب اينا طبيعيا وكل اين كما قد فرغنا عنه فله حد
وكل حد فهو محدود والمحدود لا ينتقل اليه ما لا حد له ولا يتجاوز اليه واما القسرى فانا سنبين عن قريب ان ما لا
يتناهى لا ينقسر وايضا فان القسرى يكون الى خلاف الاين الطبيعى فاذا لم يكن طبيعى لم يكن قسرى وايضا
فانه كيف يكون الجسم البسيط وما يجرى مجراه متناهيا من جهة وغير متناه من جهة وطبيعته متشابهة فلا يخ
اما ان يكون الحد المقاطع له امرا يقتضيه طبيعته او يكون انما عرض له قسرا وامر خارج عن الطبع فان كان
كان مقتضى طبيعته وطبيعته متشابهة بسيطة فمن الواجب ان لا يختلف تاثيره عن طبيعته حتى يتحدد منه جانب و
لا يتحدد منه جانب وان كان بالقسر فيكون طبيعة هذا الجسم يوجب ان يكون غير متناه فاما ان يكون قد عرض
ان خاد احده وقاطعا فقطعه فجعله متناهيا فيكون الغير المتناهى منه موجودا لكنه حد وقد قطع عنه فلا يكون
تناهيه الى فضاء او خلاء ولكن تناهيه الى مقطوع من جنسه وطبيعته فلا يكون له ايضا مكان يتحرك اليه هذا
النوع من الحركة واما ان يكون حدده من غير ان ابان منه اشيئا بل من جهة انه جعل له كما فاحده فى جهة دون جهة
لعارض ان يجعل كم الجسم المتناهى اقل عند التكاثف واكثر عند التخلخل فيكون من شان هذا الجسم ان يقبل
تناهيا وغير تناه وذلك بتاثير مؤثر متناه او غير متناه وذلك مما سنوضح بطلانه بعد حيث نبين ان الجسم
لا ينفعل هذا النحو من مؤثر متناه او غير متناه واما المركب فلا يجوز ان يكون غير متناه من جهة ومتناهيا من
فانا لو توهمنا كل واحد من اجزائه قد تحرك الى جهة التناهى لم يخل اما ان يحصل للكل انتقال من الجانب الغير
المتناهى وذلك مح واما ان لا يكون له انتقال من هناك فيكون بعض الاجزاء قد تحرك دون بعض وهذا
خلاف ما فرض هذا اذا جعلت الحركة باستبدال المكان واما الحركة الاخرى التى لا يستبدل بها المكان
فهى المستديرة فلا يخ اما ان يتم الدورة واما ان لا يتم الدورة فان تمم الدورة عرض ما قلناه فى باب الخلاء من
استحالة الاستدارة فى امر غير متناه وان لم يتمم الدورة فلا يخ اما ان يكون تتميم الدورة مستحيلا او لا يكون
فان لم يكن كان فرضه غير مح فلا يلزم منه مح لكنه يلزم منه كما قلنا مح وان كان تتميم الدورة مستحيلا
فيكون لجزء منه مفروض ان يتحرك قوسا ولا يكون له ان يتحرك قوسا اخرى والمتحرك والمسافة فيه ان كان
والقوس والاخرى كلها متشابهة وهذا مستحيل ان يكون فمن المستحيل ان يكون امران متفقا الصورة
لامر واحد احدهما جائز والاخر مستحيل فتبين من هذا ان الحركة المستديرة مما لا يعرض البتة للجسم الغير المتناهى
وايضا لا يعرض لجسم متناه فى جسم غير متناه على نحو ما اوضحنا فى باب الخلاء واما الذى يقال انه لو كان
يتحرك على الاستدارة لكان له شكل مستدير وكان نصف قطره كلاهما لا نهاية له فيضاعف ما لا
نهاية له او كان البعد بين الخط المتحرك المفروض خارجا عن المركز والخط الساكن المنتقل اليه وعنه مصيره
غير متناه ثم يلزم ان يقطع فى زمان بعيد غير متناه وذلك محال فجميع ذلك مما لا افهمه حق الفهم حتى اوضح بصحته
وذلك انه لم يبرهن لى فى تعليمهم ان كل متحرك على الاستدارة يجب ان يكون له شكل مستدير ولم يبرهن لى
فى تعليمهم ان ما لا نهاية له فى جهة لا ضعف له فان بينوا هذا بانه ان ما لا يتناهى لا يقبل الزيادة و
بينوا انه لم لا يقبل الزيادة ثم اشتغلوا بحديث الدايرة فقد تكلفوا شططا لا يلزمهم تكلفه فان بانهم

ان ذلك لا يقبل الزيادة يكفيهم وغير محوج اياهم الى ان يوسطوا امر التضعيف والضعف فيه من جهة تنصيف
القطر وعسى ايضا ان لا يكون التضعيف الا لمحدود وكذلك الضعف واما حديث البعد فانه ليس يجب عندى ان ذلك البعد بين
الخطين يصير البتة بلا نهاية وكيف يحيط به الخطان الخارجان ولو صح ذلك لاستغنيت عن ذكر قطع الحركة فى
زمان متناه بل كنت اتيتم خلفا عن قريب هو انه غير متناه ويحيط به خطان هف واما انه لم ليس يجب ذلك فلانه ليس
اذا كان البعد فى انما يزيد يجب ان يحصل هناك بعد غير متناه بل يكون الزايد ذاهبا الى غير النهاية وكل زيادة فهى
بمتناه على متناه فكل بعد يكون متناهيا وهذا كما نعرفه فى امر العدد انه يقبل الزيادة الى غير النهاية ويكون كل عدد
يحصل متناهيا ولا يحصل عدد لا نهاية له لانه لا يزيد عدد فى النظام الغير المتناهى على عدد مثله الا بمتناه فهذا امثال
عندى فعسى ان يكون عند غيرى وجه محقق لبيان ذلك فان اشتهى احد ان يبين انه لا بد من بعد غير متناه بالفعل
فليس طريق البيان ما يقولون ما لم يحصل فيه على وجه لا يبدو ان غيرنا يحصله بل يجب ان يقولوا هكذا لنفرض
بعدا بين نقطتين من الخطين الذاهبين الى غير النهاية متقابلين ونصل بينهما بخط فيكون وتر الزاوية
المقاطع فلان ذهاب الخطين فى زيادة البعد فى هذا هو الى غير النهاية فاذا لو زادت على ذلك البعد موجود
بغير النهاية ويمكن ان يوجد متساوية ولان الزيادات التى يوجد على ما يجتمع بالفعل فيما هو فوق مثلا ان
زيادة الثانى على الاول موجود للثالث مع زيادة اخرى فيجب ان يكون الزيادات الغير المتناهية موجود بالفعل
من بعد من الابعاد وذلك لان الزيادات بالفعل موجود وكل زيادة بالفعل موجودة فهى يوجد لواحد فيلزم
ان يكون بعد موجود فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زايدا على المتناهى الاول
بما لا نهاية له فيكون بعدا غير متناه لكنه اذا فصل على هذا الوجه كان الخلف ظاهرا ليس يحتاج فيه الى الحركة
وذلك لان هذا الغير المتناهى لا يمكن ان يوجد الا بين الخطين فيكون متناهيا وغير متناه هذا محال و
نقول ايضا ان ما يقال من اجزاء الغير المتناهى يجب ان لا يسكن فى كل موضع ويتحرك الى كل موضع لان كل موضع
له طبيعى هو ايضا مما لا افهمه ولم احققه فانه ليس يجب اذا كان لشئ واحد مواضع كل واحد منها له بالطبع ان يلزمه
ان لا يسكن فى كل واحد منها وان يتحرك عن كل واحد منها فان امثال هذه المواضع انما اتفق للجسم الحصول فيه
من بين جملة المواضع الكلى له وقف بطبعه فيه لم يجب كما ان جزء من اجزاء الهواء فى جملة حيز الهواء او جزء من اجزاء
الارض فى جملة حيز الارض ولولا هذا لما كان سكون ولا حركة بالطبع فان الجزء دايما يفضل على مشتغل الاجزاء
فعسى ان يكون لهذا وجه تبيانه لم افهمه واما انه لا يكون لاجزاء ذلك الجسم حركة طبيعية فذلك صحيح لانه لا يخ اما
ان يكون الجسم غير متناه فى جميع الجهات فلا يكون موضع مطلوب لاجزائه بالحركة مخالفا لمبدأ الحركة وان
كان فى جهة دون جهة حتى يكون الجزء يتحرك اذا كان خارجا عن الحد الذى فى الجهة المحدودة فلا يخ ان الجزء
يتحرك الى مكان يطلبه بالطبع ولكن الذى يطلبه الجزء يجب ان يكون هو بعينه هو الذى يطلبه الكل والكل لا يطلب
مكانا بالطبع اذ لا مكان له لا مجانسا ولا غير مجانس اعنى بالمجانس ان يكون سطح مشتبها بسطحه وغير المجانس
ان يكون سطح غير شبيه بسطحه فى طبيعته كالهواء عندنا من سطح النار فاذا كانت طبيعة الكل لا يطلب مكانا
ولا يختص بها ولا يتعين فطبيعة الجزء ايضا لا يطلب مكانا لا حيز الكل الذى له متشابه يسكن فى اى حيز اتفق

لا حيز خارجا عن حيز الكل اللهم الا ان يجعل الكل متناهيا في جهة فيجب ان يكون حيز الكل هو الذي يطلبه الجزء وهو الذي يسكن فيه الكل فنرى ان هذا الحيز بعد او محيط والقول بالبعد باطل ولا محيط لغير المتناهي فعسى ان يكون الجزء مطلب لكل بحركته الطبيعية حتى يتصل به وادلاه على افرب السموت وليس الحال في الاجسام الطبيعية هذا وقد سيصح لك مما نعلمه اياك فان الجزء لا يطلب مكانا بالطبع وما لا يطلب مكانا بالطبع فهو لا يتحرك بالطبع فان الذي يظن ان الحركة بالطبع هو الى غير المكان الطبيعي بل الى الكلية او غير ذلك امر سيتبين لك بطلانه فنعلم من هذا ان الاجسام التي لاجزائها حركات طبيعية الى الجهات المحددة العدد المشار اليها كلها متناهية فالجسم الذي ذلك لكليته اظهر ونقول ايضا انه لا يجوز ان يكون الاجسام محدودة المقدار وغير محدودة العدد فانها لا يخلو اما ان يكون متماسة او يكون متباينة مبثوثة في المكان فان كانت متباينة فلو توهمنا ها متماسة متلاقية صار حجم جملتها من جميع الجهات اصغر واقرب الى الوسط من حجم ما يحويها فيكون متناهية الحجم وقاصرة عن الحجم الاول بمقدار ما قطعت عن مقامها الى التماس فيكون الحجم الاول ايضا متناهيا فيكون العدد الموجود منها في حجم متناهيا منها متناهيا لان الاجزاء الموجودة بالفعل في كل محدود محدودة بالعدد ومن هذا نعلم انه لا يجوز ان يكون حركة ذاهبة الى غير النهاية في الاستقامة فقد علمت تناهي الابعاد وسلف لك تناهي الجهات وانه يستحيل ان يكون حركة الى السفل مثلا والسفل غير متحدد وكذلك حال العلو فاذا كان السفل متحددا فما بله لا تحته متحدد وكذلك ان كان العلو متحددا فما بله لا تحته متحدد والا لم يكن موجودا فلم يكن مقابلا فلم يكن السفل سفلا لان السفل سفل بالقياس الى العلو ومن الكلام المستحيل قول من جعل الغير المتناهي من حيث هو غير متناه اسطقسا ومبدأ ليس ذلك من حيث هو طبيعة اخرى كمائية او هوائية تلك الطبيعة يعرض لها ان لا تتناهي والدليل على استحالة هذا القول ان هذا الذي هو غير متناه اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان غير منقسم فليس هو غير متناه من الجهة التي تذهب اليها بل على سبيل السلب كما يقال للنقطة انها غير متناهية وليس لهذا يذهب بل يريد انه غير متناه ليكون لنا ان ناخذ منه ما شئنا وان كان منقسما وليس ينقسم الى طبيعة اخرى اذ ليس هناك طبيعة غير طبيعة ما لا نهاية له من حيث هو لا نهاية له ويجب ان يكون كل جزء في طبع الكل وان يكون الجزء المحاط المحدود بالقسمة منه ايضا غير متناه وهذا محال وقد وضح عنا فيما قلنا انه لا وجود لجسم غير متناه ولجسم متحرك بالطبع غير متناه ولجسم اسطقس متناه غير متناه وكذلك لا عدد لها تترتب في الطبع غير متناه بالفعل فبقى ان ننادل ما منها نحو من وجود ما لا يتناهي في الاجسام انه هل هو مما يصح امره وذلك حال نموها فنقول قد ظن بعض المتقدمين ان امر كما ان للجسم ان يمعن ذاهبا في الانقسام من غير ان يقتضي حدا في الصغر لا اصغر منه كذلك له ذلك في جانب العظم فانه كما ان هذا الانقسام ليس يحصل بالفعل معا ولكن يحصل شيئا بعد شيء ولا ينتهي الى حد لا اصغر منه كذلك الحال في العظم قال فانه وان استحال وجود عظم للجسم غير متناه بالفعل فليس يستحيل السلوك اليه كالحال في تزايد الاعداد فلينظر في هذا المذهب ولنبينا انه كيف يصح وكيف لا يصح فنقول انه يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الوجه الذي يصح فيه هذا المذهب فهو ان للشك لك في التوهم ان تقسم جسما متناهيا قسمة لا تقف بك في التوهم ان لا يزال ياخذ جزءا من المقسوم ويضيفه الى جزء جسم اخر فيصير

اكبر مما كان ثم ياخذ جزءا اخر من الباقي اصغر من الباقي وتضيفه الى الزيادة الاولى فلا يزال يزداد زيادة كل ثان منها يكون اصغر من الاول ولا يبلغ الجسم المزيد عليه تلك الزيادات ان يساوي جملة الزيادات التي يحصل جميع الجسم المقسوم وهذا الضرب من الزيادة لا يبلغ بالجسم كل عظم اتفق بل له حد لا يتعدى الشيء اليه فضلا عن ان يزيد عليه واما الضرب من الزيادة التي من شانها ان ينمي الجسم حتى يوافي كل حد من العظم او يزيد عليه فذلك وليس على قياس الصغر فان القسمة لا يحتاج الى شيء خارج عن الجسم والنمو والتزايد يكون اما بمادة ينضم الى الاصل وهذا يوجب ان يكون مواد الاجسام بلا نهاية واما بتخلخل وانبساط لا يقف وهذا يستحيل لانه يحتاج كل متخلخل ان يتخلخل في حيز خلاء او ملاء وكل ذلك متناه كما قد علم والخلاء خاصة لا وجود له لانه لا يجوز ان يكون حركة تقتضي جهة الا ولها حد

الفصل التاسع في تبيين كيفية دخول ما لا يتناهي في الوجود وعدم دخوله فيه ونقض حجج من قال بوجود ما لا يتناهي بالفعل

اذ قد بينا هذا كله فبالحري ان نعلم انه كيف يمكن ان يكون لما لا يتناهي في انفسنا الجزئي تزيد العدد وفيما يجري مجرى ذلك وجود فنقول ان قولنا ما لا نهاية له تارة يتناول الامور التي يوصف بذلك وتارة يعني به نفس حقيقة غير المتناهي كما اذا قلنا هو عشرون ذراعا وتارة يعني به طبيعة هذه الكمية وايضا نقول النفس هذه الطبيعة انها لا تتناهي ونعني بذلك انها بحيث اي شيء منها اخذت وجدت منه موجودا من خارج من غير تكرير ونقول ذلك ونعني به انها لم يصل عند حد نقف عليه فيتناهي عنده فاذا هي غير متناهية بعد اي غير واصلة الى النهاية هي الموقف فاما الامور التي يقال لها انها غير متناهية من الطبايع التي ذكرناها فيصح ان يقال انها موجودة بالقوة لا الجملة بل كل واحد فيكون الامور التي لا نهاية لعددها كل واحد موجود في القوة والكل بما هو كل غير موجود لا بالقوة ولا بالفعل الا بالعرض من جهة اجزائه ان كان قد يقال مثل ذلك واما طبيعة لا نهايتها غير موجودة لهذه الاشياء الا بالقوة ولا بالفعل وذلك لانه ان كان موجودا فاما ان يكون لشيء عارضا اخر وقد بينا انه لا يجوز ان يكون شيء عرض له ان يكون بلا نهاية واما ان يكون نفسه طبيعة فانه من حيث هو لا نهاية هو الموجود بالفعل والمبدأ ايضا على ما يراه قوم وقد ابطلناه والمعنى الثاني موجود بالفعل دائما فان الانقسام دائما لجنسه بالفعل لم يتناه الى حد لا حد بعده في حدوث الوجود فقد علمت ان ما لا نهاية له كيف هو بالقوة وكيف هو بالفعل وكيف هو لا بالقوة ولا بالفعل الذي منه بالفعل فغير خال عن طبيعة ما بالقوة فان معنى ذلك انه لم يتناه الى زوال الطبيعة القوة بل طبيعة القوة محفوظة فيه دائما فيكون ما لا نهاية له بقاؤه وحقيقته متعلقة بوجود ما بالقوة فهو متعلق بطبيعة المادة دون طبيعة الصورة التي هي الفعل والكل صورة او ذو صورة فما لا نهاية له ليس بكل ويعلم من هذه الاشياء التي بيناها ان ما لا نهاية له طبيعة عدمية وليس هو محيطا بكل شيء كما ظن بعضهم بل هو محاط بالصورة لانه قوة الهيولى فان قال قائل ان الانقسام الغير المتناهي خاص ملحق بالكمية وهي صورة فالجواب ان الانقسام يقال على وجهين احدهما الافتراق والانقطاع وهذا يلحق الكم لاجل استعداد المادة والاخر الانقسام بمعنى ان في طبيعة الشيء ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك وهذا يلحق المقدار لذاته والاول لا بد فيه من حركة والثاني لا يحتاج الى الحركة والاول هو الانقسام الحقيقي وهو الذي يعتبر منهما للشيء واما هذا الثاني فهو امر موهوم والاول لا يقبله المقدار لذاته البتة لان القابل

يجب ان يبقى مع المقبول وذلك اذا عرض ابطل وجود المقدار الاول فان المقدار الاول لم يكن الا ذلك الاتصال المعين ليس شيئا فيه ذلك الاتصال المعين فان المقدار كما علمته مرارا هو نفس الاتصال ليس الشيء المتصل باتصال فيه فانه اذا عرض الانفصال المفكك ابطل المقدار الاول فاحدث مقدارين اخرين وانما احدث منفصل الحدود ذات اخرى ان بالفعل بعد ان كانا بالقوة ولو كانا بالفعل لكان في متصل واحد ما بالفعل بلا نهاية ولا يمكن ان يكون الانفصال الذي يقبله المادة انما يقبله بسبب وجود الكم له فيشبه ان يكون الناس رأوا ان للهيولى صورة تهيئها للانفصال الدائم المفرق وهو الجسمية وصورة اخرى يمنع من ذلك او لا يثبت عليه اذا وقع القسمة كما يقولون ان الجسم اذا انقسم دائما فانه لا يبقى لحما فلا يبطل اللحمية ويبقى الجسمية وهذا يجب ان ينظر فيه ثم ليس اذا قلنا ان الصورة الكمية تهيئ المادة للانفصال الذي يخص المادة وجب ان يكون ذلك الاستعداد للصورة فليس ما يفعل فعلا يجب ان يكون في نفسه ينفعل ولا ايضا يجب ان يكون تلك الصورة باقية مع خروج ما يهيئه الى الفعل فان الحركة هي التي تقرب الجسم من السكون الطبيعي وتهيئه له ولا يبقى مع ذلك لان فعلها هو التهيئة فيجب ان يوجد مع التهيئة فكذلك حال الكمية المهيئة واما القسمة فهي عن شيء اخر ولكن يقبله المقدار لذاته فقد علم نحو وجود ما لا يتناهى فالعدد يعرض له ذلك في التضعيف ويتناهى من تلقاء الوحدة والمقدار يعرض له ذلك في التنصيف والنقصان ويتناهى من تلقاء التضعيف اذ كان تنصيفه من حيث هو مقدار تضعيفا له من حيث هو عدد اوله واحد والواحد مبدأ عدد فانه يبتدئ من واحد ويصير اثنين فالحركة يعرض لها الانقسام الغير المتناهي بسبب المقدار الذي هي عليه واما الزمان فان استعداده هو من القسمة فيه فانما يعرض من حيث هو مقدار لذاته واما المعين بالفعل فيعرض له بسبب الحركة وفرق بين الواقع بالفعل وبين الموهوم والاستعداد فان المقادير موضوعة بذاتها لان يعرض لها القسمة الوهمية الى غير النهاية ومستعدة له واما خروج ذلك الى الفعل فيكون بسبب شيء اخر وحيث يقال ان الزمان يعرض له ذلك بسبب الحركة فنعني العارض الذي يوقع بالفعل شيئا بعد شيء بلا نهاية واما طبيعة الاستعداد فهو للزمان من حيث هو مقدار والحركة لا بعينه ذلك بل يوجد الزمان وهو على نحو من الوجود يلزمه ذلك الاستعداد وكما ان العاد مثلا اذا وجد بالتعليم او بعلة اخرى عشرة فليس هو الذي يجعله زوجا بل يوجد ويلزم وجوده ان يكون هو زوجا واما الحركة من حيث هي فانها كما يعرض لها ان لا يتناهى في القسمة كذلك يعرض لها انه لا يتناهى في التضعيف والزيادة واذ خاصية التناهي وعدم التناهي ليس انما الحركة بسبب كميته لذاتها فيلحقها بسبب كمية اخرى فليس يلحقها بسبب كمية المسافة اذ المسافة متناهية فيلحقها اذا بسبب الكمية الاخرى التي هي الزمان فالحركة علة لوجود الزمان والزمان علة لكون الحركة متناهية المقدار او غير متناهية والمحرك علة لوجود الحركة والحركة علة لوجود الزمان فهو علة اولى لوجود الزمان وعلة لثبات الحركة التي هي كمال اول فيتبع ثباته ازدياد امتداد الكمية التي هي الزمان وليس علة لكون الزمان مستعدا لان يمتد الى لا نهاية وعلة لكون الزمان يمتد بلا نهاية حتى يصير الحركة بلا نهاية فان ذلك للزمان لذاته كما كان في الانفصال ايضا لكن وجود هذا المعنى بالفعل للزمان فهو بسبب المحرك وبوساطة الحركة كما كان وجود الانفصال له بالفعل بسبب شيء من خارج قاسم فالحركة سبب لوجود هذا العارض للزمان والزمان سبب لوجود هذا العارض للحركة لكن هذا بوجه وذلك بوجه اما الحركة فهي علة بعد العلة المحركة لوجود

هذا العارض للزمان بالحقيقة اذا كان المحرك لا يقطع الحركة بل يصلها واما الزمان فهو علة لكون الحركة ذات مقدار غير متناه فالزمان علة تقدر الحركة فاذا عرض له ان لا يتناهى عروضا اوليا بايجاب الحركة ذلك ايجابا للزمان على ذلك عرض بوساطته ان قيل على الحركة ليس عروضا اوليا بل لاجل ان عارضه الذي هو الزمان كان فالحركة جعلت نفسها بالعرض كذلك اذ جعلت عارضها كذلك ولاجل العارض يقال لها ذلك وذلك مما يكون كثيرا فان كثيرا من الاشياء يوجد اثر لذلك الامر صفة اولية ويكون له من جهة ذلك تلك الصفة صفة ثانية وبالقصد الثاني وليست اولية وهذا ما نقوله في تحقيق كيفية وجود الغير المتناهي واما الحجج المقولة في اثباته فما قيل فيها من امر التضعيف وامر القسمة وامر الكون والفساد والزمان وغير ذلك فمعلوم انه لا يوجب لغير المتناهي وجودا على غير النحو الذي نقوله واما ما قالوه من ان كل متناه فانه يتناهى الى شيء اخر فانه ليس بمسلم لانه اذا اتفق ايضا ان كان شيء واحد متناهيا وله نهاية عند شيء اخر فهو متناه وملاق ومن حيث هو متناه فله نهاية فقط ومعنى انه متناه هو ذلك واما من حيث هو ملاق فنهايته عند شيء اخر فيكون نهايته عند شيء اخر امرا يقتضيه الملاقاة وليس هو مقتضى تناهيه فان مقتضى تناهيه هو انه ذو نهاية فقط واما ان نهايته عند شيء اخر فهو معنى اخر زائد معنا فلو كان كل متناه يلزم ان يكون ملاقيا لشيء من جنسه او غير جنسه كان ربما صح قولهم وكان كل جسم ينتهي الى جسم لكن ليس يجب ان يكون كل متناه ملاقيا لجنسه حتى يلاقي الجسم لا محالة جسما فانت تعلم ان الحركة تنتهي الى السكون وهو عدم فقط او ضد فقط واما حديث التوهم فليكن ذلك مسلما لكن لا يلزم من ذلك ان الموجودات لا تتناهى في الوجود بل ان الموهومات لا تتناهى في التوهم

الفصل العاشر في ان الاجسام متناهية من حيث التأثير والتأثر

ونقول انه لا يجوز ان يكون جسم فاعل في جسم او منفعل عن جسم فعلا وانفعالا غير متناه اما انه لا يجوز ان يكون جسم فاعل في جسم كذلك فلان ذلك الجسم المنفعل لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا ولا شك ان الفعل والانفعال يجري بينهما لطبيعة كل واحد منهما لا لانه متناه او غير متناه فان كان انفعال المنفعل عن الفاعل بطبيعتهما فمن شأن جزء من احدهما الذي هو المنفعل ان ينفعل عن جزء من الاخر فاذا فعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه في زمان فيكون نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي يفعل فيه بعينه غير المتناهي كنسبة قوة الغير المتناهي الى قوة المتناهي فان الاجسام كلما كانت اعظم صادرت قوتها اشد وكانت افعل وزمانها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل الغير المتناهي لا في زمان وقد فرض في زمان كان وان كان ذلك المنفعل غير متناه فان نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال كل جزء منه لا في زمان ويكون انفعال الجزء الاصغر من ذلك اسرع من انفعال الجزء الاكبر اذ كان الصغر مقتضيا للسرعة فيكون شيء اسرع من الكائن لا في زمان وايضا اذا فرضنا للمنفعل جزءا فانفعل لا في زمان فلا يخلو اما ان يقع انفعال ما يليه مع انفعاله فيكون انفعال الجميع وافعاله في زمان واما ان يقع بعده فلنفرض جزءا اخر بعده فلا يخلو اما ان يكون ذلك الجزء انفعل معه فيعرض ما قلنا وانفعل بعده ايضا لا في زمان فيكون الانات تتتالى والخلاء يمنع هذا واذ قد عرفت هذا من جهة الفعل فلك ان تعرف مقابل ذلك من جهة الانفعال المعلوم من هذا ان الاسطقسات التي يفعل بعضها في بعض فعلا دائما ويكون كلما عظمت ازدادت قوة كلها متناهية وليس لقائل ان يقول ان قوة الاجسام صورها والصورة لا

يشتد ولا يضعف وذلك لانها وان كانت لا تشتد في جوهرها فيشتد تأثيرها في الزيادة اعني انه وان
كان لا يجوز ان يكون الصورة التي في هذه النار تشتد وتضعف لا في هذه النار ولا في مثلها فانها في ضعف النار
يكون اقوى وفي ضعف المدة يكون اثقل وليس هذا معنى زيادة الشدة في الجوهر بل في زيادة الاثر على ان
الصورة تفعل باعراض تشتد وتضعف مع تكثر الصورة وتضعيفها تبعا للمقدار وهذا نوع من التزايد في
الصور غير التزايد الكائن بالاشتداد وانت تعلم هذا بعد من هذه الاشياء تعلم انه لا يكون في جسم من الاجسام
قوة على التحريك القسري او الطبيعي غير متناهية الشدة كالميل الثقيل او الخفيف فان ذلك يوجب وقوع فعله
لا في زمان وتستحيل ان يكون حركة لا في زمان وانما يجب ان يقع لا في زمان لانه كلما اشتدت القوة قصرت
المدة فاذا لم يتناه في الاشتداد بلغت من الصغر ما لا نهاية له فيجب ان ينظر في حال القوى وتناهيها ولا
تناهيها ونتكلم في ذلك فنقول ان القوة يقع بينها وبين قوة اخرى تفاوت في امور منها سرعة ما يفعله وبطوءه
ومنها طول مدة استيفاء ما يفعله وقصرها ومنها كثرة عدة ما يفعله وقلته مثال الاول ان اشد الراميين
قوة فهو اسرعهما بالرمي لمسافة معينة قطعا ومثال الثاني ان اشد الراميين قوة هو اطولهما زمان نفوذ
الرمية في الجو مع تساوي المعاني الاخر ومثال الثالث ان اشد الراميين قوة هو اكثرهما قدرة على رمي
بعد رمي واذا كان التفاوت يقع من هذه الوجوه فالزائد يقع على هذه الوجوه والازيد يقع على هذه الوجوه
والذاهب في الزيادة الى غير غاية يقع على هذه الوجوه ولان القوة في نفسها لا كمية لها وانما كميتها بالعرض
اما بالقياس الى الشيء الذي فيه القوة واما بالقياس الى الشيء الذي عليه القوة والشيء الذي فيه القوة
يكون ابدا متناهيا اذ الاجسام متناهية ولو كانت غير متناهية لكانت القوة يكون بسببها غير متناهية فبقي
ان يكون القوة انما هي متناهية وغير متناهية بالقياس الى كمية ما عليه القوة فاذا كان ذلك الشيء مما يجوز
فيه ان يكون غير متناه على نحو الجواز الذي لغير المتناهي كانت القوة بالقياس اليه غير متناهية فلينظر انه
هل يجب ان يكون لو كان جسم يقوى على امر من الامور الثلثة وكان غير متناه ان يكون قوته ايضا غير متناهية
بالقياس الى ذلك الامر من الامور الثلثة فنقول ان كان يجب ان يكون الجسم الاعظم اوفر قوة واكثر في الامر
المقيس اليه من الامور الثلثة فيجب اذا كان غير متناه ان يكون قوته غير متناهية وانت تعلم ان قوة جملة مركبة من
فاعلين اثنين مثلي اي فعل كان اكثر من قوة احدهما فان الجملة تقوى على ما يقوى عليه الواحد وعلى امر خارج عن
ذلك لا محالة لها قوة خارجة عن قوة الواحد فلذلك قوة الاعظم اكثر واشد فيجب ان يكون كلما ازداد عظم
صارت القوة اكثر وازيد فالذي يذهب الى غير النهاية في العظم فكذلك قوته يزداد الى غير النهاية في الامر المقيس
اليه القوة ولو كانت متناهيا لكان لقوة جزء ما من الجسم نسبة الى جزء ما من الذي عليه القوة غير متناهية فاذا ضوعف
من المنفعل جزء ومن الفاعل جزء الى ان يفنى المنفعل المتناهي ويحصل بازائه من الجسم الغير المتناهي جملة اجزاء
متناهية وكانت نسبة قوة الجزء الواحد من ذي القوة الى قوى جميع تلك الاجزاء المتناهية كنسبة الجزء من
المنفعل الى جميع المنفعل وذلك كقوة الجزء من الجرم المفروض غير متناه الى قوة جميع الجرم الغير المتناهي فيكون
قوة جزء متناه من هذا الجسم الغير المتناهي متساوية لقوة الجسم كله الذي يفضل عليه بقوته الموجودة في الاجزاء
الغير المتناهية الخارجة عن ذلك الجسم هف فالواجب ان يكون اثر دمنه بحسب النسبة بل ربما اوجب الاجتماع اشتدادا

٣ القول في

قوة فوق الذي يوجبه النسبة فتبين انه لو كان جسم غير متناه العظم لكان غير متناهي القوة بالقياس الى
المقوى عليه ولما لم يجز ان يكون جسم غير متناه لم يجز ان يكون قوة غير متناهية من هذا القبيل فلينظر هل يجوز
ان يوجد قوة غير متناهية لا في جسم بل في جسم متناه غير متناه ولينظر هل يمكن وجود قوة غير متناهية
بالقياس الى سرعة الفعل فنقول ان هذا لا يوجد والا لكان فعلها في السرعة واقعا لا في زمان وكل سرعة في زمان
لان كل سرعة هي في قطع لمسافة او لنظير مسافة وكل ذلك في زمان فلو كانت حركة لا نهاية لها في السرعة لكان
زمان لا نهاية له في القصر وهذا مح كما يعلم وبالجملة انما تعتبر السرعة في الامور التي لها في زمان وجود واما الامور الواقعة
في الآن فلا يقال فيها سرعة ولا بطوء فان قال قائل ان القوة الغير المتناهية تفعل في آن وسائر القوى تفعل
في زمان فلتضع القوة الغير المتناهية على ان يكون فعلها اسرع فيه فالجواب من ذلك انما نعتبر في هذا الباب
امثال الحركات المكانية التي توجب قطع مسافة ما وتختلف فيها في السرعة والبطوء ولا يمكن الا في زمان اذ لا يمكن
قطع مسافة في آن والا لانقسم الآن بازاء انقسام المسافة فكذلك ما يجري مجرى الحركات المكانية مما يقع فيه
سرعة وبطوء بضرورة حاجة وقوع ذلك الى زمان فان كان شيء يحتمل ان يقع في آن وان يقع في زمان فليس
كلامنا الان فيه بل كلامنا في الامور التي تختلف بالسرعة والبطوء ولا بد في وقوعها عن زمان فانها كلما اشتد
قوتها تقصر زمانها فان كان شيء منها واقعا عن قوة غير متناهية كان اما في آن وذلك مح لان المسافة وامثالها
لا تقطع في آن او في زمان فيكون له نسبة ما الى زمان فعل واقع عن قوة متناهية فيعود الى ان يصير نسبة
الزمان الى الزمان كنسبة القوة الى القوة فيصير للقوة التي لا تتناهى ما يقوى عليه نسبة الى المتناهي التي يتناهى
ما يقوى عليه فاذن ان كانت قوة غير متناهية فيكون ما يقوى عليه احد الامرين الاخرين اعني المدة والكثرة
فلينظر هل يمكن ان يكون لهذه القوة التي لا تتناهى ما يقوى عليه كثرة او مدة وجود في جسم حتى يعرض لها انقسام
بانقسام الجسم لكن الكثرة اما كثرة متوالية من مبدأ محدد على ترتيب محدود يتحاذى المدة واما كثرة مختلطة
من اشياء مختلفة وفي ترتيب مختلفة فيجب ان نترك الآن النظر في القوة على كثرة مختلطة غير متناهية فلنكل الى
ناقديها ولنبحث عن قوة على كثرة متصلة من ترتيب واحد محاذ للمدة فلينظر هل يجوز ان يكون في الاجسام
قوة على كثرة لهذه الصفة وعلى مدة غير متناهية فنقول ان ذلك لا يمكن لان هذا الجسم لا محالة يتجزى ويتجزى
معه القوة وجزء هذه القوة لا يخ اما ان يقوى على ما يقوى عليه الكل في الكثرة والمدة من آن معين فيكون المقوى
عليه فيهما جميعا في القوة شيء واحد فيكون لا فضل للكل على الجزء في المقوى عليه وهذا مح واما ان يكون لا يقوى
عليه فح اما ان يقوى على شيء من جنسه ولا يقوى على شيء من جنسه البتة ومحال ان لا يقوى على شيء من جنسه
فان القوة تكون سارية في الجسم ذي القوة فيكون للجزء قوة من جنس قوة الكل ويقوى عليه من ذلك الجنس الذي
للكل فلا يخ اما ان يكون مثل المقوى عليه الذي يحركه شيئا واحدا او يكون ما يقوى عليه الجزء اصغر من ذلك
فان كان شيئا واحدا وكان جميع ما في القوة مما لا نهاية له كثرة ومدة من آن بعينه يقوى عليه كل واحد منهما
فهما سواء في المقوى عليه وهذا محال وان كان ما يقوى الجزء على تحريكه اصغر فالكل ايضا يقوى على ذلك الاصغر
فاما ان يكون للمقوى عليه في الجزء الكثرة والمدة من آن معين فيهما سواء وذلك مح او يكون الجزء اقل وانقص واذا
كان ما يقوى عليه الجزء انقص لم يكن نقصانه في اتصاله من الآن الذي فرضنا الاعتبار منه بل من الطرف الآخر

واذا نقص عن غير المتناهي في جهة كونه غير متناه زاد غير المتناهي عليه في تلك الجهة بما زاد عليه شيء في جهة هو متناه في تلك الجهة فيكون اذن الجزء المفروض متناهي القوة بالقياس الى مدة الفعل لكن جملة الجسم تناسب الجزء المفروض مناسبة محدودة فالقوة التي في الجملة تناسبها مناسبة محدودة وهذه المناسبة بالقياس الى المقوى عليه فالمقوى عليه الذي للجملة تناسب المقوى عليه للجزء مناسبة محدودة فزمان الجملة ايضا محدود وكذلك عدده والكلام في هذه التقديرات كالكلام في التقديرات التي فرضناها في قوام المدة والعدة وذلك لانا لسنا نحتاج الى اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقدير مناسبة يوجب هذا الحكم فهو منا على التقديرات التي يفعلها المهندسون وبالجملة ليس الغايب في ذلك من طبيعة القوة ولكن من طبيعة الامور التي ليست توجد فنحن نقول ان هذه القوة بحيث لو كانت الامور توجد على نحو ما لكان اطباعها توجب كذا وكذا ولو كانت قوة غير متناهية في جسم متناه لكانت تكون بحيث لو كانت الامور توجد كذا لكان اطباعها توجب كذا وكذا وذلك واجبها ان يكون فتبين من هذا انه لا يجوز ان يكون في جسم متناه قوة غير متناهية بالقياس الى المدة والعدة المنتظمة المذكورة واما بالقياس الى العدة المختلطة ففي هذا الامر تشكك فيه فلا يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها وذلك لانه لا يلزم ان يكون العدة المعدومة التي في المستقبل اذا كانت تنقص من عدة اخرى ان يكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور بلا نهاية ولكن بعضها انقص من بعض كحركات بلا نهاية هي اسرع وحركات بلا نهاية هي ابطا فان دورات الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطا وكذا العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية واقل من المائين والالوف الغير المتناهية واما في الزمان المتصل من الآن فلا يجوز ان يكون زمان معتبر من الآن اقل من غير المتناهي المبتدى من الآن الا متناهيا ولكنه اذا كان ما يقوى على كثرات مختلطة غير متناهية كل واحد على ترتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد منها مبتدئا من وحدة معينة او آن معين فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناه فكذلك لا يقوى على خلط من تراتيب مختلفة واما انها لا يقوى على ترتيب غير متناه فذلك بين مما قلناه واما اذا كان كل كثرة منها غير منتظمة في ترتيب واحد ويكون الكثرة جنسا واحدا لا ترتيب فيه فلا يتبين لنا من هذا العلم امتناعه فقد بان انه يستحيل ان يكون للجسم قوة بلا نهاية في الشدة وفي المدة وفي العدة فان قال قائل ان القوة التي في الفلك الاقرب الينا يقوى على تحريك النار على الدوام مثلا من غير انقطاع وهي جسمانية فنقول اولا ان تلك الحركة كما ستعلمه في موضعه حركة بالعرض لتحرك ما المتحرك بها فيه ومع ذلك فهو عن السبب المحرك دائما بتوسط حركة الفلك ونحن لا نمنع ان يكون قوة غير متناهية تتحرك جسما وتحرك بتوسطه شيئا آخر حركات غير متناهية ولا يكون القوة الغير المتناهية مستقرة في احد الجسمين انما يمتنع ان يكون قوة غير متناهية هي في جسم تحرك ذلك الجسم او جسما آخر حركة غير متناهية فاما ان كانت لا في جسم وتحرك جسما وتحرك ذلك الجسم بتحركه عنها جسما آخر حركة غير متناهية فذلك مما هو موجود وليس عليه كلام فانه لا مانع ان يكون قوة غير متناهية على النحو الذي هو بريء عن مخالطة الاجسام يحرك جسما فيتحرك له اجسام كثيرة يلتحم به ويتولد عنها نظام في اعداد متكونة لا يستطيع احد كلاما في القوة الغير المتناهية التي هي اصل ومبدأ لنظام الترتيب الغير المتناهي هذه كان او عدة في السكون او حركة متصلة وكان بواسطة او بغير واسطة فانا نحكم ان ذلك المبدأ لا يكون في

جسم فان قال قائل ليس من المستحيل ان يكون للجسم قوة على ما يلزم وجود ذلك الجسم ثم يكون ذلك الجسم مما من شانه ان يبقى دائما فيصدر عنه ذلك التحريك او ذلك العدد دائما فالجواب عن هذا ان ذلك من المستحيل لما يبقاه بل يلزم مما بيناه ان لا يكون لجسم من الاجسام قوة يفعل بها فيما يماسه دائما بل كل قوة كل جسم قوة جسم يفعل بها فيما يماسه تحريكا منقطعا من تبعيد وتقريب لا جسم من الاجسام يمكن ان يكون فيه قوة يبقى دائما مع بقاء الجسم يكون فعلها واحدا مستمرا متشابها بل يجب ان يكون قوة الجسم انما يصدر عنها فعل يقتضي نفسه لمتناهي وان بقي الجسم دائما فيكون مثلا دافعا او جاذبا او محيلا او شيئا مما يجري هذا المجرى فان قال قايل انا نشاهد الارض لو بقيت دائما ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها سكون متصل في مكانها الطبيعي فنقول اما السكون فعدم فعل لا فعل ومع ذلك فبقاء الارض والاجرام القابلة للكون والفساد دائما وبقاء قواها كذلك مما سنبين استحالته ثم لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون هذه القوة الغير المتناهية انما توجد لجملة الجسم فاذا قسم الجسم بطلت فلم يوجد من تلك القوة شيء للجزء فلم يقو الجزء على شيء مما يقوى عليه الكل لان محل هذه القوة الكل كما يوجد من القوى في الاجسام المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودا لشيء من الاركان التي امتزجت عنها وكما ان المحركين للسفينة فان الواحد منهم لا يحركها البتة فنقول ان الامر ليس على ما فرضت فان القوة وان كانت للجسم بحال الاجتماع اجزائه وبحال امتزاجه فانها مع ذلك يكون سارية في جملته والا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية في جملته كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن في حال المزاج حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية في الكل وانما لا يحملها في حال الانفراد وليس يجب ان يكون فرضنا بعضها للجسم يلجئنا الى ان ناخذ ذلك البعض بشرط قطعه وابانته حتى يكون للقايل ان يقول ان البعض المبان لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا ان نعين بعضا منه وهو بحاله فنتعرف حال ما يصدر عن ذلك البعض وعن القوة الذي فيه وحدها للتعرف المفروغ منه على سبيل التقدير والمحركون للسفينة فان الواحد منهم وان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة فيمكنه ان يحرك اصغر منه لا محالة ويلزم ما قلنا وللقايل ان يقول فان الغير المتناهي القوة الغير الجسماني الذي يحرك جسما لا يخلو اما ان يفيد حركة واما ان يفيد قوة بها يتحرك فان افاد القوة فقد افاد قوة غير متناهية للجسم فيلزمها ان ينقسم ويعرض ما ذكرتم وان افاد حركة ولم يفد شيئا غريبا وميلا لها فهو قسر وعندكم ان القسر لا يدوم فالجواب انه ان افاده ميلا فان الميل وان كان مبدأ قريبا للحركة فليس مبدأ قريبا لها من حيث هي غير متناهية بل من حيث هي تلك الحركة فالميل وحده ليس بحيث يصدر عنه الافعال الغير المتناهية بل عن ثابت من مستبقيه على الدوام ويمده به وهو في ذاته متناهي المقوى عليه وان كان له مقوى عليه وان لم يفد ميلا فليس الحركة قسرية ايضا كما حسبوا اذ القسرية هي التي تخالف الميل الطبيعي في الشيء ما كان واذا لم يكن ميل لما افيد من الحركة لم يكن قسر فقد اتضح انه من المستحيل ان تكون قوة في الجسم هي التي تقتضي لذاتها امورا بلا نهاية والذي يقول ان البرهان الذي ادعيتم انما قام على قوة غير متناهية محركة جسما غريبا خارجا عنها ولم يقم على قوة غير متناهية يحرك الجسم الذي هي فيه فانه ليس لكم ان تقولوا ان جميع القوة يحرك ما هو فيه وليس جميع القوة محركا الشيء الذي فرضنا ان بعض القوة يحركه لان بعض القوة يحرك ما هو فيه وجميع القوة يحرك ما هو فيه وليس جميع القوة محركا في وقت من الاوقات لما يحركه الجزء لانه ليس فيه واذا كان كذلك لم يسق الكلام الى الخلف فيكون الجواب

عن ان نتذكر ما اشترطناه من حديث اعتبار هذا على حسب قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود
واذ قد فتشنا عن هذا البحث حق التفتيش بيناه على غير الوجه السخيف الذي يذكره من يتحرف في العلوم ويأخذ القوى
الغير المتناهية كانها في نفسها غير متناه ويخرج خلفا بانها يلزم ان تتضعف وتتنصف ويكون لها نسبة
الى اخرى ولا يعلم ان القوة في نفسها لا متناهية ولا غير متناهية بل معنى قوة غير متناهية ان مقابلها من القوى
عليه غير متناه في القوة لا بالفعل وان غير المتناهي في القوة قد يعرض له ما يصير اكثر واقل ان يكون اشياء
كثيرة كل واحد منها في طبيعة غير متناهية فيكون غير المتناهي مرتين وثلثة واربعة واكثر من ذلك ويكون
ذلك من جنس واحد ومن اجناس مختلفة فلا يستحيل تضعيف الغير المتناهي في القوة فلا يستحيل تضعيف
القوة التي هي قوة على ما لا يستحيل بل يجب ان يحام حوم ما بيناه واذ قد بينا ذلك فلينظر هل من الممكن ان يكون
ان يكون حركات واكوان متصلة بلا نهاية وهي ان كانت بلا نهاية فلها بداية زمانية وهي طرف لم يكن قبله
قبل **الفصل الخامس** في انه ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عليهما الا ذات الباري تعالى وانهما
لا اول لهما من ذاتهما فلينظر انه هل يمكن ان يبتدي الحركة في وقت ما من الزمان لم يكن له قبل او الحركات
ابداعية وكل طرف من الزمان فله قبل وان ذات الباري تعالى هو قبل كل شيء فنقول ان كل معدوم فانه قبل
وجوده هو جائز الوجود فجواز وجوده موجود قبل وجوده فانه لو لم يكن موجودا انه جائز الوجود كان معناه
انه جائز الوجود وكان ليس بجائز الوجود فكان ممتنع الوجود فجواز الوجود موجود قبل الوجود وجواز الوجود
للموجود امر محصل لا محالة ليس هو نفس العدم فكم من معدوم غير جائز الوجود فهو اما جوهر قائم بنفسه واما امر
موجود في شيء فلو كان امرا قائما بنفسه لا في محل ولا في موضوع لكان من حيث هو كذلك هو غير مضاف لكنه من حيث
هو جواز وجود هو مضاف الى الشيء ومعقول بالقياس فليس جوهرا قائما بذاته بل عسى ان يكون اضافته او عرضا
لجوهر ولا يجوز ان يكون جواز الوجود جوهر الاضافة لان تلك الاضافة تكون نسبة الى الشيء المفروض معدوما وما
لا يمكن ان يكون تلك الاضافة نسبة مطلقة كيف اتفقت بل نسبة معينة ولا يتعين تلك النسبة الا بانها
جواز فقط فيكون اذن الجواز نفس الاضافة لا جوهرا يلزمه اضافة هي غير الجواز ومجموعهما هو الجواز وليس
وجوده بالحقيقة فيما يجوز وجوده وهو معدوم بعد فان الصفة الموجودة لا يعرض لمعدوم ولا هو صفة للمبدأ
الفاعل حتى يكون هي القدرة فان القدرة على الايجاد او جواز الايجاد ليس هو جواز الوجود ولذلك يصح ان يقول
القائل ان القدرة على الممتنع محال وعلى ما ليس في نفسه جائز الوجود محال وليس يكون هو قولنا ان القدرة
على ما ليس جائز الايجاد محال او جواز ايجاد ما ليس بجائز الايجاد محال فان الاول من القولين تؤدي مفهوم
غير مفهوم القول الثاني فان قائل القول الاول يفيد معنى غير هذر وقائل القول الثاني يفيد هذرا
اي اذا قال ان ما لا يجوز ايجاده فان قوله هذا لا كقول من يقول ان ما لا يجوز وجوده في نفسه لا يجوز ايجاده
عن غيره فان هذا قول صحيح مستعمل في القياس مقبول ولذلك فان الناظرين ينظرون في الامور هل هي
جائزة الوجود حتى يحكموا انها جائز ايجادها او هل هي غير جائزة الوجود حتى يحكموا انها غير جائز ايجادها
ويستحيل ان ينظروا انها هل هي جائز ايجادها او غير جائز ايجادها ليتعرفوا من ذلك على سبيل الانتاج
انها جائز ايجادها او غير جائز ايجادها فبقي ان يكون جواز الوجود وهو القوة على الوجود قائما في جوهر غيره

المحرك وغير قدرته والجوهر الذي فيه جواز وجود الحركة هو الذي من شانه ان يتحرك وظاهر من هذا ان الذي
لم يتحرك من شانه ان يتحرك ليستوي ابتداء حركته فاذا كان ذلك الشيء موجودا ولا يتحرك وجب ان لا يكون لعلة
المحركة والاحوال والشرائط التي لاجلها يصدر التحريك عن المحرك في المتحرك موجودا ثم وجد فيكون قد تغير
حال قبل تلك الحركة فان الحركة وكلما لم يكن ثم كان فله علة يوجب وجوده بعد عدمه ولولاها لم يكن عدمه
ليس باولى من وجوده ولا يتميز احد الامرين لذاته فيجب ان يتميز الامر فيه ذلك الامر ان كان تميز ذلك الوجود عنه
عن العدم ولا تميزه سواء كان الامر بحاله بل يجب ان يكون الامر يترجح فيه تميز الوجود عن العدم والترجح اما
ان يكون ترجحا يوجب او ترجحا لا يبلغ ان يوجب فيكون ذلك الكلام في حدوثه بعينه والكلام بحاله بل يجب
لا محالة ان يوجب على كل حال فيجب ان يكون سبب مرجح او موجب حادث والكلام في حدوثه ذلك الكلام
بعينه فاما ان يكون لحدوثه اسباب ذات ترتيب بالطبع لا نهاية لها موجودة معا او موجودة على التتالي فان كانت
موجودة معا فقد وجد المحال وان كانت موجودة على التتالي فاما ان يكون كل واحد منها يبقى زمانا او
تتالى الآنات فان بقيت زمانا كانت حركة بعد حركة على التتالي لا ينقطع وكان قبل الحركة الاولى حركة
وكانت الحركة قديمة وقد جعلنا لها مبدأ هف وان بقيت آنات فتتالت الآنات بلا توسط زمان فذلك
ايضا مح فتبين انه اذا حدث في جسم امر لم يكن فقد حصل لعلة ذلك الامر الى الجسم نسبة لم تكن وتلك
النسبة نسبة وجودية بعد عدم لذات او لحال اما حركة يوجب قربا او بعدا او موازاة او خلافها واما حدث
قوة محركة لم يكن واما ارادة حادثة وكل ذلك فلحدوثه سبب على الاتصال شيئا بعد شيء وذلك لا يمكن
الا بحركة تنتظم الزمان شيئا بعد شيء وبحفظ الاتصال لامتناع تتالي الآنات ولانه ان لم تكن حركة
ينتقل امرا الى امر وجب ان يقع العلل والمعلولات معا فان السبب الحادث الموجب او المرجح ان كان قار الوجود
فانه اما ان يكون بطبيعته يوجب او يرجح او ان يكون لامر يعرض له فان كان ذلك لطبيعته بغير علته وجوده هو
علته وان كان لعارض فليس هو لذاته علة بل مع ذلك العارض فيجب ان كان قار الوجود ان يجب معها المعلول
بلا تاخر واذا كانت حادثة غير متجددة لزم بعينه الكلام الاول فاذا كانت العلل والاحوال التي هي العلل
علل قارة الوجود حادثة او غير حادثة لم يتم للحادث بها وحدها وجود فان القار ان كان دائما كان
موجبة لا تتراخى فيصير حادثا وان كان حادثا كان لكونه علة علة اخرى فيجب اذن ان يكون في العلل والاحوال
العلل علل غير قارة الوجود بل وجودها على التبدل وعلى التنقل من امر الى امر وليس هذا غير الحركة او
الزمان والزمان في نفسه لا يفعل فعلها والحركة تقرب وتبعد فتكون سببا وعلة لوجه ما اذ تقرب العلة
فقد بان انه ان كان كلما فرضنا للحركة مبدأ بهذه الصفة كان قبلها حركة فلا يكون للحركة المطلقة
مبدأ الا الابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان وكيف يكون قبلها شيء
الا ذات المبدع وقد منعنا ان يكون للزمان في نفسه اول يتقدم عليه او شيء اول الا ذات المبدع ولذلك
يكون للحركة ابتداء زماني الا على جهة الابداع ولا شيء الا ذات المبدع وليس لقائل ان يقول انكم قد جعلتم
الحركة واجب الوجود وواجب الوجود لا يحتاج الى موجد فالجواب ان واجب الوجود على نحوين احدهما واجب
الوجود مطلقا والاخر واجب الوجود بشرط وبغيره مثل كون الزوايا مساوية لقائمتين وذلك ليس واجبا

مطلقا بل اذا كان الشكل مثلثا وكذلك وجوب النهار مع طلوع الشمس فهو واجب لعلة وليس وجوب وجود النهار ولا طلوع الشمس واجبا لذاته ونحن اوجبنا تقدم وجود الحركة ان فرض للحركة ابتداء لا على نحو الابداع وذلك محال فهذا الشرط ولم نوجبها وجوب الوجود لذاته وليس اذا جعل للشيء وجوب وجود مرسلا او عند شرط فقد جعل له ذلك لذاته وقولنا انه يجب ان يكون حركة لا يمنع ان يكون ذلك الوجوب من ... ولا قولنا وانه يجب ان يكون الحركة دائمة الفيضان من محرك لو قلناه لوجب ان تكون تلك الحركة واجبة الوجود لذاتها بل اذا قلنا لا يمكن ان لا يكون حركة تكون كما نقول لا يمكن ان لا يكون محرك حرك فانا اذا قلنا لا يمكن ان يكون حركة يحدث في الزمان الا وقد كان في القبل لذلك الزمان حركة تكون كما قلنا لا يمكن ان يكون محرك حرك في الزمان الا ويكون قد حرك قبله محرك هو او غيره فان قال قائل ان تجويز كم في قدرة الله تعالى ان تكون كان يخلق قبل كل خلق خلقا وقبل كل حركة حركة كم شاء تجويز منكم بان يكون الله جائز عليه ان كان يخلق خلقا قبل كل خلق على وجه جعلكم الحركة لا بداية لها وهذا يوجب ان تقولوا بوجود حركات بلا نهاية في الماضي فيكون الحركات التي الى الطوفان اقل والى وقتنا اكثر ولا شك في كون الاقل مما لا نهاية له متناهية فيكون ما ليس له نهاية متناهيا وايضا فان الحركة الاخيرة يكون وجودها موقوفا على وجود حركات بلا نهاية وما توقف وجوده على ما لا نهاية لا توجد ايضا وايضا فانكم تكونون قد وجد ثم ما بالفعل ما لا نهاية له في الحركات اذ كل حركة منها فقد وجد فاما بالفعل لا محالة وايضا فانه اذا كانت كل حركة حادثة فكل الحركات وجملتها حادثة فالجواب عن الشك الاول ان تلك الحركات اذا فرضناها قد خلقها الله عز وجل فالها اذا العبرة الآن كان لا وجود لها البتة بل هي معدومة فاذا قيل لها انها غير متناهية فليس على انها جملة غير متناه بل على انا اي عدد للحركات توهمنا وجدنا قبله عدة كانت واذ هي معدومة فلا يمنع احد ان يجوز ان يقال في المعدومات انها اكثر او اقل ومتناهية وغير متناهية او لا يجوز فان لم يجز فقد زال الاعتراض وان جوز فيجوز ضرورة ان المعدومات بلا نهاية معا وان بعضها اقل من بعض كالمعدومات في المستقبل التي هي كسوفات القمر فانها اقل من دورات القمر وعودات عدة افلاك منها اقل من عودات فلك واحد والتي من زمان الطوفان اكثر من التي في زماننا ومع ذلك فهي غير متناهية وههنا توهم يرد ان للمعدومات ذوات حاصلة متميزا بعضها عن بعض والصنف الواحد منها كالسواد والبياض غير متناهي العدد وان لم نقل في هذه المعدومات التي في المستقبل ان كل واحد منها كذا بسبب انها معدومة فلا يقال في المعدومات التي في الماضي ان كل واحد منها كذا وان قيل في المستقبل ان كل واحد يوجب كلا وجملة فكذلك ليقل في الماضي ولا يوجب جملة وبالحري ان لا يقال جملة مستقبلة ولا جملة ماضية فان الجملة لا وجود لها البتة لا فيما مضى ولا فيما يستقبل ولا هي اكثر ولا هي اقل ولا هي متناهية ولا هي غير متناهية ليس التي بمعنى السلب بل بمعنى كم ليس له نهاية نعم الجملة الماضية والمستقبلة غير متناهية بمعنى السلب المطلق كما يسلب عما لا وجود له وكما يسلب الوجود ولا عند يقبل لمعتد بقول ان الماضي دخل في الوجود فلذلك يستحيل ان لا يتناهى والمستقبل لم يدخل فانه لا يسلم له ان الماضي دخل في الوجود بل كل واحد من الماضي فقد دخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما على كلية الماضي كما انه قد يسلم فيه ان كل واحد من المستقبل يجوز ان يدخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد يكون حكما

على كلية

على كلية للمستقبل حتى يكون تلك كلية المستقبل يدخل في الوجود ويكون له كلية البتة بل والمتناهيا التي تدخل في الوجود كل واحد منها او يدخل على ان الثاني يعقب عند الاول لا يوجد لها جملة لان الجملة يفهم منها الاجتماع وهذه لم يجتمع في الوجود البتة وان كان كل واحد موجودا بانفراده وقتا لا وجود للآخر فيه نعم قد اجتمعت في وصف العقل لها بانها كانت موجودة والاجتماع في الحمل شيء ووصف العقل غير الاجتماع في الوجود مثل اجتماع كل انسان في انه حيوان ولا جملة لهم البتة واما الاعتراض الثاني فلا يخلو اما ان يعني بالتوقف المذكور فيه ان يكون امران معدومان في وقت وشرط وجود احدهما في المستقبل ان يوجد المعدوم الثاني قبله حتى يكون موقوف الوجود عليه فان كان الامر على هذا وكان امر في الماضي معدوما ومن شرط وجوده ان يوجد امور بغير نهاية في ترتيبها وكلها معدوما فيبتدئ في الوجود من وقت ما يشترط استحال ان يوجد امر موقوف الوجود على امور غير متناهية لا موجود فيها واما ان يعني به انه ليس يوجد الا وقد وجد قبله امور واحدا قبل آخر لا نهاية لها من غير ان يكون وقت كلها فيه معدومة فان اراد هذا فهذا نفس المطلوب ولا يجوز ان يكون مقدمة في قياس على ابطاله واما ما بعد هذا الاعتراض فانما جهلوا فيه الفرق بين كل واحد وبين الكل فانه ليس اذا كان كل واحد من الاشياء صفة يجب ان يكون الكل بتلك الصفة بل لا يجب ان يكون له كل حاصل ولو كان كذلك لكان الكل جزءا اذ كل واحد جزء ولا يرون ان الامور التي في المستقبل كل واحد منها جائز الوجود والكل غير جائز الوجود فليس حقا ما قالوه انه اذا خرج كل واحد الى الوجود بالفعل حاصلا فالكل قد خرج ليس في غير المتناهي بل الامر على ما قلناه انه لو كانت عشرة متناهية تتوالى في الوجود واحدا بعد الآخر فلا شك ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا بالفعل وقتا والكل غير موجود بالفعل البتة فانه لا يكون لمثل هذا الكل من حيث هو كل وجود البتة وقد يلزم هؤلاء الذين يمنعون ان يكون لذات الخالق هذا الاقتدار الغير المتناهي ما انفوا منه وهو انهم يجوزون لا محالة ان يكون قبل الحركة الاولى عدة حركات متناهية يوجدها الموجد لكل واحد منها حال من غير البقاء والبقاء يحصل يتوالى عليه من غير انقطاع وعددها عشرة مثلا فلا يخلو اما ان يكون عندهم جائزا مع جواز ايجاد اولها الى ايجاد الحركة الموجودة الان ان يوجد حركة على التوالي المذكور على ان بقاء كل واحد منها ولا بقاء على نحو ما فرضناه لهذه العشرة او لا يكون ذلك عندهم جائزا فان جوزوا لم يمتنع ان يوجد تلك العشرة في نحبا وهذه العشرون في عشرين اخرى فيكون في مدة تلك العشرة وجملة هذه العشرون حركة مع عشر حركات وحالهما في السرعة والبطء واحد طبيعتهما لحال كل واحد في البقاء وغير البقاء كحال الآخر وهذا محال وان لم يجوزوا لزم ان يكون في حالة العدد عدد الزمان يكون في حال العدم عند الجواز وقوع الحركات وايجادها مرتبا ويلزم لا محالة ان يكون ذلك مما لا يتناهى اذ لا حال هو اولى بالجواز فيكون موجودا بالفعل على طريقتهم ليس لها نهاية في الماضي وقد منعوا هذا ويلزمهم امور اخرى مما الزمنا في باب الزمان ان يكون هناك تغيرات متتالية والا لما كان وجود بعد عدم وان يكون الموضوع لها موجودا اذ لا تغير الا في موضوع وان يكون الموضوع ذات الاحد الحق الاحد عندهم اذ لا شيء غيره وهذا الحاد سبحانه عما يقولون الملحدون

الفصل السادس في تعقيب ما يقال ان الاجسام

الطبيعية ينخلع عند التصغر المفرط صورها بل الكل واحد منها حد لا تحفظ صورته في اقل منه وكذلك تعقب

فاقبل

مايتبدل من الحركات ما لا افضر منه ومما يليق الحاقه بهذه الفصول النظر في حفظ الاجسام للصورة وانها هل يبقى لها مع انقسامها الى حيز النهاية اى هل كان الاجسام لا يتناهى في الصغر انقسامها بحفظ صور الجسمية كذلك تحفظ ساير الصور التى لها مثل المائية والهوائية وغير ذلك اما الصور التى لها بحسب المزاج فلتشبه ان يكون ضرب من التحليل يردها الى البسائط وذلك بان يكون القسمة تتناول البسائط ايضا الا ان يخالل اليها لكن الاولى ان يجعل كلامنا في انقسام الصور البسيطة فنقول ان الظاهر من المذاهب المنسوبة الى اصحاب المشائين ان هذه الاجسام تنتهي الى اجزاء اذا جزئت بعد ذلك لم يكن الصورة فيها بموجودة حتى يكون عندهم ان للماء شيئا هو اصغر صغير للماء وكذلك للهواء وكذلك لساير العناصر واذا كان قولهم في البسائط كذلك فقولهم في المركبات التى هي متشابهة الاجزاء كاللحم والعظم بذلك احكم وقد قالت جماعة منهم انه ان لم يكن الامر كذلك فجائز ان يكون من كل صغير منها ما هو اصغر دائما واذا كان يجوز ذلك في الماء والهواء والنار والارض وفي اللحم والعظم وغير ذلك فيجوز ان يأخذ اجزاء البسائط باى حد كان فتكون منها ما تكون هو بالمزاج كالاشياء التى تتكون عن الماء والهواء والنار والارض وما تكون بالتركيب كالحيوانات التى تتكون عن تركيب اللحم والعظم فجائز ان يكون المتكونات الحيوانية والنباتية على اى قدر شئنا فيكون من الممكن ان يحصل فيل في قدر البعوضة ولهم ان يقولوا ولا يلزم من مقابل هذا ان يكون بعوضة في قدر الفيل اذ الامتزاج يقتضى صغر الاجزاء لا كبرها فان الاجزاء اذا كبرت وتلاقت وهي كبيرة لم يفعل من الامتزاج ما يفعله الصغير ولهذا ما كانت المعاجين التى تمزج وقد يعين على تكوها حد من الدق وكان كبر الاجزاء فيها يمنع ان ينفذ قوى بعضها في بعض ولهم ان يقولوا وعسى قائل منهم قال ان هذا الامكان لو كان صحيحا في تكون الحيوانات عن اسطقساتها لم يكن امكانا مطلقا بل كان يجب ان يكون بالقياس الى الموجود امكانا اكثريا وذلك لان امتزاج الاقل قبل امتزاج الاكثر فان الاكثر يحصل عن الاقل وكذلك القول في التركيب ووجود ما هو قبل اولى من وجود ما هو بعد فيكون الامتزاجات عن اصغر الاجزاء اولى بالوجود وكان يجب ان يكون وجود قبله على قدر السنانير فضلا عن قدر البعوض اكثر الاشياء تنوعا يلحق بالممتنع وعلى انا كيف نسمى ما يكون على قدر البعوض فيلا الا باشتراك الاسم فان الافعال الفيلية لا يصدر عن هذا القدر فهذا ما يقولونه واما الحكم على هذا القول فيجب ان يكون مبنيا على هذه الصفة اما في مناقضة انكساغورس في قوله بالخليط وانه مؤلف من الاجرام المتشابهة الاجزاء وان تميزها على نحو ما يقتضى ضربا من الاختلاط دون ضرب يكون به شيء دون شيء فهذا القول لازم لا محيص لانكساغورس عنه فانه ينسب التكون كله الى الاختلاط والتميز واما على الاصول التى للمشائين فان هذا غير لازم وذلك لانه لا يجوز على اصولهم ان امتزاج الاقل قبل امتزاج الاكثر وذلك لان الاقل ان عني به الاقل في العدد صح ولم ينفعهم لان كلامهم في الاقل في المقدار وليس يجب اذا كان الاقل في العدد مزاجه قبل امتزاج الاكثر في العدد ان يكون الاقل في المقدار امتزاجه قبل امتزاج الاكثر في المقدار فان وجود الاقل مقدارا في الاكثر مقدارا وجود بالقوة المطلقة ووجود الاقل عددا في الاكثر عددا وجود بالفعل واذا كان الاقل في المقدار معدوما بعد بالفعل لم يجب ان امتزاجه اولى في المقدار ان يكون الاكثر في المقدار امتزاجه قبل امتزاج الاقل اذ الاكثر محصول

[لا يجوز]

في المقدار محصل واما الاقل فغير محصول ولا محصل فان كل اقل من المقدار او اقل بالقوة وايضا ليس واجبا على اصول المشائين ان يكون المزاج الحاصل عن اجزاء صغار ان حصل كافيا في حصول الصورة النوعية فضلا ان يكون امتزاج العظم شرطا مع المزاج وذلك لان النفس الفاعلة تحصل لها مقارنة لجسم ما نوعا انما يستعد لها الجسم بتمام الاستعداد بعد ان يكون بحيث يصلح استعمالها اياه آلة لافاعيلها وحركاتها مثلا فان الانسان يمكن ان يخلق انسانا الآن يكون بدنه بحيث يفي بالافعال الانسانية ولا اقل من ان يكون له قوة وآلة يتمكن بها ان لم يكن عايق من اتخاذ الكن واحذائه ويتمكن بها من اعداد الملبوس وساير ما لا بد للانسان من وجوده له وان لا يكون بحيث تستفه السوافي ويحيله ادنى الكيفيات التى يغلب عليه فيشبه ان يكون النفس الانسانية لا يحصل صورة للبدن من شأن مثله ان لم يعقه عايق ان ينهض بالحركات الانسانية واذا كان كذلك فالمزاج بنفسه غير كاف في حصوله في ان يحصل النوع الانساني على ان لحصول المزاج المستعد لنوع ما مكانا ومعدنا في مثله يحصل بتولد ومادة عن مثلها يتولد وقوة نفسانية تفعل بالآلات قوية على التحريك والتسكين ولو كانت هذه المادة مع استعدادها المزاجي نزرة يسيرة لا نفعلت عن الكيفيات الخارجة دفعة ولم يحفظ صورتها المزاجية ريثما يبلغها الحركات الطبيعية الى صورتها الكمالية بل مثل هذه المادة لا يتعلق بها قوة نفسانية مادحة فتبين ان هذا القياس انما ينتفع به في الرد على انكساغورس لا غير واما نحن فنقول ان الجسم يمكن في الانقسام على وجهين احدهما على سبيل الانفصال والانفكاك والثاني لا على سبيل الانفصال وقد علمت كلا الوجهين فالذى يكون انقسامه لا على سبيل الانفصال والانفكاك وتباين الاجزاء بل بعرض يخص بعضه واضافة ما يخص به مثل مماسة او موازاة او غير ذلك فليس يجب من ذلك ان يكون الجسم البسيط يبلغ به الانقسام الى حد يكون ذلك الحد فاقدا للصورة لان تلك الصورة فاشية في جميعها مطابقة له ولو كان من اجزاء الجسم ما لا قسط له من صورته لصغره لكان بعد الاتمثال له في حكمه بقى الجسم او بقى اصغر منه وابعد من احتمال تلك الصورة وكان هذا الجسم منتظما من اجزاء ليس ولا واحد منها على هذه الصورة وانما يحصل هذه الصورة باجتماعها والاجتماع بما هو اجتماع لجسم لا يفيده الا العدد وخواصه وبما هو اجتماع اجسام لا يفيده على ما يفيده الاجتماع مطلقا الا المقدار ولواحقه من الشكل والوضع وليس شيء من ذلك مادية ولا ارضية حتى يكون غيره موجودا في الافراد وموجودا بالجملة في الاجتماع ولا هو ايضا كالمزاج فان ذلك عن مختلفات الطبايع ومع ذلك فالمزاج ايضا فاش عندما يستقر فيه فيما يستقر وحكمه حكم الصورة البسيطة وهذا مما لا يحتاج ايضا الى كثير سعي واذا كان الامر على هذه الصفة فواضح بين ان كل جزء من الماء ففيه مائية وان الانقسام على هذا الوجه لا يجعل الجزء الصغير مخالفا للكل واما الانقسام على النحو الآخر وهو على سبيل الانفصال والتباين فيشبه ان يكون الافراط في الصغر يصير سببا لئلا يحفظ الجسم صورته فان الاجسام كلما صغرت ازدادت استعدادها لان يفعل فيها غيرها باسرعة وهذا شيء سيتضح لك فيشبه ان من الجسم اذا افرط صغره فبان كلية استحال الى ان يبقى على صورته زمانا بل يستحيل من الاجسام المحيط به اليها ويتصل بها ولا يكون بحيث يثبت على صورتها الى ان يمتزج فان كان الامر على هذا فيجب اذا لا يحتمل ان اصغر جسم هو حافظ للصورة الارضية هو اكبر من اصغر جسم هو حافظ للصورة النارية وذلك لان اصغر ما يمكن للصورة النارية ان هو اصغر

[خاد جنة خ ل] [والانفكاك] [تعليقات خ ل]

من اصغر جسم هو حافظ للصورة الارضية وذلك لان الاصغر مما يمكن ان يوجد نارا لا محالة هو فاسد من الكون و
الفساد ما يقبله طبيعة النار وعسى ان يكون هو اولى بذلك واذا كان كذلك فمن شانه ان يستحيل ارضا فاذا
كان من شانه ان يستحيل ارضا كانت الارض التي استحال اليها اصغر حجما من حجم النار المستحيلة لان النار اذا
استحالت ارضا صارت اصغر حجما وهذا هو اصل المشائين وهو الحق اللهم الا ان يقال ان تلك النار الصغيرة
ليس من شانها ان يستحيل ارضا مفردة بل على نحو الاتصال بان يصير جزء الارض لا منفصلا بالعدد عنها موجودا
بالفعل وحدها بل كما يتصل قطرة من الماء بالماء الغمر بحيث يذهب وجوده بالفعل قطرة منفردة وانما يكون
منها زيادة في جملة الغمر ويكون بحيث لنا ان نفرضها منفردة ولا يكون كذلك بالانفصال والانفراد فان
قال هذا قائل فقد اجحف في التحكم وليس يجب لا محالة ان يقع استحالته حيث صادفت كلية الارض فان كثيرا
من اجزاء العناصر يستحيل الى غيره لا في نفس ذلك الحيز الذي يخص كله وهو جزء كبير محسوس القدر فكيف الصغير
السريع الاستحالة ومع ذلك فلا يجب ان يتصل لا محالة بل قد يجوز ان يستحيل الى تلك الطبيعة ويبقى منها شيئا
فلينظر الان فيما يقال من ان في الحركات حركة لا يمكن اتخاذ الاقل منها فيكون فيها مسافة ايضا لا اقل
منها ووقت كذلك وايضا متحرك لا اصغر منه فنقول اما امتناع وجود حركة لا اقل منها على انها جزء من حركة
متصلة فظاهر مما سلف وكذلك في المسافة والزمان واما على سبيل الانفصال والانفراد فغير بعيد ان
يظن بهذه الاشياء انها يستحق التناهي في الصغر واما الاولى والحق هو ان يكون حكم الحركة حكم المقدار
في ان الصغر لا يخرجه عن طبيعة المقدارية كما يخرجه عندهم مثلا عن طبيعة النارية فانا اذا فرضنا اصغر مسافة
فنحن نعلم انه في نفسه بحيث يمكن ان يعرض له قسمة بغير جهة التفكيك فانه يفرض فيه حد مشترك لجزئيه
وان كان متحركا اذا ابتدء يتحرك من ابتدائه ثم فانه لا محالة يوافي ذلك الحد المشترك وانه لا يمتنع ان يعرض له
مانع مسكن عنده مثلا فانه ذلك الحد اذ من شانه السكون فيكون تلك اصغر من اصغر الحركات وهذا
اشد امكانا من تفكك المقادير فان المقادير لا يبعد ان يبلغ حدا يعجز المفكك عن تفكيكه لصغره وقوته
لان يصيبه الفاصل بقسمته الفاصلة وان كان في نفسه منقسما لكنه لا يمتنع اذا كانت مسافة ان تلحقه
القسمة المذكورة وان تلحقه القسمة المذكورة وان تلحق عند حد القسمة علة مسكنة فليس ان يمتنع قبل ذلك
دون ان وقد بقي علينا من هذا الجنس بحث وهو انه هل كما في الحركات الطبيعية حركة لا اسرع منها في
الوجود فكذلك فيها حركة لا ابطاء منها في الوجود وان كان يمكن ان يكون في التوهم ابطأ منها فنقول انه
ان كان في الحركات الطبيعية مثل هذا فهو حركة اصغر ما يمكن ان يحفظ صورته من ابطا الاجرام المستقيمة
الحركة حركة

في الوجود

الفصل السابع في جهات الاجسام

واذ قد عرفنا حال ما يعرض للاجسام
الطبيعية وقواها من التناهي وحيز التناهي في الزيادة والنقصان فحري بنا ان نتكلم في جهات الاجسام
وجهات حركاتها اذ كانت الجهات من جملة اللواحق بسبب الكمية فنقول انا اذا فرضنا بعدا فاما ان نفرضه
على الاستقامة او على جهة اخرى فان فرضناه على الاستقامة واستحال ذهابه الى غير النهاية فرضنا له
نهايتان وافترض لنا بينهما جهتان الى كل نهاية جهة وان كان مستديرا او منحنيا فيفرض له قطع كان
للحد المشترك الى كل واحد من القسمين جهة على هيئة واعني ما البعد كل امتداد سواء كان يمكن ان تفرض

فيه امتداد اخر او لا يمكن اما الذي لا يمكن فهو الخط واما الذي يمكن فهو السطح والجسم فان السطح له في انبساطه
امتداد واحد وللجسم له في ثخنه امتداد واحد فالخط هو امتداد واحد بالقوة والفعل واما السطح فانه يجوز
ان يوجد هو بعينه ويعتبر له امتدادات مثلا ان كان مربعا لكان له امتداد من ضلع الى مقابله وامتداد اخر
من الضلع الثالث الى مقابله والموضوع واحد بعينه لكنه بحسب الاضافة الى مبدأ عنه يمتد الى منتهى هو غيره
وبحسب الاضافة الى مبدأ غير ذلك المبدأ يأخذ عنه الى منتهى غير ذلك المنتهى وبالجملة كلما فرض امتداد عرض
منه ان يضاف له من حيث هو كذلك جهتان لا غير والمشهور عند الجمهور وعند اهل الظاهر من اهل النظر ان للخط
جهتين لا غير وللسطح اربع جهات وللجسم ست جهات واما رأيهم في الخط فصحيح مطابق للوجود وفي سائر
ذلك نظر واما الذي للسطح بما هو سطح من النهايات فانه ان كان السطح مربعا فاعتبرت نهاياته الاولى التي
هي الخطوط دون النقط فالامر على ما ظن فان لم يكن مربعا او كان مربعا ولم يعتبر ذلك فان جهاته اكثر من ذلك
فانه ان كان مثلا مسدسا فلا لجهة اولى من غيره بان يكون جهة فيعرض للسطح المحاط به من حيث هو كذلك ان
يكون له ست جهات وان كان اكثر من ذلك عرض اكثر من ذلك وان كان ايضا مربعا ولم يعتبر تناهيه الى الخط
المستقيم فقط بل اعتبر له جميع انواع التناهي حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان اربع الى الخطوط واربع الى
الزوايا والدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة انما بالقوة فيعرض لها جهات لا نهاية لها بالقوة فلا جزء
من المحيط ولا نقطة فيه من حيث هو دائرة فقط هو اولى بان تلي الجهة دون غيرها واذ قد عرفت هذا في السطح
فقد عرفت في الجسم وعلمت ان الجهات الست كيف يكون في المكعب والمستطيل الشبيه بالمكعب وما يجري مجراهما
وقد عرفت كيف لا يكون وانه كيف ينقص جهات المخروط الذي يحيط به اربع سطوح مثلثات عن جهات المكعب و
كيف الحال في الكرة واما السبب في اشتهار هذه المقدمة فهو ان لكل جسم ست جهات فامران احدهما راي عامي
والاخر اعتبار خاصي فالذي سببه راي عامي فهو انه لما نسبوا الى الاوهام العامة ان الحيوان وخصوصا الانسان
يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فكان له يمين ويسار اما اليمين فالجهة القوية
منه في ابتداء الحركة واليسار ما يقابله وقد كان له فوق واسفل اما الفوق للانسان فالجهة التي يلي راسه
والسفل منه فالجهة التي يلي قدمه واما في سائر الحيوان ذوات الاربع فالفوق منه الجهة التي يلي ظهره والاسفل
منه الذي يلي بطنه وقدمه وكان له قدام وخلف فالقدام هو الجهة التي اليها يتحرك بالطبع وهناك حاسته
الابصار والخلف ما يقابله ولم يمكن عندهم له جهة غير هذه جعلوا طوله من راسه الى قدمه وعرضه من يمينه
الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه فكانه لما افترضت فيها هذه النهايات اولا افترض بعدها الجسم هذه
الابعاد اذ الابعاد بالحقيقة لا يفرض الا بافتراض النهايات التي اليها عنها يمتد فلما كان هكذا وقع في الاوهام
ان الجهات ست ولم يشعر بغيرها اذ لم يكن الا هذه فوقفت الاوهام على مبلغ هذا العدد واعان على ذلك
نوع من الاعتبار الخاصي وهو ان الاجسام يوجد فيها امكان وقوع مقاطعات ثلث على قوايم ولا يجوز غيرها
وينتهي كل مقاطعة الى طرفي الخط الذي عليه المقاطعة فيكون ستة اطراف فيكون ست جهات لكن انما يكون
هذه المقاطعات ثلثا لا غير اذا فرض امتدادا واحدا اصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع يوجبه ثم ترتب
عليه المقاطعات بقوايم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلث

١٢ الاسما

مقاطعات اخرى على نوايه غير تلك بالعدد ووقعت جهات غير تلك بالعدد ثم مع ذلك فلا يجب ان يختلف
نوعية الجهات فى كل جسم حتى يكون فى كل جسم من حيث هو جسم جهة هى بعينها يمين وجهة هى بعينها يسار انما يجب
ذلك فى الحيوان اعنى بذلك تميز الجهات الست بعضها عن بعض تميزا بالقوة والطبع والنوع نعم يشبه ان يكون
لكل جسم من التى يليها علو وسفل اما عارض واما بالطبع اما العارض فعلى ما يتفق من وضعه فيكون ما يلى
الارض منه هو الجهة السافلة وما يلى الفلك او ما يقابل ما يلى الارض ان لم يكن فوق ذلك الجسم فلك هو الفوق
لكن هذا عسى ان لا يوجب الارض وهى فى موضعها الطبيعى فيشبه ان لا يكون لها جهة الا الفوق اعنى بالجهة
ما يلى نهاية الشىء ونهاية الارض سطح وسطحها يلى السماء فعسى ان يكون الاعتبار للجهات لا يقتضى النسبة
الى السطح الى كل طرف لبعد يفرض فى الجسم واذا كان كذلك كان للبعد المفروض فى الارض جهة عند مركزه
كونه الذى هو مركز الكل وعليه الدور وجهة عند سطحه وهما نهايتا البعد النافذ فيها فيكون للارض ايضا جهة
سفل وجهة علو ويكون جهة السفل للارض ليس وجوده لما يقاس اليه كوجود جهة العلو وذلك لان جهة العلو
سطح موجود بالفعل وجهة السفل نقطة موهومة او لا يكون ايضا كذلك بل يكون جهة الفوق ايضا طرف
البعد المتصل بالمركز فى السطح وهو نقطة ما فان كان كذلك فكيف يكون له جهتان بالفعل بل يكونان بالقوة
لكنا قد جعلنا احد اسباب انقسام المتصل المسامتات والمحاذيات وهو انقسام بالفعل اذ قد يتعين المماس والمسامت
والمحاذى بالمماسة والمسامتة والمحاذات كما بالاشارة فيكون اذن المركز والطرف الآخر مما يصيره معين الوجود
لمسامتة البعد المفروض لكن الشان فى هذا البعد المفروض انه كيف يفرض فنقول انه لا بعد الارض وجود
افق لها لوجود قائم عليها وجميع ذلك من اسباب فرض الابعاد الذهنية فكان للارض لو انفردت ايضا
ولم يكن لها نسبة الى اجسام خارجة لم يكن لها بالفعل فوق واسفل بهذا الوجه بل فوق فقط من جهة انتهائها
الى سطحه بل هذا احق فانه لولا السماء لم يكن لها علو النسبة بوجه من الوجوه فبقى الآن ان نتحلل ما يتشكك به
على هذا فيقال لو توهمنا ان الارض ليس لها الا السماء اكان يكون لها علو والعلو لا يكون علوا الا
بالقياس الى السفل او كان لها سفل وقد فرضنا ان السفل ليس يتعين الا بتعين بعد وان البعد لا يتعين
لوجود السماء وحده بل باعتبار قائم يجعل للارض افقا او سببا آخر يجرى مجراه فيلزم من هذا انه يتعين العلو
لوجود السماء ولا يتعين وهو فالجواب ان العلو يعنى به شيئان احدهما المقابل للسفل والثانى الجهة التى يلى
السماء كما ان الخفيف يعنى به امران احدهما الذى بالقياس الى الثقيل والآخر الذى يريد فى حركته ملاقاة
سطح الفلك فاحد العلوين مقول بالقياس الى السفل وكذلك احد الخفيفين مقول بالقياس الى الثقيل و
الثانى مقول بنفسه لا يحتاج تعقله الى اعتبار وجود مقابلة فانه ليس يلزم لمن فرض جهة بالفعل يلى السماء ان
يكون يعقل ذلك لاجل جهة يلى السماء وكذلك لا يلزم من فرضنا شيئا يتحرك الى ملاقاة سطح الفلك ان
يحكم ان شيئا آخر يتحرك الى المركز فللارض بالقياس الى السماء وحده من غير اعتبار آخر جهة يلى السماء فان سميت
هذا المعنى علوا فلها علو وان لم تسمه علوا وعنيت بالعلو ما يقال بالقياس الى السفل فليس للارض من حيث
هى مقيسة بالسماء بلا اعتبار آخر علو ونتبدى من راس فنقول ان الفوق والسفل بالطبع فقد يوجد ان للنباتات
والحيوانات فان للنبات جهة اغصان وجهة اصول واحدهما بالطبع فوق والآخر بالطبع اسفل لكن يعرض ان يصير

الفوق اسفل والاسفل فوقا ويكون الفوق مع ذلك حافظا لمعنى انه بالطبع فوق وكذلك يكون السفل حافظا
لمعنى انه بالطبع سفل كما ان الماء ان سخن فهو حافظ لمعنى انه بالطبع بارد واما القدام والخلف فليس الا للحيوان
كان ساكنا او متحركا وللاجسام المتحركة غير الحيوان حين يكون متحركة فان الجهة التى اليها يتحرك هو قدامها و
الجهة المتروكة هى خلفها لكنها ان تغيرت حركتها تغير قدامها وخلفها وكذلك للحيوان لان القدام الذى للحيوان
ليس بحسب كل حركة بل بحسب الحركة الارادية التى الى جهة اعضائه المخصوصة له ما دام على النهج الطبيعى لا كالقهقرى فان ذلك
غير طبيعى بل متكلف فالاجسام الغير الحية فانه يوافق فوقها قدامها وخلفها وذلك اذا تحركت الى فوق او الى اسفل
فانه يخالف فوقها وسفلها قدامها وخلفها وذلك اذا لم يكن حركاتها الى فوق اى نحو جهة الفلك او اسفل اى
نحو جهة الارض وان تحركت عرضا لم يدخل جهة فى جهة فيحرى بنا الآن ان نبحث عن احوال هذه الجهات فى الكواكب
المتحركة على انفسها بل فى الفلك وهى ما قيل ان للفلك فوقا وسفلا ويمينا ويسارا وقداما وخلفا هو بالمعنى
المقول للحيوانات الاخرى او باشتراك الاسم وان هذه الجهات كيف يكون هناك وقبل ذلك ينظر فى الجهات الطبيعية للمتحركات الطبيعية
على الاستقامة وانها كيف تكون

الفصل الثامن فى النظر فى امر جهات الحركات الطبيعية وهى المستقيمة

ومما يجب علينا ان نحقق القول فيه امر جهات الحركات الطبيعية وانها كيف تتحدد ونبدأ بجهات الحركات
المستقيمة فنقول قد سلف من قولنا ان الجهة لا محالة متحددة فى البعد تحددها لا يخلو اما ان يكون عند جسم او
عند لا جسم ومحال كما بينا ان يكون فى الخلاء تحدد الجهة فيجب ان يكون التحدد عند جسم ولان للتحرك على الاستقامة
مخالف جهة ونقيض جهة فلا يخلو اما ان يكون التحدد منفايتا بجسم واحد كان احد الحدين فى غاية القرب منه و
الآخر فى غاية البعد منه ولا يتحدد غاية البعد من الجسم كما يتحدد غاية القرب منه الا ما ان يكون على جهة احاطة ومركز
حتى يكون الجسم الواحد يوجب الحدين جميعا ويجب ان يكون الجسم المحدد محيطا لا جسما موضوعا كالمركز وذلك لانه
ان كان موضوعا كالمركز يتحدد القرب منه ولم يتحدد البعد بل المحيط هو الذى يحدد القرب منه والبعد عنه واما
اذا كان التحدد بجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما كالمحيط والآخر كالمركز واما ان لا يكون كذلك فان كان احدهما
كالمحيط والآخر كالمركز كان المحيط كافيا فى ان يجعل للبعد حدين وان لم يكن الذى فى المركز فيكون التحدد بالذى
فى المركز بالعرض فاما اذا كان التحدد بجسمين فنقول اولا انه لا يجب ان يكون بعض سطح الجسم الواحد البسيط يستحق
بطبعه ان يكون المتوجه اليه فى القرب منه وبعضه الآخر ليس كذلك وهو فى نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد
متشابه نسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة بل يجب ان يكون حاله الى ما هو خارج عنه من جميع
الجهات سواء فيجب ان يكون له بالطبع خارج من كل جهات ذلك السطح ليس فى جهة بعينها دون جهة حتى يكون
جهة منه تلى امكنة واجساما يتحرك منها اليه وجهة نهاية ليس لها خارج لا خلاء ولا ملاء بل يجب اما ان يكون لا
خارج له البتة او يكون الخارج الممتلئ او الخالى ان كان محيطا به اى يكون بحيث يجوز ان يتوهم فى كل مكان من الخارج
الذى له جسم يتحرك اليه بالطبع الحركة للقرب منه هذا يوجب احاطة متشابهة فاذا كانت الحركة الى كل واحد
من هذين الجسمين بطلب الجهة التى هى قربه وجب ان يكون لو توهمنا المتحرك واقعا من احد الجسمين الى الجهة التى
لا يلى الجسم الآخر فيتحرك الى قرب الجسم الآخر الاول ان يكون انما يتحرك الى تلك الجهة بعينها الا من مقابلها لانها
تؤدى الى الجسم الآخر وهو يحدد الجهة المقابلة للجسم الاول ويستحيل ان يكون الحركة الى جهة الاخرى مقابلها

فقد بان ان ما فرضناه من تحدد الجهتين بجسمين محال وليس يجوز ان يقال انه من جانب يحدد جهة ومن جانب يحدد اخرى وان الجهتين متضادتان بالطبع فان كل واحد منهما في الشيء من حيث هو مبدء جهة واحدة بالنوع ويحدد فان كان المحدد يحدد الجهة الواحدة بالنوع لكونها قريبا منه فيجب ان يكون كل قريب منه هو جهة واحدة بالنوع فيجب ان يكون ضدها كل بعد منه فيعود الى ان يكون محيطا لان البعد المقدر من سطح الجسم الاول اما ان تقتضي تحدد الطبيعة ذلك الجسم الاخر او لا تقتضي فان اقتضى تحدد الطبيعة ذلك الجسم الاخر فليس ان تقتضيه قطعة المتحرك منه من سطح اولى من ان تقتضيه من كل جهة فيكون البعد متحددا من كل جانب بجسم من ذلك بالطبع وان لم يكن كذلك وكان التحدد يقع باجسام كثيرة كيفما اتفقت فيكون التحدد بكل واحد منها تقتضي جهة اخرى ويكون القرب تحدد جهة واحدة والبعد تحدد جهات ويكون مقابل الواحد بالعدد كثيرا بالنوع وهذا كله محال فان كانت الاجسام التي يفرض حواليه بذلك البعد يفرض جهات شتى اليها كان بدل صلحه حد للجهة التي يحددها الاخر لو كان مكانه يتحدد به طرف بعد اصل بينه وبين الجسم الاول ويكون منشاء جهة في انها بالطبع تحدد البعد لانها وضعا ما في غاية البعد لم يكن بينها في هذه الجهة خلاف وكانت تحدد جهة تحدد البعد كانت الجهات التي ترسم باوصلها من الجسم الاول جهاتها لا تختلف بالنوع بل بالعدد وكانت تكون تلك الاجسام كجسم واحد محيط بالجسم الاول فيكون حدث الجهتين على سبيل مركز ومحيط فهو المحيط في تحدد الجهتين جميعا وكان الجسم الموضوع في المركز داخلا في الامر بالعرض ونقول انه لا يصلح ان يكون كل جسم محدد للجهة وذلك لان الجسم الذي من شانه ان يتحرك بالطبع على الاستقامة لا يصلح ان يحدد الجهة لانه لا يخ اما ان تقتضي طباعه الكون في تلك الجهة او لا تقتضي وان لم تقتضي فكيف تتحدد به الجهة فيجب ان لا يكون هو عندها وان اقتضى طباعه الكون في تلك الجهة وكان مع ذلك يجوز ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة وهو بالطبع يطلبها فان كان في طبيعة ذلك الجسم امكان ان يعرض له طلب تلك الجهة لكنه من المستحيل ان يكون يوصف بان فيه امكان طلب تلك الجهة الا وتلك الجهة حاصلة فيكون لا جزء لذلك الجسم الا ويمكن في طباعه ان يعرض له ان لا يكون في تلك الجهة وتكون تلك الجهة حاصلة في نفسها يطلبها كل جزء منه فان لم يكن يوجد هذا الممكن فانما لا يوجد لا لامر في طباع من جزء جزء من الجسم الى اخراجه المعدة و فتلك التجزية بل لسبب من خارج وهو فقدان ناقل عن موضعه الطبيعي واذا كان كذلك فالجهة غير متحددة الذات لهذا الجسم لذات هذا الجسم بل متحددة لشيء اخر وقد فرض لهذا الجسم هف فقد بان انه ليس يكون اي جسم اتفق محددا للجهة المعينة وتبين من ذلك ايضا ان الجهة الواحدة بالنوع يحددها جسم واحد بالطبع ليس من شانه الزوال على الاستقامة البتة وان المحدد بالاحاطة لا يصلح ان يكون منتظما من اجسام شتى فانه ليس يجب ان يكون بعض تلك الابعاد يستحق ان يوجد فيها جسم بعينه بل يوضع وبعض اخر يستحق جسما اخر مخالفا له بالطبع بل يوضع ولا يجوز ان يكون قد اتفق اتفاقا ذلك للجهة المحيطة الى اجسام مختلفة الانواع اتفاقا من غير وجوب وبقي كذلك وليس لك ان تقول مثل هذا اذا كان المحدد بالاحاطة جسما واحدا الجسم الواحد لا اجزاء له بالفعل وان عرض له تجزية فانما سببا له من خارج غير ثابتة واما ترتيب الاجسام المختلفة بالنوع في احاطة ابعد البعد عن الجسم المحاط به فليس مما يمكن ان يطرء ويبقى

والا لكانت

والا لكانت تلك الاجسام تحصل في تلك الاحاطة وتخرج عنها ويكون تحدد تلك الجهة حاصلا قبلها فنعلم من هذا ان المحدد بالاحاطة يجب ان يكون جسما واحدا لا يزول الا بالاستدارة واذا كان كذلك لم يكن في ضمنه جهات بالطبع الا التي تاخذ نحوه من المركز او التي تاخذ عنه نحو المركز واللواتي تعارضها فان نهاياتها لا تختلف بالطبع فانها تنتهي الى اجسام واحدة باعيانها ولا يتحدد اطرافها بحدود مختلفة يكون بعضها قرب وبعضها غاية بعد على نحو ما يجب ان نقول بهذا ونقول ان غاية القرب من الجسم المحدد المطرقية بالحركة ليس يجب ان يكون غاية قربه من كل جزء منه فانه يستحيل ان يكون المتحرك واحد على بعد واحد كخط واحد صو الى كل جزء من المقرب اليه اما غاية البعد فيجوز ان يكون غاية بعد من جميع الاجزاء اذا حصل عند المركز واذا انتهى خط من المحيط الى المركز ثم عداه فان الطرف الذي ابتدء منه هو في غاية القرب والطرف الاخر ليس في غاية البعد فانه يلي المحيط وان كان لا يلي كله فقد قلنا انه ليس شرط القرب من المحيط ان يكون قريبا من كله بل من شيء منه وان كان غاية البعد من شيء واخر منه وذلك لانه يقرب من شيء غاية القرب لا صائرا على غاية البعد من مقابله بالوضع ليس بالطبع فان اجزاء المستديرة لا مقابلة لها بالفرض الوضعي الا صائرا في المسافة فانها وان كانت من حيث المسافة غاية البعد فليس من حيث الطبع ومن حيث القرب والبعد الذي في الطبع لغاية البعد بل لا بعد هناك من هذه الجهة بل هناك اتفاق من حيث انها يلي طبيعة واحدة وجسما واحدا فبهذا يعلم صورة الجهات التي يتحرك اليها الاجسام الطبيعية فلنتكلم الان في جهات الاجسام المتحركة على الاستدارة واما المتحرك بالاستدارة فهو على قسمين احدهما المتحرك لا على مركز نفسه بل على مركز خارج فهذا يمكن ان يعين له جهة اليها يتحرك وجهة عنها يتحرك ويشبه ان يكون لاحدهما قداما له والاخر خلفا واما جهة اليمين واليسار فيشبه ان يكون الجهة التي لو كان هذا حيوانا كان ذلك يمينا له اولى بان يسمى يمينا من مقابلها على التشبيه وان كان لا شيء في طبيعة ذلك الجسم يوجب ان يختلف به الجهتان كما يوجب اما الحيوان ذلك في الحيوان واما فوق هذا المتحرك المفروض وسفله فيشبه ان يكون ما يلي ناحية الارض جهة السافلة وما يقابلها جهة العالية فتعين ذلك له لا من ذاته بعينه كما للحيوان ولا من حركته بعينه كما للمتحركات الثقيلة والخفيفة بل بالقياس الى اجسام اخرى واما المتحرك بالاستدارة على مركز في داخله ويشتمل هو عليه فيشبه ان لا يكون ما قيل فيه من انه قد يتحدد له جهات ست كما للحيوان امرا على الجهة التي قيل بل اول ما يتحدد فيه عن ذاته قطبان ومنطقة ولا يحتاج في تحدد القطبين والمنطقة الى شيء غير جسميته وحركته التي هي على الصفة المذكورة وان كان محتويا على جسم اخر يحدد له جهة تلي ما يشتمل عليه وجهة اخرى يجعلها تحددا ليس يحتاج في ذلك الى ان يكون متحركا بالحركة التي له بل لو كان ساكنا كان له ذلك لكن اذا اعتبر حركته على ما يشتمل عليه منها ونوسب بين اجزائه او نقطة يفرض فيه وبين امثالها من المشتمل عليه المتحرك حوله فقد يتحدد له جهات اخرى وذلك لانه اذا فرضت في طول حركته لا في عرضها الذي هي بين قطبيه ثلث نقط وكانت الوسطى تنحو احدهما وتتباعد عن الاخرى ويكون الجهة التي كانت منها الوسطى بالقياس الى الافق الذي هذه النقطة طالعة عليه هي جهة عنها ابتداء الحركة بالطبع ومقابلها مقابل هذه الجهة فيتحدد هناك جهة مشرق وجهة مغرب وكذلك يتحدد هناك جهة يلي خط الزوال وجهة يلي ما تحت الارض فيكون الجهة التي تلي خط الزوال هي التي اليها الحركة الاخذة في الارتفاع وتلك غايتها لانها يكون هناك الغرب

مما يكون

مايكون من المطلوع عليه ثم يأخذ فى مفارقته قليلاً قليلاً والبعد عنه الى ان يغرب عنه والغاية التى اليها يتوجه المتحرك هو القدام وما يقابله الخلف وخط الزوال بالقياس الى الحركة الشارقة الطالعة قدام وما يقابله خلف ولما كانت جهة المشرق الجهة التى عنها مبدأ الحركة فاولى ما يشبهها من جهات الحيوان اليمين فيكون المغرب هو اليسار وبقى القطبان يحددان البعد الذى هو غير البعد المحدد بالقدام والخلف الذى هو اولى بان يكون عمقاً وغير البعد المحدد باليمين واليسار الذى هو اولى بان يكون عرضاً فليس له الا ان يكون بعد الطول واولى القطبين بان يكون على جهة المقايسة علواً هو الجنوبى فى الحركة الفلكية الاولى والشمالى فى الحركة الثانية فانا لو توهمنا انساناً يتحرك على نفسه مستديراً او ينبعث حركته من يمينه لكان يكون قدامه ما يلى وجهه وهو ما بين يمينه ويساره وذلك عند خط الزوال وخلفه ما يلى ظهره واذا اطبقناه بين يمينه وجهة المشرق وبين يساره وجهة المغرب وبين وجهه وجهة خط الزوال انطبق راسه مع القطب الجنوبى لا غير ولو دار على نفسه مشدوداً والسماء لكان الراس يلزم الجنوبى والوجه يلزم وسط السماء وجنب اليمين يلزم المشرق الا ان يكون لاحد القطبين علو والآخر سفل ليس لاختلاف البتة فى امر القطبين بل بالمقايسة الصرفة الى الحيوان بعد ان يتحدد جهات امور اخرى فيختلف حال القطبين ح بالقياس الى تلك الجهات واما كون المشرق يميناً فهو لامر فى الحركة مقيسة الى الافق وان لم يكن حيوان يقاس به فان جهة المشرق لذاتها عنها ينبعث الحركة وكذلك حال جهة وسط السماء لذاتها اليها الحركة فاذا كانت حركته يمين تميزة المشرق والمغرب ووسط السماء بالقياس الى الافق ثم اذا تميز هذه الحدود لزم فى القطبين ان يعرض لهما تميز اما لا لامر يتعلق بالقطبين تعلقاً اولياً بل للنسبة يلحقه بسبب ما عرض لغيرهما من التميز هذا واما اذا اخذ جزءاً من الفلك متحركاً واعتبرته بنفسه وجدت ما بين المغرب والمشرق طول المسافة وحصل لك ما بين القطبين عرضاً لذلك الطول فانظر الى حال هذه الجهات كيف تختلف اما القطبان فيتحددان جهتين لذات الجسم وحركته ولا يتحددان بذاتهما فوقاً واسفلاً ولا يكون فيهما تضاد اذ لا تضاد فى طباع ما هى فيه بل انما يتحددان فوقاً وسفلاً بمقايسة ونسبة الى الحيوان واما المشرق والمغرب وكذلك وسط السماء فليسا يحددان جهتين لذات الجسم وحده ولا لذاته ماخوذة مع حركته بل بمقايسة الى الافق ثم بعد المقايسة فان نفس الحركة يوجب تميز بعضها عن بعض بالقياس الى الافق اذ يوجب ان يكون متخالفة منكون بعضها عنه وبعضها اليه وبعضها منبعث الحركة وبعضها متجه الحركة ولكل واحد مقابل ولا يحتاج فى ذلك الى ان يراعى مقايسة محاذاة مع حيوان البشر ومع ذلك فقد يقع بينهما بنوع ما مضادة او مقابلة ومع هذا كله فان اليمين واليسار يقع على جهات الحركة التى للفلك والتى للحيوان باشتراك الاسم او باشتباه والفوق والسفل اولى بذلك واما القدام والخلف فيشبه ان يكون الجزء الطالع من الفلك قد يوجد له قدام بمعنى بعينه وغيره وذلك لانا ان عنينا بالقدام نهاية ما يتحرك اليه الجزء الطالع مطلقاً لم يكن للفلك قدام فانه ليس لحركته نهاية اليها تقصد فان عنينا نهاية ما يتحرك اليه الجزء الطالع وهو الطالع على شئ فتلك النهاية هى مسامتة الشئ الذى حدده الافق بتجدد الطلوع بتجديد الافق فانه اذا اطلع عليه لا يزال يتحرك نحوه الى ان يسامته فى خط الزوال ثم يعرض عنه الى ان يغرب عنه فى الافق بعينه فان لم يكن تحدد ذلك الافق لم يكن افق فلم يكن طلوع عليه لا كان خط زوال فلما كان محدداً بتحدد هذه الجهات بالقياس اليه فهكذا يجب ان يتصور امر هذه الجهات

بقرب خط

تمت المقالة الثالثة

ويعلم ان هذه الجهات الست يتحدد الفلك من حيث هو متحرك على الاستدارة واما الجهة السطح التى يلى الارض والتى يقابلها فذلك له من حيث هو جسم على شكله وصفته لا من حيث هو متحرك

المقالة الرابعة

فى عوارض هذه الامور الطبيعية المذكورة ومناسبات بعضها مع بعض والامور التى يلحق مناسباتها وهى خمسة عشر فصلاً

الفصل الاول فى الاغراض التى تشتمل عليها هذه المقالة **الفصل الثانى** فى وحدة الحركة وكثرتها **الفصل الثالث** فى الحركة الواحدة بالجنس والنوع **الفصل الرابع** فى حل الشكوك الموردة على كون الحركة واحدة **الفصل الخامس** فى مضادة الحركة ولا مضادتها **الفصل السادس** فى تضاد الحركات وتقابلها **الفصل السابع** فى تقابل الحركة والسكون **الفصل الثامن** فى بيان حال الحركات فى جواز ان يتصل بعضها ببعض اتصالاً موجوداً وامتناع ذلك فيها حتى يكون بينهما سكون لا محالة **الفصل التاسع** فى الحركة المتقدمة بالطبع وفى ايراد فصول الحركات على الجميع **الفصل العاشر** فى كيفية كون الحيز طبيعياً للجسم وكذلك كون اشيا اخر فى طبيعة له **الفصل الحادى عشر** فى اثبات ان لكل جسم حيزاً واحداً طبيعياً وكيفية وجود الحيز لكلية الجسم واجزائه للبسيط وللمركب **الفصل الثانى عشر** فى اثبات ان لكل جسم طبيعى مبدأ حركة وضعية او مكانية **الفصل الثالث عشر** فى الحركة التى بالعرض **الفصل الرابع عشر** فى الحركة القسرية وفى التى من تلقاء المتحرك **الفصل الخامس عشر** فى احوال العلل المحركة والمناسبات بين العلل المحركة والمتحركة

الفصل الاول فى الاغراض التى تشتمل عليها هذه المقالة يجب ان نحقق فى هذه المقالة ان الحركة كيف تكون واحدة وكيف تكون كثيرة وان الحركة كيف تكون مضامة مطابقة لحركة اخرى تفاسنها فى السرعة والبطؤ وكيف لا يكون وكيف تكون الحركة مضادة لحركة اخرى وكيف لا تكون وان الحركة هل تعرض لكل جسم او لبعض الاجسام وان الحركة كيف تكون طبيعية وان المكان هل يكون طبيعياً وكيف يكون طبيعياً وهل لكل جسم مكان طبيعى وان الحركات كيف تكون غير طبيعية وكم اقسام الغير الطبيعية وان نجمع جميع فصول الحركة وان نعرف مناسبات ما بين القوى المحركة والحركات

الفصل الثانى فى وحدة الحركة وكثرتها الحركة تكون واحدة على وجوه فانها اما ان يكون واحدة بالعدد او بغيره فنقول ان قوماً من الذين ما يندس ومن شايعهم من آل افلاطن منعوا كل المنع ان يكون الحركة يوصف بالوحدة بل بالهوية وقالوا كيف يوصف الحركة بالهوية ولا تحصيل منها شئ موجوداً حاصلاً وقالوا اسباباً قد فرغنا عنه من الشكوك فى باب الحركة والزمان فيما سلف مثل قولهم كيف يوصف الحركة بالوحدة ولا حركة الا منقسمة الى ماض ومستقبل ولا حركة الا ولها زمانان وشبهوا وحدة الحركة تشترطون ان يكون زمانها واحداً وكيف يكون الحركة واحدة وكل واحد فانه تام فيما هو فيه واحد وكل تام فهو قار الوجود حاضر الاجزاء ان كانت له والحركة لا وجود قار لها مع ان لها اجزاء ونحن فيما سلف قد بينا الحال فى وجود الحركة بياناً لا يلتفت معه الى هذه الشكوك والآن فيحق علينا ان نبين الحال فى وحدة الحركة ونبين ان الشبهة التى اوردوها منحلة فنقول قد بينا انحاء ان الحركة يقال للكمال الاول الذى وضعناه وبقى لقطع المسافة فالكمال الاول وحدته بوحدة الموضوع له مع وحدة زمان وجوده فيه التى هى اتصال

وكسائر الصفات التي لا يكفي في كونها واحدة بالشخص كون موضوعها واحدا فقط فان الموضوع الواحد اذا عرض فيه بياض ثم عدم ثم عرض فيه بياض لم يكن هذا البياض بعينه هو الاول بالشخص فيكون الحركة بالمعنى الذي اشرنا اليه واحدة واذا كان الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه و وحدة الزمان هو اتصاله وكل حركة بهذه الصفة فهو واحدة بالشخص فيكون لا محالة في متحرك فيه واحد مثل مسافة واحدة بالاتصال مثل بياض يتوجه اليه المتحرك بالاستحالة اتجاها لا يقف فيه عند حد زمانا و مثل كم واحد غير ذلك فليس هذا المعنى باولى في ان يدخل شرط الوحدة الحركة من معنى الزمان وان كان معنى الزمان يكفي ذكره فذلك ليس لانه يتضمن جميع الشروط التي بها يكون الحركة واحدة بل لانه يقتضي الشرط الباقي وينتقل الذهن منه اليه وعليه وانت تعلم الفرق بين المتضمن والمقتضي الملتزم واما الحركة التي هي بمعنى القطع فهذا المعنى اولى بان يكون شرطا فيها فالامور التي يجب ان يكون واحدة حتى يكون الحركة واحدة هي المتحرك والمسافة وما يجري مجراها والزمان فيجب ان يكون المتحرك واحدا و المسافة وما فيه الحركة واحدا والزمان واحدا بالعدد في جميعه فان كثرة الحركة تتبع كثرة الاشياء التي تقيد الحركة كما اومأنا من الانقسامات وهذه الاشياء هي هذه الثلثة المتحرك وما فيه والزمان فان تكثر المتحرك وكان الزمان واحدا بعينه او تكثر المتحرك وكانت المسافة واحدة بعينها تكثرت الحركات واذا تكثر المتحرك والزمان واحدا بعينه لم تكثر المسافات وما فيه الحركة بالعدد واذا تكثر المتحرك والمسافة واحدة لم تكثر الزمان فانه لا يتكثر المتحرك والمسافة واحدة الا ويكون المتحركات متعاقبة على تلك المسافة اذ لا يقطع جسمان معا مسافة واحدة بعينها كما لا يكونان في مكان واحد معا ولا يجوز ان يتكثر المتحرك في ازمنة كثيرة وما فيه واحد بالعدد البتة الا في المسافات فانها يجوز ان يمضي بعد القطع واحدة بعينها واما الكم والكيف وغير ذلك فلا يكون كيف واحد بعينه او كم واحد بعينه بالعدد يتحرك فيه متحركون عدة في زمان بعد زمان لان الكيفية التي لهذا المتحرك موجب هي واحدة بالعدد لا يشاركه فيها المتحرك الآخر بوجه كالمسافة ونظن انه يلزم هذا كله ان يكون المحرك واحدا بالعدد وان العدة اذا اجتمعت على تحريك شيء فانما هي كشيء واحد تصير الجملة محركا واحدا اذ كل واحد منها يحرك وحده لكنه ان امكن ان يكون شيء يحرك فبدأ ان ينقطع تحريكه او مع انقطاع تحريكه يقع هنا مناسبة للجسم المتحرك مع محرك آخر كما يتخلص حديد مثلا من تأثير مغناطيس لو توهمناه استحال الى غير طبيعته دفعة وحصل الحديد بحيث ينجذب الى مغناطيس آخر ولم يكن بين تعطل الاول وابتداء تأثير الثاني زمان وبقي اتصال الزمان والمسافة فبالحري ان يكون هذا المتحرك واحدا بحركة واحدة وكذلك لو سخن ماء متباو بلحظة عقيب اخذ من غيره وقوع فتور حتى تبلغ حدا من السخونة فبالحري ان لا يكون هذه الحركة متكثرة بل يكون واحدة الا على جهة المقايسة فان الشيء المتحد بالاتصال قد يعرض له التكثر على ما قدمنا تارة من جهة التفكيك والقطع بالفعل وتارة من جهة المقايسات فان الزمان ايضا ينقسم بالفعل على هذه الجهة وذلك اذا قيس بمبادئ امور كانت فيه وغاياتها فانه ينقسم فيه بحسب ذلك آنات فيكون في مثلنا ايضا يعرض عند حدود كل محرك آن اقدم من زمانه فيعرض في الزمان بالمقايسة فيعرض من ذلك تكثر الحركة ولا يكون مع الحركة وحدة الزمان من هذه الجهة ومن حيث الزمان واحد في ذاته يكون الحركة واحدة

في ذاتها وهذا مثل ما يعرض لحركات الفلك بالقياس الى الشروق والغروب فينقسم الزمان وينقسم الحركة بحسب ذلك انقساما ما لا يقطع الاتصال ويشبه ان يكون الصوت المسموع من الوتر المنقور ينقره واحدة الباقي زمانا ما الذي يسمى نغمة هو من هذا القبيل فان هذه النغمة ستعلم في جزئيات الطبيعيات ومشاهدة احوالها انها ليست تحدث عن وقع المضراب على الوتر بل انها يحدث من قرع الوتر المدفوع بالمضراب عن وضعه المنصرف عند مفارقة المضراب الى وضعه نصرا بقوة ذات قرع ما تحته من الهواء فيصوت لا يزال يهتز كذلك فيحدث قرع بعد قرع الى ان يهدأ ويكون تلك القرعة مستحفظة الصوت مسموع على الاتصال لان كان بالحقيقة متفصلا كما يسمع ولم يكن المقطوع من الصغر بحيث لا يحس واعلم ان نفس الاشتراك في الآن الواحد لا يوجب ان تكون الحركات متحدة فان آنا واحدا قد يكون منتهى نقلة ومبدأ استحالة كلاهما لجسم واحد ولا يكون الحركتان واحدة وايضا فان اشتراطهما منه او ما اليه وحده غير كاف في وحدة الحركات وان ما منه قد يفارق لا الى الذي اليه بل الى العدم ومن غير سلوك واسطة وما اليه ايضا من غير سلوك واسطة فلا يكون حركتان واحدة بالنوع فضلا عن العدد وايضا فان اشتراطهما معا غير كاف في ذلك لان ما منه قد يفارق الى ما اليه من متوسطات شتى اما في المسافة فقد يقصد ما اليه تماما منه على الاستقامة وقد يقصد على تقويس وتحية ولا يكون الحركتان حركة واحدة بالنوع فضلا عن العدد وكذلك قد يؤخذ من السواد الى البياض من طريق الدكنة وقد يؤخذ من طريق الصفرة ثم الحمرة ثم القتمة وقد يؤخذ من طريق الفستقية ثم الخضرة وان اشترط مع الشرايط المذكورة كان اشتراطها فضلا فان الطريق اذا جعل واحدا لم يكن الا عن مبدأ واحد ومنتهى واحد بتخصص ذلك هذا المعنى فالحركة الواحدة بالعدد هي المتصلة في زمانها ومسافتها واحدة وموضوعها واولى ذلك المستوية التي لا تختلف فيه وقلما يوجد في الكائنة فان الطبيعة يشتد اخيرا والغريبة القسرية تفتر اخيرا واولى الحركات المتصلة بالوحدة هي التي على الاستقامة او الاستدارة ان توهم للمتصلة على الزاوية وجود واولى ذلك ما تم ولم ينقص فان من صفات المستديرة اذا تمت الدورة فلا يزاد عليها بلا تكرير ولا كذلك المستقيمة فان المستقيمة اذا تمت فليس تمامها لانها مستقيمة بل لاجل ان المسافة لم يبق كقطر العالم ويسقط من تحقيق هذا قول من قال ان الخط المستقيم اولى بالتمام لان له ابتداء ووسطا وانتهاء ولا شيء من ذلك للدائرة وانه ان كانت الدائرة تامة فليس يجب ان يكون الحركة عليها تامة لان الحركة على المستقيمة يتناهى ويتم وعلى المستديرة لا يتناهى ولا يتم فانا اولا فليس كل ما هو تام فهو ذو ابتداء وانتهاء ووسط بل الواحد في الجملة اتم من الكثرة التي لا يوجد هذا التثليث الا فيها بل هذا نوع من التمام ولا يعتبر هذا التمام الا في ذي عدد والدائرة تلك الصورة واما لا يقبل الزيادة لا لشيء غيرها خط دائرة والمستقيم ان لم يقبل فليس لانه مستقيم بل لسبب آخر واما الحركة المستديرة فانها اذا تمت دورة ما ابتدأت من راس فيكون كل دورة واحدة وكلا ثانيا في دورة واحدة وهذا ما نقوله في الحركة الواحدة بالعدد فلنتكلم الآن في الحركة الواحدة بالجنس والنوع

الفصل الثالث في الحركة الواحدة بالجنس والنوع

ولما كانت الحركة مشاركة لسائر الاعراض في الاحكام التي يتبع العرضية كان تكثرها وتوحدها مما يشاكل تكثر الاعراض الاخرى وتوحدها فكما ان البياض مثلا انما يكون متكثرا بالعدد اذا تكثر موضوعه او زمانه فكذلك الحركة وكما ان البياض لا يكون متكثرا بالنوع او متكثرا بالجنس لنفس تكثر الموضوع بالنوع او بالجنس بل يكون بياض الثلج وبياض القفنس اذا لم يختلفا في الطبع لون آخر واحدا

بالنوع بل ببياض الثلج والجمادة فكذلك ليس نفس تكثر الموضوع بالنوع او بالجنس يوجب تكثر الحركة الأعراض انما هي من
المعاني العارضة للأزمنة دون المقومة واضافات الذوات العرضية الى موضوعاتها المختلفة امور عارضة
لها لا مقومة اياها تقويم الفصول وانما تكثر الأشخاص وليس متعلقا بالفصول الذاتية بل بالعوارض واما
الأزمنة فلا تختلف من حيث هي ازمنة بالنوع البتة بل بالشخص ان كان لا بد لها ان تكون متصلا واحدا مقارنة
ما يختلف بالشخص دون النوع لا يوجب البتة مخالفة فصلية منوعة فنفس الحركة تختلف نوعيتها باختلاف الأمور
التي تقوم مهية الحركة وهي ما هي فيه وايضا ما منه وما اليه فاذا اختلف نوع واحد من هذه اختلفت الحركة في النوع
فانه اذا اختلف ما فيه واتفق ما منه وما اليه اختلف نوع الحركة مثل ان يكون احد الحركتين من مبدأ الى منتهى على
الاستقامة والأخرى منه اليه على الاستدارة وكذلك اذا اتفق ما فيه واختلف ما منه وما اليه مثل الصاعد
والهابط فيجب انه اذا اختلف شيء من هذه في النوع في نفسه او في شرائط واحوال داخلة في تعلق الحركة بها كانت
الحركة غير واحدة في النوع فان كانت كلها مكانية او كلها كيفية او كلها كمية كانت واحدة في الجنس الأعلى
وان اتفقت في جنس اسفل كما في اللونية كانت واحدة في الجنس الأسفل لكنه قد يشكل الحال في انه هل الحركة
المكانية المستديرة يخالف المستقيمة في النوع او يخالفه بعرض فانه ليشبه ان يظن ان الاستقامة والاستدارة
من الأمور التي تعرض للخط لا من الأمور التي هي فصول ويسبق الى الظن ان الخط الواحد يصلح ان يوضع
للاستقامة والانحناء واذا كان كذلك فكيف يكون نوع الخطوط المستقيمة مخالفا للنوع الخطوط المنحنية اللهم
الا ان يجعل تركيبها مع الاستقامة نوعا ومع الانحناء نوعا آخر فيكون كل عرض من شأنه ان يقوم نوعا
وليس الأمر كذلك فاذا كان الخط المستقيم لا يخالف المستدير في النوع فكيف يكون الحركة على المستقيمة يخالف
الحركة على المستديرة بالنوع لأجل اختلاف فيهما وهذا الاعتبار في المستقيمة والمستديرة التي يكون مكانية
لا المستديرة التي يكون وضعية على ما علمت ونقول وكذلك يشكل الحال في امر الصاعد والهابط ويشبه
ان يظن ان الصاعد لا يخالف الهابط بالنوع في المبدأ والمنتهى من حيث هما طرفان لبعد بل من حيث هما جهتان
احدهما يلي علوا والآخر سفلا والحركة لا يتعلق بالمبدأ والمنتهى الا من حيث هما طرفا مسافة واما من حيث هو
عرض ان كان احد طرفي المسافة في جهة والآخر في جهة فذلك مما يتعلق به الحركة فان الحركة يتم حركة اذا ابتدأت
في هذا البعد من مبدئه الى منتهاه ولو لم يكن المبدأ بحيث يكون علوا وهو ان يلي السماء والمنتهى بحيث يكون
سفلا وهو ان يلي الأرض فاذا كان الأمر كذلك كان هذا من الأعراض اللازمة للحركة لا من الأمور الداخلة في
مهيتها فلم يكن الاختلاف به اختلافا في نوعه وكذلك الاختلاف الذي بين الحركات في ان يكون طبيعية او قسرية
فلها ايضا اختلاف في امور خارجة عن مهية الحركة وان كانت لازمة فهذه هي الشكوك التي يظن انها يسبق الى
الذهن فاما نحن فنقول ان هذه الشكوك لا يعرض في غير النقلة فانه لا يعرض في مثل الحركات التي في الكم والكيف
وغير ذلك فان التسود معلوم من حاله عند كل احد انه يخالف بالنوع للتبيض لأجل تخالف ما اليه الحركة وما
عنه وان كان الطريق كانه واحد مسلوك في كل بالعكس من الآخر وكذلك التصفر الى التحمر الى التسود يخالف التصفر
الى التبيض الى التسود في النوع وان كان في حال المبدأ والمنتهى واحدا انما يشكل هذا في امر النقلة فيقتضي
ان لا يكون النقلة جنسا بل يكون نوعا فقط ويكون النزول مخالفا للصعود باعراض تحت نوع واحد كما

يخالف الكاتب الامي وانه كان الانسان مأخوذا في حد الكاتب والامي ومحمول عليهما وليس جنسا لهما بل موضوع
كذلك النقلة محمولة على ذلك الوجه على النزول والصعود وكان اصل الموضوع في النزول هو حركة مستقيمة من
مبدأ الى منتهى ويتم بذلك كونه حركة لكن عرض لهذا المبدأ ان كان فوق فعرض للحركة ان صارت نزولا وكذلك
الحال في التشكيك الأول مثلا انه عرض ان كانت النقلة تارة مستقيمة وتارة مستديرة فان الحركة ليست
يتحقق حركة بما يعرض لها من طول ما يتحرك فيه كالمسافة المستديرة وقصره كالمستقيمة حتى يختلف بذلك
منهما حركتين اختلافا منوعا فهذه هي الظنون التي يمكن ان يظن في هذا الباب فيجب ان نحلها ونلزمنا اولا ان
ان النقلة جنس وان الأمر ليس على هذه الصورة فنقول ان الخط المستقيم بالحقيقة والمستدير لا يصح ان يستحيل
احدهما الى الآخر في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان يكون طرف الجسم فما لم يعرض للجسم زوال العمق
هيئته لم يعرض للسطح فلم يعرض للخط البتة والجسم اذا كان يابسا لم تقبل التحنية واذا كان رطبا قبل التحنية بان
يكون اتصال الحدبة يتفرق او يكون اتصال الحدبة يمتد والتقعير بالعكس فان تفرق اتصال الحدبة فقد
انقسم الخط خطوطا وان امتد فقد بطل ايضا ذلك الخط بعينه وحدث خط آخر فان الخط الواحد لا يصير اطول
مما هو بالمد فاذا كان هذان الخطان يستحيل انتقال طبيعة احدهما الى طبيعة الآخر ولا في الوهم ايضا فان الوهم
ان فعل ذلك مفردا للخط عن السطح جعل الخط ذا جهتين وجانبين لا في امتداده فلم يأخذ طرف سطح لأن ذا
الجهتين سطح لا طرفه الذي هو هوية خط فيكون الوهم قد اخذ غير الخط بل اخذ جسما دقيقا فيجعله خطا فالذي ظن
ان الخط هو واحد بعينه موضوع للأمرين فقد ظن باطلا واشخاص النوع الواحد من الأعراض يختلف بموضوعاتها
او باعراض يقارنها وهذا على قسمين وذلك لأنه اما ان لا يكون تلك الأعراض يلحقها لحوقا اوليا مثل كتابة
يجتمع مع موسيقى وان يلحقها لحوقا اوليا كالبياض يجتمع مع السطح ومفارقة الخط المستقيم للمستدير ليس
لأجل كثرة الموضوع فقط فان هذه المفارقة موجودة بين مستقيمين وبين مستديرين وليس لعرضين آخرين
كيف اتفق فان الاستقامة والاستدارة يناله طبيعة الخط نيلا اوليا فلذلك يمكن ان يكونا اما فصولا او اعراضا
اولية فان كانت فصولا فقد نوعتا وان كانت اعراضا اولية والأعراض الأولية ان كانت لازمة لطبيعة
المعروض له استوى فيه اشخاص النوع وان كانت يعرض في حال دون حال غير لازم فيعرض لانفعال يلحق المادة لا
يبعد توهم زواله عن المعروض له اولا وجوده فلا يبعد توهم زوال العارض التابع للانفعال وليس كذلك الحال
في الخط المستقيم والمستدير فانه ان لم يكن المادة في كل واحد منهما على هذه الصفة التي بها صار خطا مستقيما
او مستديرا لم يكن نفس ذلك الخط موجودا فليس اذن الخلاف بينهما العارض غير اولي او لعارض اولي غير لازم
او لازم فاذن الاستقامة والاستدارة متعاندان تعاند الفصول او لواحق الفصول اللازمة التي تدل تعاندها
على اختلاف الأشياء في النوع ولأن الحركة في نوع السواد غير الحركة في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة فكذلك
المستقيمة والمستديرة ويسقط من نحو هذا القانون قول من ظن ان في طباع امور السماء ومنه تضاد لأن
فيها تقبيبا وتقعيرا وانه فان كان الموضوع الأول للتقبيب والتقعير هو الجسم نفسه اجتمعا في كرة واحدة
فليسا بمتضادين وان كان موضوعهما سطحين متفرقين يمتنع ان يقبل المقعر منهما التقبيب والمقبب التقعير على
ما اوضحناه فليسا بمتضادين اذ ليس موضوعهما ذاتا يقبل ان تتعاقبهما ولا موضوع آخر البتة على ما بيناه

وذلك لأن هوية الخط في الوجود

واما التشكيك المورد من حال الصاعد والهابطة فسنحققه من بعد واما السرعة والبطوء فلا يختلف بهما الحركات
البتة اختلافا بالنوع وكيف وهما يعرضان لكل صنف من الحركات وهما يقبلان الاشد والاضعف بل يتصل
لا يقبلهما بل يكون الحركة الواحدة بالاتصال يتدرج من سرعة الى بطوء فهما من الامور التي يكون للحركة بالاضافة
الى حركة لا من الامور التي يكون لها في ذاتها وقد ظن ان السرعة اذا قيل على المستقيمة والمستديرة كانت باشتراك
الاسم وليس الاسم كذلك وان كان النظر وجبا او جائزة لا يصح المقايسة بينهما ولا المناسبة فيهما كما لا يصح بين
الخط والسطح مع قول المقدار عليهما بالتواطؤ اما انه ليس يقال باشتراك الاسم فلان حد السرعة والبطوء فيهما
واحد وهي ان السريع في كل واحد منهما هو الذي يقطع مقدارا اطول في الزمان المساوي كما ان المستقيم مقدار
وكذلك المستدير وكما ان الاطول في المستقيم ما فيه المثل والزيادة بالقوة فكذلك الاطول في المستدير والزمان
غير مختلف فليس اذا باشتراك الاسم بل الحد بينهما ولهما معا واذ قد تكلمنا في وحدة الحركات فحري بنا ان نحل الشكوك
المقولة فيها

الفصل الرابع في حل الشكوك الموردة على كون الحركة واحدة

واما قول اولئك ان الحركة الا وهي منقسمة الى ماض ومستقبل فهو غير صحيح فانك تعلم ان الحركة على النحو الذي نحققها ليست بمنقسم
الى ماض ومستقبل بل هي دائما بين ماض ومستقبل واما الحركة التي هي بمعنى القطع فانها لا تحصل حركة وقطعا الا
في زمان ماض ومع ذلك ان كانت الحركة منقسمة الى ماض ومستقبل فانها منقسم بالقوة فانه اذا فرض في الزمان
الذي يطابقها آن عرض لها ان ينقسم الا ان يكون حاصلا بالفعل وبالجملة فانها اذا انقسمت فانما ينقسم بالعرض و
لاجل انقسام الزمان وانقسام المسافة وانما الشرط في وحدة الحركة هو ان لا يكون زمانها ومسافتها منقسمين
بالفعل الا ان يكونا بحيث لا ينقسمان ولا بالقوة بل ولا هذا شرط في وحدة الكميات وكثير من الاشياء واما قولهم
انها كيف يكون واحدة ولا يكون تامة وقد ما يجابون به عن ذلك ان الواحد بمعنى التام غير الواحد الذي بمعنى
الاتصال ولا يجب ان لا يكون الشيء واحدا بمعنى اذا لم يكن واحدا بمعنى اخر وايضا فان الحركة التي شرحناها
لا ينقسم وهي محفوظة في المتحرك تامة ثابتة بعينها الى ان ينتهي واما الحركة بمعنى القطع اذا استوفت البعد المستقيم
فهي تامة وان اتمت دائرة فهي تامة لا مزيد عليها اذ كان التام ما ليس منه شيء خارجا عنه وكان وجود الحركة
بمعنى القطع هو على ان القطع حصل فاذا كان ليس شيء منه الا وقد حصل ولم يبق خارجا منتظرا فهو تام
وهو واحد من جهتين وقد اجاب بعضهم عن هذا بان قال ان مثل الحركة في انها قد تعدم منها اشياء ويكون
الصورة مع عدم تلك الاشياء محفوظة هو مثل صورة البيت التي يستحفظ واحدة بعينها مع نقض لبنة لبنة
وسد الخلل الواقع عند النقض بما يقوم مقامها فيكون الصورة واحدة بالعدد وان استحفظت بمواد متعاقبة
وكذلك صورة كل شخص من النبات والحيوان وكذلك يبقى الملكات النفسانية محفوظة واحدة بعينها مع
التحلل والاستبدال وتغير المزاج وانما يبطل الانفعالات وتتجدد وكذلك صورة الظل يبقى واحدة بعينها
في النهر الجاري المتغير المادة قال لان مبدأ الفيض وهو البادي تعم واحد الصورة وهي الفيض المتماد واحدة
بالقياس الى صدوره عنه فما دامت المادة في حد القبول ولو بالتعاقب كانت تلك الصورة بعينها مستحفظة وليس
يعجبني امثال هذه الاجوبة ولا يصح عندي ان يكون للكائنات الفاسدة صورة ثابتة لا يستحيل البتة اللهم الا
ان يقضى بثبات اجزاء وجدت في الكائنات من اول الكون محفوظة الى وقت الفساد لا يفارق ولا يبطل

يكون مقارنة لصورة واحدة او قوة واحدة تلك الصورة او القوة يستحفظ التحلل الواقع في ساير تلك الاجزاء
ويسد مسده بما يورده من البدل ثم نقول انه ليس يكفي في ثبات الفيض واحدا كون مبدء الفيض واحدا اذا
افاض على اشياء كثيرة كان الفيض يتكثر بتكثرها سواء كانت متكثرة حاصلة في زمان واحد او كانت متعاقبة
التكثر فانه يعلم يقينا ان الصورة القائمة في اللبنة الثانية من التركيب والصورة الاضافية التي لها بعينها الى
اللبن الموجود ليست هي بعينها ما كان يقوم باللبنة الاولى المنزوعة ويعرض لها بعينها من الاضافة اذا
كانت هذه الاحوال لا تنتقل من موادها بل تفسد اشخاصها بفساد اشخاص حواملها فاذا كان كذلك لم تكن
صورة اللبنة الان هي بعينها التي كانت حينئذ بل يكون شبيهة بتلك يسد مسدها فكما انه لو لم يتدارك النوع
بالانتقاض حتى يتعوض لكانت الصورة تبطل ثم ان اخذ في اعادة لبنة لبنة على ذلك النظم بعينه يكون الصورة
قد حدثت ويكون صورة اخرى بالنوع حتى لو لم يشاهد الانتقاض المستمر قدما الى ان يرد الى العمارة لكان
مشاهد الصورة يظن انها هي الصورة الاولى وان كانت اخرى وكذلك ان لم يمهل العمارة الى الانتقاض بل
لم يزل المستبدل يرمم ظن ان الثانية هي الاولى من غير حدوث امر هذا القول منهم غير صحيح البتة اللهم الا ان يكون في جملة
الاعراض عرض من شانه ان ينتقل من موضوع الى موضوع او ينتقل اليه موضوع بعد موضوع كما عسى ان يظن من امر
الضوء والظلمة فان المضيء والمظلم اذا انتقل انتقالا في ظاهر الامر معه اذا انتقل القابل وسكن المضيء والمظلم انتقل
في القابل لكن يشبه ان لا يكون الضوء والظلمة والظل في الماء السائل واحدا بعينه بالشخص اذ كان الضوء الواقع
هو صفة او حال القابل بغير فعل فاذا استحال القابل لم يبق صفته فان استحال القابل كله لم يبق الصفة والحال
مطلقة واذا استحال هذا القابل لم يبق هذه الصفة وهذه الحال واذا لم يبق هذه الصفة وهذه الحال لم يكن
الباقي ثابتا بالشخص بل يكون كل شخص اخر من جملة نوع مستحفظ على الاتصال وهذا كما يعرض للسيال مع السائل
في امر الموازاة والمحاذاة فانه ليس اذا كان لا يزال يوجد في السائل جزء موازيا بعد جزء او محاذيا ويلزم من ذلك ان
الموازاة التي في السائل يكون محفوظة بالشخص كذلك ما يتبع الموازاة والمحاذاة من اضاءة او اظلام الا ان الحس
اذا شاهد في كل وقت ضوءا كالذي كان حسب ذلك شيئا واحدا بعينه وههنا كالحال في بيت مظلم متحرك الهواء
فانا نعلم ان الهواء الذي فيه اذا تحرك تحرك فيه ظلمة فيكون الظلمة متحركة ومنتقلة بالعرض لكن اذا كان انما يعقبها
مثلها لم يحس معه وكذلك لو كان بدل الظلمة حمرة وكان لا يحس بالحركة من جهة اللمس وغيره فان البصر لا يدرك على
الحركة البتة ويحسب ان كل ما يلقاه من الحمرة كل وقت هي الاولى ويكون غيرها لانها في جزء غيره بل لو اتفق ان كان
نهر غير مختلف السطوح بارتفاع وانحدار واسفله مستو متشابه مسطح او مقبب جرى فيه ماء يسيل من غير ان
يكون هناك تموج من ريح او اختلاف اجزاء او مرور او غير ذلك لحسب ذلك الماء ماء واحدا بعينه في اكثر الاحيان
ولا يمكنك ان تحس بفصول عن جزء جزء عنك وجزء جزء يصل الى سمتك وكذلك اذا لم يحس بفصول الاستحالة
في الظلمة والضوء لاتصال الامر حسب ان الظلمة والضوء هو ذلك بعينه واما التشكك الذي يقال في هذا وهو
انه ان لم يكن واحدا فهو اذن كثير ولا يجوز ان يكون كثيرا غير متناه فيكون كثيرا متناهيا ولا يخلو اما ان يكون
كل واحد من ذلك الكثير لا يبقى الا آنا وقد كان يرى موجودا على الاتصال فيكون الآنات المتناهية يتالف منها
زمان متصل واحد هذا محال او يكون كل واحد منها يبقى زمانا مع سيلان الموضوع هذا مما ينكر وقد فيجب ان

نعرف حله من الأصول التي حققناها وبعد هذا فقد تشكك في أمر الحركة السماوية بتشكيك تناسب الشكوك التي ذكرناها وان كان متغيرا عنها يسيرا فيقال انها لا يخ اما ان يكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فليست بتامة فانا نجد منها شيئا خارجا منها لم يحصل بعد كل واحد تام وان كانت كثيرة فكيف يقول عددها وما احادها فنقول اما الحركة بالمعنى الذي نقوله فهي واحدة باقية فيه ابدا ما تحرك واما الذي بمعنى القطع فليس ان يكون كل دورة حركة واحدة الا ان الدورة لا يتحدد الا بالوضع واذ فرغنا من الكلام في وحدة الحركة فبالحري ان نتكلم في التقابس الذي يكون بين الحركات في سرعتها وبطؤها وهو المعنى الذي يسمى مضاءة الحركات الفصل

الخامس في مضاءة الحركات

ولا مضاءة منها من عادة الناس ان يقولوا مرة في كل حركة يتم في زمان اقصر انها اسرع فيقولون ان هذه الاستحالة كانت اسرع من هذه النقلة فيكون معنى الاسرع في هذا الموضع هو الذي ينتقل الى الغاية في زمان اقصر وان يمنعوا مرة اخرى عن ان يقولوا ان حركة السلحفاة من مبدء شبر الى منتهاه في ربع ساعة هي اسرع من حركة الفرس فرسخا في ساعة بل يعدون حركة السلحفاة بطيئة وان كانت يبلغ المقصد وينتهي الى السكون في زمان اقصر ويعدون حركة الفرس سريعة وان كان طويلة الزمان الى المنتهى فيجب ان يكون لهذه السرعة وهذا البطؤ معنى اخر غير الاول وهو ان السريع هو الذي يقطع من المسافة او ما يجري مجرى المسافة مما هو اطول في زمان مثله والذي يقطع المثل في زمان اقصر فيجب اذا اوردنا ان نقايس بين حركتين في السرعة والبطؤ ان يكون ماهية الحركة تراعى فان امكن بين الشيئين اللذين فيهما الحركة مقايسة بالزيادة والنقصان والاشتداد والضعف امكنت المقايسة بين الحركتين في السرعة والبطؤ والمقايسة بين الشيئين في الزيادة والنقصان والمساواة الكمي هو على وجهين احدهما بالفعل والاخر بالقوة اما الذي بالفعل فبان يكون انطباق احدهما ممكنا بالاخر حتى ينطبق كله على كله وينطبق الطرفان ان كان لهما طرفان على الطرفين بالفعل او يفضل احدهما على مطابق الاخر فيكون في الاول مساواة وفي الثاني تفاوت بزيادة ونقصان واما الوجه الثاني الذي بالقوة وهو ان لا يكون المقداران بحيث يمكن ان يكون بينهما مطابقة وفضل مثل مستدير ومستقيم ومثل مربع ومثلث فظاهر انه لا ينطبق المثلث على المربع هذا الانطباق ولا المستقيم على المستدير لكن قد يظن ان هذا الانطباق فيهما بالقوة اما المثلث فهو بحيث يمكن ان يقطع قطوعا يؤدي الى نظام يكون منه مربع فح يمكن ان يركب ذلك المثلث على ذلك المربع فينطبق عليه فيساويه بالفعل او يفضل عليه او يزيد عليه بالفعل وقبل ذلك لم يكن ذلك مساويا ولا زائدا بالحقيقة وبالفعل الصريح فمن هذا القبيل يقال ان المثلث مساو للمربع وكذلك المستدير لو امكن ان يعمل به ما تغيره الى الاستقامة لكان ان يكون بحيث يزيد على المستقيم او ينقص عنه او يساويه بالانطباق عليه فما دام مستديرا فليس يمكن ان يعمل به هذا الانطباق بالفعل اللهم الا اذا ان بالقوة ان امكن ذلك والشيء اذا لم يكن منطبقا على غيره وهذا يانه على هذا بانه لم يكن مساويا له بالفعل لم يكن فيه ما يساويه على الوجه الذي قيل ونيادة على ما يساويه لم يكن زائدا عليه بالفعل ولا الاخر ناقصا عنه بالفعل وما سلف بانه لك يحكم بان المستقيم ليس في قوته ان يتغير الى ان ينطبق على المستدير وهو موجود بعينه وليس حكمه في هذا اذا اذا الى التحقيق حكم المثلث والمربع فان قال قائل انا نعلم يقينا ان القوس اعظم من الوتر والوتر اصغر منه فاذا وجد تفاوت في الصغر والكبر فبالحري ان يكون هناك مساواة وقد اجاب عن هذا

بعض المحصلين فقال فقد يكون بين شيئين تناسب الزيادة والنقصان مع استحالة ان يقع بينهما مناسبة المساواة فانا نعلم يقينا ان زاوية مستقيمة الخطين حادة هي اعظم من زاوية حادة عن قوس ومستقيم واصغر من اخرى ويستحيل ان يكون من قبيل مستقيمة الخطين زاوية مساوية لشيء من قبيل الاخرى وانما قلنا ان الحادة المستقيمة الخطين اعظم من زاوية منهما لان الزاوية القوسية يوجد بالفعل في تلك وزيادة اخرى وانما كان الاخرى اعظم من مستقيمة الخطين لان مستقيمة الخطين يوجد بالفعل فيها وزيادة فهذا الجواب ومع ذلك فكيف يسلم ان القوس اعظم بالفعل من الوتر وليس يمكن ان يوجد في القوس ما ينطبق عليه المستقيم انطباقا مع انطباق النهايتين وكيف يكون بينهما مقايسة البتة بالفعل عسى ان يكون ذلك بالقوة او عسى ان يكون ذلك بالتوهم بحيث ان المستدير لو امكن استقامته لكان ح يوجد فيه مثل وزيادة فيكون اذن اعتبار التفاوت والمساواة مرة بالفعل ومرة بالقوة المستندة الى الوجود كالحال بين المثلث والمربع ومرة باعتبار بعيد وهو ان يكون الشيء بحيث لو كان يقبل التغير لصار الى صفة الزيادة لا غير او النقصان لا غير او المساواة لا غير وهذا لاعتبار بعيد فالحركات المكانية هي التي يكون ما يتحرك فيه متقايسا فان كان المثل يقطع في الزمان المثل فالسرعة متساوية وان كان الاطول يقطع في زمان مثل او المثل يقطع في زمان اطول فالحركات غير متساوية بل متفاوتة بالزيادة والنقصان فان لم يكن ما يتحرك فيه متقايسة بالفعل ولا بالقوة فالحركات غير متقايسة بالفعل ولا بالقوة ويكون المستقيمة والمستديرة لا تقايس بينهما بالتحقيق الا المقايسة المذكورة البعيدة جدا واما المقايسة المعتبرة في الحركات الكيفية فمنها على وجه قريب ومنها وجه بعيد فالوجه القريب هو ان يكون ما يتحرك فيه قابلا للقياس المشابهة الحقيقية مثل سواد وسواد وحرارة وحرارة فاذا كان متحركان ابتدأ منها متحرك ثم انتهى الى شيء انتهى اليه الاخر في زمان واحد كان كل موقف متوهم يتوافيان فيه متشابهين لو وقفا عليه فهو مساو له في السرعة فان كان لم يبلغه اليه بعد لو وقفا جميعا في وسط الزمان كانت كيفية اضعف في زمان فهو ابطأ منه فيكون الاسرع منه فيجب ان يكون المتحرك فيه واحدا والمنتهى والمبدء واحدا اي في النوع واما الوجه البعيد فان يكون عينا بالضد حتى ان كان احد المنتهى اليهما والمبتدأ منهما طرفا في التضاد والاخر ذلك الطرف الاخر لنظيره وكان اخر او ان كان دون الطرف واقرب الى الوسط كان الاخر من الجانب كذلك وعلى مثل ذلك القرب من الوسط فيكون الاعتبار مثلا ان هذا وهو يبيض اسرع من هذا وهو يسود او مساو له حتى يكون نسبة ما منه ابتدأ وما اليه انتهى وما كان فيه الى البياض كنسبة نظيرها من ذلك الجانب الى السواد وهذا وجه غير محقق بحسب الاصول وقد يعرض ان يكون شيئان متقايسين على الاطلاق ولا يكونان متقايسين بالنسبة الى شيء فان الكبير والصغير في الماء من حيث هو ماء غير الكبير والصغير في الهواء من حيث هو هواء لان غاية الكبر في الماء ليس مثل غاية الكبر في الهواء وكذلك في الصغر فاذا تخلخل الماء الى كبر الهواء كان للحركة حد وحتى يتخلخل الهواء الى كبر النار فاذا اخذت هذه الحركات في الكبر مطلقا وفي الصغر مطلقا كان ذلك متقايسا واما المقايسة الكبر الناري الى الكبر الهوائي فليس يجانس التخلخل الهوائي وهو الحركة الى الكبر لا يقاس بالتخلخل المائي ولا تكاثف متكاثفة فان كبر هذا ليس من نوع كبر ذلك ولا صغره من نوع صغره بل المقايسة تجري بين تخلخل هوائين او تخلخل مائين وكذلك التخلخل الطبيعي

أما من حيث الحركة في مسافة مستقيمة فقد يصح التقايس وأما من حيث هذا طيران النسر وهذا طيران العصفور فضلاً عن المشي فلا يتقايس طيران نسري بطيران عصفوري بل الطيران النسري يقاس بالطيران النسري والعصفوري بالعصفوري وكذلك النحل العسلي بالنحل العسلي والنحل العنبي بالنحل العنبي فيجب أن نراعي في هذا الباب معنى ما فيه الحركة ونراعي أخذه مطلقاً أو بشرط ثم ننظر إلى الزمان فإن لم يختلف ذلك في النوع صح التقايس فيهما فربما كانت المائية لا لطبيعة النوع بل لطبيعة النوع مع عرض ما فأما المتحرك فلا نأخذه شرطاً في هذا الباب إذ لا يغير اختلافه اختلاف الحركة اللهم إلا أن يكون مأخوذاً شرطاً في هيئة الحركة وفيما فيه الحركة كالعصفوري للطيران العصفوري فإن مسافة حركات العصفوري في طيرانه غير مسافة حركات ما ليس بعصفوري وقد يغلط في هذا الباب اشتراك الاسم أو اشتباهه مثلاً من يظن أن هذا السكين يحد أسرع وأبطأ مما يحد هذا الصوت ولكن الحدة فيهما معنى مختلف وكذلك يظن أن هذه العين الرمدة قد صحت أسرع مما صحت هذه اليد المفلوجة فإنه كان مزاج العين وفعله غير فعل اليد في النوع فكذلك سلامة فعله لو فسد فعله غير الذي ما فيهما لليد في النوع فلا يكون الحركة فيهما من نوع واحد اللهم إلا أن يعتبر الصحة مطلقاً فلا يكون الحركتان واحدتين في النوع بل في الجنس وقد علمنا أن ذلك التقايس الجنسي ليس بحقيقي وههنا مسألة ربما سئل عنها سائل وقال متحرك قطع مسافة وكانت تلك المسافة تبدى فيستحيل مع ابتداء حركته حتى انتهت الاستحالة إلى الحد الذي تقف عنده ويتم لديه فوقفت النقلة معها فهل من الممكن أن يقال إن هذه الاستحالة مساوية لهذه الحركة فالجواب أن ذلك خطأ ولا يجوز أن يقال ذلك لأن المسافة مساوية للمستحيل وأما الحركة فليست بمساوية للاستحالة إلا في الزمان فقط ولا النقلة قطعت شيئاً مما قطعته الاستحالة وذلك لأن الحركة قطعت مسافة إذ كانت تغيراً من مبدئها إلى منتهاها والاستحالة قطعت ما بين كيفيتين إذ كانت تغيراً لا من حد مسافة إلى أخرى بل من كيفية إلى أخرى إذ المستحيل من حيث هو لم يخرج من حد مسافة إلى حد آخر بل خرج من كيف إلى كيف إلا أنه لم يزل يتجدد فيه كيف بعد كيف لا على استقرار تجدد الشيء في محله

الفصل السادس في تضاد الحركات وتقابلها

وإذ قلنا في تساوي الحركات وتفاوتها فأولى ما نتكلم فيه هو حال تضاد الحركات فنقول أما أولاً فإن الحركات المختلفة الأجناس مثل النقلة والاستحالة والنمو فقد يجتمع معاً وإن امتنع بعضها عن الاجتماع مع بعض في وقت ما فليس ذلك لأن طباعها من حيث هي نقلة واستحالة ونمو يوجب ذلك بل لأمر زائد وسبب من خارج وأما الحركات الداخلة تحت جنس واحد مثل التسود والتبيض الواقعين في جنس الكيفية على النحو من الوقوع المذكور فإنها قد يكون متضادة فإن التسود يوافق للتبيض في الجنس ويشاركه في الموضوع ولكنه مقابل له يستحيل اجتماعه معه وهو معنى وجودي كما أن التبيض معنى وجودي وليس مقولاً بالقياس إلى الآخر وبينهما من الخلاف أكثر مما بين أحدهما وبين التصفر وغيره وهو غاية الخلاف وهذه هي الأمور التي بها يصير الشيء ضد الشيء فالتبيض ضد التسود كما أن البياض ضد السواد وكذلك في مقولة الكم أيضاً فإن النمو ضد الذبول فإنه وإن كان لقائل أن يقول أن الصغر ليس بضاد للكبر بل هو مضايف له وكان يجوز أن يبطل هذا بأن الصغر والكبر الذي هو بحسب النوع يقال لا على الإطلاق لا بالقياس فإن في النمو والذبول اعتباراً آخر يغني عن أن يقال ذلك لأن الحركة إلى الزيادة ليست بالقياس إلى الحركة إلى النقصان كما أن الزيادة إنما هي زيادة بالقياس إلى النقصان وعلى أن الزيادة والنقصان اللذين

يتوجهان

يتوجهان إليهما حدان في الطبع ليسا بالقياس ويتحدد الحال في النمو والذبول كما في التبيض والتسود وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف وأما الحركات التي في الوضع فيشبه أن لا يكون فيها تضاد على نحو ما لا تضاد في الحركات المستديرة وستعلم هذا عن قريب أما الحركة المكانية فإن الجنس المستدير منها غير مضاد للجنس المستقيم بوجه من الوجوه وذلك لأن فصول الحركات المتضادة مع الاتفاق في الجنس يجب أن يكون متقابلة متنافية لا بحركة ويكون منتهى لا تحتاج إلى أمر من الأمور التي يتعلق بها الحركة والحركات ليس كونها متضادة هي أن محركها متضادة فإن الأضداد قد يعرض لها أن يحرك حركة متفقة في النوع فإن الحار إذا عرض له حركة بالقسر إلى أسفل وشاكل الحجر في ذلك كان نوعا الحركتين لا يختلفان في ذاتيهما إنما يختلفان بالقسر والطبع والقسر والطبع لا يجعل الشيء مختلفاً فإن الحرارة التي تحدث في الجسم بالقسر والتي تحدث بالطبع حرارة متفقة الفعل والسواد الذي يحدث بالقسر والذي يحدث بالطبع سواء يؤثر تأثيراً واحداً إنما يختلف بأن هذا عرضي وهذا طبيعي وكذلك الأشكال الطبيعية والقسرية وغير ذلك ولو كان تضاد الحركات أيضاً إنما هي للقسر والطبع لما كانت حركتان قسريتان متضادتين ولا طبيعيتان متضادتين فتبين أنه ليس يصير الحركة متضادة للحركة لنفس الحاملين للحركة متضادان وبمثل ذلك يعلم أيضاً أن الحركة ليست تصير متضادة للحركة لأجل أن المحركين متضادان ولا أيضاً لأجل الزمان لأن تضاد طباعه لو كان تضاد لكان يكون التضاد في أمر يعرض للحركة لا لطبيعة الحركة فإن الزمان عارض للحركة ولا أيضاً يكون الحركات متضادة لأجل أن الذي فيه الحركة مضاد للذي فيه حركة أخرى فإن الذي فيه الحركة يكون متفقاً والحركات متضادة فإن الطريق من البياض إلى السواد ومن الزيادة إلى النقصان هو بعينه الطريق من السواد إلى البياض ومن النقصان إلى الزيادة وبالجملة هي المتوسطات بأعيانها كما أن المسافة في النزول هي المسافة في الصعود وبالجملة فإن هذه المتوسطات في أنفسها لا أضداد لها لأنها متوسطات فكيف يكون هي التي لتضادها يصير الحركات متضادة فلم يبق الآن إلا الأمور التي إليها وعنها فإنها إذا كانت متضادة كالسواد والبياض كانت الحركات متضادة ولا كيف اتفق فإن الحركة من السواد ليس بضد للحركة إلى السواد بل لعلها لا بد من أن يكون مع ذلك حركة إلى البياض كما يلزم كونها حركة إلى السواد حركة من البياض فإن الانتقال من السواد لا يكون إلا إلى البياض والانتقال إلى السواد لا يكون إلا من البياض فأما من [illegible] وإلى [illegible] فذلك ليس بحركة بل أمر يقع دفعة ولو كانت الحركة من السواد قد يتوجه لا إلى البياض لم تكن هاتان الحركتان متضادتين كما أنه يجوز أن يتحرك الشيء من اليمين لا إلى اليسار بل إلى الفوق فالحركات المتضادة هي التي تتقابل أطرافها وهذا يتصور على وجهين يرجعان إلى وجوه ثلاثة أحدها أن تكون أطرافها تتقابل بالتضاد الحقيقي في ذواتها مثل السواد والبياض ومثل أكبر حجم في طبيعة الشيء وأصغر حجم في طبيعة ذلك الشيء والثاني أن يكون أطرافها لا تتقابل في ذواتها وفي ماهياتها بل تتقابل من جهتين أحدهما بالقياس إلى الحركة والثانية بالقياس إلى أمور خارجة عن الحركة مثل أن طرفي المسافة المتصلة بين السماء والأرض هما مثلاً نقطتان أو مكانان وطبائع النقطتين والمكانين لا تتضاد ولا تتقابل بل تتقابل لأمر خارج وذلك الأمر إما غير متعلق بالنسبة إلى الحركة وإما متعلق بها أما الخارج من النسبة إلى الحركة فبأن يكون أحد الطرفين في غاية القرب من الفلك والطرف الثاني في غاية البعد منه فيكون طرف منهما لزم أن كان علواً والآخر لزم أن يكون سفلاً وأما المتعلق بالنسبة إلى الحركة فمثل

أن يكون

اذ يكون احد الطرفين عرض له ان يكون مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له انه منتهى لتلك الحركة فقياس
كل واحد منهما الى الحركة مخالف ومقابل لقياس كل واحد منهما الى الآخر فانه وان كان قياس كل واحد منهما
الى الحركة قياس المقابل له بالاضافة اذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ والمنتهى منتهى لذي المنتهى وكذلك بالعكس في
الأمرين فليس مقابلة ما بين المبدأ والمنتهى هذه المقابلة فان المبدأ لا يقابل المنتهى بانه مقول بالقياس اليه فانه
ليس يلزم انه اذا كان للحركة مبدأ ما وجب ان يفهم من هذا بعينه ان له منتهى عسى ان كان ولا بد فسنعلم بدليل
ووسط من خارج والأمر في المنتهى كذلك والمضافان ايهما علم لزم العلم بالآخر فليس مبدأ المسافة منصوص
الماهية بالقياس الى منتهاها ولا منتهاها منصوص الماهية بالقياس الى مبدأها فليس بينهما تقابل المضاف
وبينهما لا محالة تقابل اعني اذا كانا في المستقيمة اذ يستحيل ان يكون المبدأ والمنتهى يجتمعان في شيء واحد هما
بالقياس اليه مبدأ او منتهى اجتماعا في زمان واحد وليس احدهما معنى عدميا للآخر حتى يكون المنتهى عدم
المبدأ ولا وجه من وجوه التقابل الا التقابل بالتضاد واما في غير المستقيمة فلا يبعد ان يكون شيء واحد
مبدأ او منتهى للحركة التي ليست على الاستقامة فلا يكون في المبدأ والمنتهى هناك تضاد او تقابل وليس
يقع الشك في ان القسم الأول يجعل الحركات متضادة واما القسمان الآخران فيشبه ان يقع هذا الشك
فيهما وذلك لأن ذوات تلك الأطراف لا يتقابل لذاتها بل يتقابل بعارض عرض لها فاذا لم يكن متضادة حقيقة
لم يجعل الحركات متضادة حقيقية فنقول ان هذه المقدمة باطلة فانه ليس اذا كان شيء متعلقا بشيء ويكون ذلك
الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل العرض يعرض له يجب ان يكون التضاد في المتعلق بذلك الشيء تضادا
بالعرض وذلك لأنه يجوز ان يكون هذا الشيء الذي هو عارض للمتعلق به امرا داخلا في جوهر المتعلق فان التحدد بالطرف
امر غير ذاتي للشمع وذاتي للشكل الذي في الشمع هو مما يتعلق بالشمع ويقوم به كذلك الجسم الحار والجسم البارد
يتضادان بعرضيهما وفعلاهما وهو الاسخان والتبريد التضاد وان عنهما لا يتضادان بالعرض بل بالحقيقة لأجل
ان الحار والبارد وان كان عارضا بالقياس الى الجسم فانه ذاتي او واجب الوجود حتى يكون الاسخان والتبريد متحققين
وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو نقطة كيف كان حتى اذا عرض لطرفيها عارض كان
غير داخل في تقويم الحركة اذ لا يجب دخوله كلا بل انما يتعلق الحركة بالطرف من حيث هو جسم مبدأ ومنتهى فان كل
حركة فجوهريتها تتضمن التقدم والتأخر لأن الحركة جوهرها مفارقة وقصد فجوهرية الحركة تتضمن المبدأ و
المنتهى اما بالفعل واما بالقوة القريبة من الفعل التي اشرنا اليها فالأطراف التي للمسافة انما يتعلق بها الحركة
من حيث هو مبدأ ومنتهى وهي من حيث هي مبدأ ومنتهى متقابلة فهي مقومة للحركة وان كانت ليست مقومة لذلك
فظاهر بين ان الحركة التي تتعين لها مبدأ ومنتهى متقابلين بالفعل لا يجوز ان يؤدي احدهما الى الآخر بل يكون
على النحو الذي وضعنا فهي لذاتها من ضد الى ضد والضدان كالذاتيين لها وليسا ذاتيين للموضوع الذي
هو الطرف ولقائل ان يقول كيف يكون المبدأ مضادا للمنتهى ومبدأ الحركة ومنتهاها قد يكونان في جسم واحد
والأضداد لا تجتمع في جسم واحد فيقال له الأضداد قد تجتمع في جسم واحد اذا كان الجسم ليس موضوعها الأول
القريب انما لا تجتمع الأضداد معا في الموضوع الأول القريب وموضوع المبتدائية والمنتهائية ليس هو الجسم بل هو
الطرف فلا يجتمع في طرف بالفعل ان يكون مبدأ حركة مستقيمة ولهذا بالأضداد ومنتهاها وهذا كما قد يجتمع

في جسم

في جسم واحد شيئا متقابلة وان كان يعسر التضاد كجسم جدته خط محدب وخط مقعر وما اشبه ذلك
والذي ظن ان تضادها الحركات المستقيمة ليست اولى بان تتضاد من المستديرة اذ الطريق والمسافة في
المتضادات المستقيمة واحدة فقد سها سهوا عظيما وكان يلزمه ايضا ان يقول السواد والبياض ليسا بمتضادين
لأن موضوعهما واحد فلو كان شرط ان لا يكون للضدين امر مشترك لما اجتمع الضدان في جنس واحد لما كان
موضوعهما واحدا بالحقيقة فان التضاد هو اختلاف في طريق واحد على غاية ما يمكن ولا شك ان التسود ضد
التبيض والطريق بينهما هو الوسائط وهو واحد لكن السلوكين المتقابلين فيهما على غاية الخلاف واذ قد بينا
هذه الأصول فلنرجع الى غرضنا من تبيين ان الحركة المستديرة لا تضاد المستقيمة فنقول ان كان بينهما تضاد
فاما ان يكون ذلك التضاد لأجل الاستدارة والاستقامة او لا يكون فان كان لأجل الاستدارة والاستقامة
كانت الاستدارة والاستقامة متضادتين لأن الشيء الذي به الاختلاف بين الأضداد المتفقة في الجنس متضاد
لكن الاستدارة والاستقامة كما قيل ليس موضوعهما القريب واحدا ولا شيء من الموضوعات يجوز ان يستحيل من
الاستدارة الى الاستقامة الا بفساده على ما قلنا فليسا بضدين فليسا بسببي تضاد الحركات بل ليس ما فيه الحركة
هو السبب بتضاد الحركات فان لم يكن تضادها لما فيه بقي ان يكون للأطراف ولو كان مضادة المستديرة لغيرها
بسبب الأطراف لكانت الحركة الواحدة بعينها يضادها حركات لا نهاية لها مختلفة لأنه يمكن ان يكون الخط المستقيم
المعين المشار اليه الذي عليه هذه الحركة المستقيمة وتر القسي غير متشابهة لا نهاية لها بالقوة ولكن ضد
هذا الواحد واحد فقط وهو الذي في غاية البعد عنه ويمكن ان يتبين بهذا ايضا ان صورة الاستقامة و
الاستدارة لا يتضادان تضادا جنسيا الا انه ان كان مطلق الاستقامة مضادا لمطلق الاستدارة كان ايضا
هذا المستقيم مضادا لهذا المستدير بعينه اذ لا يجوز ان يكون هذا الواحد مقابلا للواحد بعينه لأن ما هو بعد
عن هذا الواحد في طبيعة الخلاف فهو واحد فان كان لا بعد فلا ضد فهذا الشخص لما لم يكن متكثرا بالعدد لم يجز
ان يكون ضده معنى عاميا متكثرا فسقط بهذا قول من قال ان هذه الحركات القوسية الكثيرة يجوز ان يكون
مضادة للمستقيمة الواحدة فانه وان كان ضد الواحد واحدا فهذه الكثرة هي من حيث هي مستديرة كشيء
واحد فهذا القول خطأ وذلك لأن ضد الواحد بالعموم واحد بالعموم متكثر بالشخص فليس ضدا فليس ضد جميع تلك
المستديرات المتفقة في معنى الاستدارة هو المستقيم الواحد بالشخص بل اولى ان تلك المستديرات ليست
كأشخاص من نوع واحد بل كان كل واحد منها قوس من دائرة اخرى انعطافها وانحناؤها انعطاف وانحناء
آخر ولا يبعد ان يكون تلك الدوائر في النوع هي التي يتكثر بالعدد ولا يختلف في الأحديات فيكون لا جواز
مطابقة فيما بينها بوجه من الوجوه ويمثل هذا ما اختلف المستقيمة والمستديرة وان اتفقا من حيث انهما
خطان ممتدان فلا يبعد ان يختلف نوعا القوسين اللذين لا ينطبق احدهما على الآخر وان اتفقا في انهما مستديرتان
محدودتان فكيف يكون تلك القسي المختلفة كلها مضادة لشخص واحد ويسقط ايضا سؤال من قال فليكن بين
المستقيم والمستدير مضادة جنسية وبين المستقيمين مضادة نوعية بان يقال انا لا نمنع ان يكون
للشيء الواحد اضداد من جهات كانت جنسية او كانت نوعية وذلك لأن الشيء يضاد للشيء في طبيعة ذاته وقد
يضاده في اعراض واحوال ونحن لا نمنع ان يعرض للحركات المستديرة ان يكون لها اضداد من المستديرات

ومن المستقيمات

ومن المستقيمتان فى معان يعرض لهما وانما يمنع ان يكون لها ضد فى ذاتها وماهيتها وهذا كما ان التوسط فى الاخلاق
تضاد التفصير والافراط وقد يتضاد ان هما ايضا فى انفسهما ولكن تضاد الافراط والتفصير تضاد حقيقى فى الذات
وهما المتباعدان غاية التباعد واما تضاد التوسط والطرفين فليس لطبيعة التوسط والطرفين بل لان التوسط
فضيلة وذانك يجتمعان فى الرذيلة والفضيلة معنى لازم او عارض لتلك الطبيعة المتوسطة وايضا يكون
ذينك رذيلة معنى لازم لها او عارض وليس فى الفضيلة والرذيلة دخول فى ماهية هذه فيكون التضاد
بين المتوسط والطرفين تضادا فى عارض والطرف يضاد الطرف بذاته وجوهره وتضاد التوسط لعارض
ولما انه هل يكون للشئ ضد من جهة جنسه وضد من جهة نوعه فقد علمت فى مواضع اخرى فى هذه وتحقق
ان الضد بالحقيقة ما هو ضد ذات الشئ ونوعيته فلا يجوز ان يكون المستديرة يضاد المستقيمة تضادا جنسيا
المستقيمة وتضاد المستقيمة تضادا نوعيا ولا يجب ان يشنع هذا فى تضاد الحركة والسكون تضادا جنسيا ثم تتضاد
الحركتين تضادا نوعيا فان السكون معنى عدمى لا يتضاد فقد اتضح ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة
وكذلك يجب ان نعلم ان المستديرات التى على القسى لا تتضاد لانه يجوز ان تتفق فى اطراف مشتركة فتنتهى بلا
نهاية فاما الحركة من طرف القوس الى طرف اخر والتى بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يكون مضادة لها بل
نعلم ذلك اذا علمت ان الحركة المستديرة الوضعية التامة الدور وان لا ضد لها بوجه لانه لا طرف لها بالفعل
واذا فرض لها طرف فيكون فيه خروج وضع معين الى الفعل بذلك الفرض اجتمع فيه ان كان مبدء ومنتهى
اذا لم يكن المبدء والمنتهى ضدين لاجل المبدائية والمنتهائية بل لاجلهما كما مر لك مبدأ ومنتهى حركة
ولا كيف اتفق بل لاجل انهما مبدء ومنتهى حركة تصفه لا يكون مبدءها هى بعينها منتهيها فى استمرادها
حتى يجئ التعاند بين المبدء والنهاية من جهة القياس الى الحركة وذلك انما يتفق حيث يكون المبدء والمنتهى
بحركة مستقيمة يكون الاستمرار فيها لا يجعل المبدء منتهى ولا المنتهى مبدء فذلك هو الذى لا يجتمع واذا كان كذلك
فقد عرفت ان الحركتين اللتين على القوس الواحدة لا يتضادان لان الحركة على تلك القوس لا يعرض لها من حيث
هى حركة قوسية ان يكون مبدءها غير منتهاها مغايرة ذاتية بل يعرض ذلك لقطع يعرض وقوف يتفق
ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدء بعينه هى حركة متصلة واحدة لا رجوع فيها والحركات المستديرة
الوضعية وخصوصا ما يكون فى الجسم متشابه الاجزاء موضوع على جسم متشابه الاجزاء او موضوع فى جسم متشابه
الاجزاء اعنى المتشابه فى الطبيعة وفى وضع الاجزاء فانها حركات وان تكثرت وتخالفت فانها تتكثر وتتخالف
بالعدد لان كل حركة منها يمكن فيها ان يبتدى من وضع اذا فرض بالفعل وينتهى الى وضع اذا فرض بالفعل لا اختلاف
بينهما الا بالعدد ويكون له فى الوسط اوضاع اذا فرضت بالفعل لم يكن تخالفها مثلها الا بالعدد وكل
حركة منها فان مبدءها المفروض ومنتهاها المفروض ووسطها المفروض لا يخالف حركة اخرى الا بالعدد
فهى لا يخالفها الا بالعدد ولا شئ مما لا يتخالف الا بالعدد بضد وان كانت يستحيل ان يجتمع واما الذى فيقال
من انه كما ان المستديرة تخالف المستقيمة فى انها لا اطراف لها بالفعل فكذلك يخالفها فى ان نوع ابعادها
لا يتعلق بالاطراف فيسقط بما عرفناه انه لا وجه لتضاد الحركات الا ان يكون بسبب النهايات والاطراف
فاذا سقطت النهايات والاطراف سقط وجه التضاد فلم يكن ضد فقد علمت مما قلناه حال الحركة المستديرة

واما المستقيمتان فقد عرفت انهما تتضادان وان النازل والصاعد يتضادان وان التضاد المذكور للحركة بما هو حركة
مستقيمة وقد يتضادان تضادا خارجا عن ذلك وهو ان الطرفين قد يتضادان من طريق انهما علو وسفل ايضا
فالحركة ذات الضد هى التى يأخذ اقرب مسافة من طرف بالفعل الى طرف اخر بالفعل وضدها هو الذى يبتدى
من منتهاها ذاهبا الى مبدءها الى شئ اخر

الفصل السابع فى تقابل الحركة والسكون

اما مقابلة ما بين الحركة والسكون فامر قد تحققته فيما سلف وعلمت ان لكل جنس حركة سكونا مقابلا له لكنه قد يجب علينا
ان نعرف تقابل السكون للسكون من حيث هو سكون وسكون لا من حيث هو طبيعى وقسرى وغير ذلك من
الفصول الخارجة عن جوهرها فنقول ان السكون ايضا مما يقع فيه مقابلة ومضادة بالنسبة الا الى التى يتعين بها
السكون واذا تاملنا ما اقتصصنا عليك فى باب تضاد الحركات نعنفر بعد ان نعلم ان المسكن والتسكن لا مدخل
له فى ذلك ولا الزمان وقد علمت ان السكون لا يتعلق بمبدء ومنتهى مكانى ولكن يتعلق بما فيه وبنسبة ان يكون
تضادا ما فيه يجعل السكون متضادا وما فيه يتضاد على وجهين تضاد يتعلق بكونه خيرا او جهة ومكانا او شيئا
اخر مما يجرى مجراه وبالجملة تضاد يتعلق بماهيته وتضاد يتعلق بامر اخر مثل ان يكون مكان حار ومكان
بارد فاما هذا الجنس من التضاد وهو امر غريب عن السكون لا يغير من امر السكون شيئا حتى انه لو كان جسم يسكن
فيه الجسم سكونا متصلا وكان يعرض ان يسخن او يبرد او يبيض او يسود لم يجب ان يصير السكون فيه وقتا ما
ضد الاخر بل يتصل السكون فيه واحدا بعينه لان هذا التضاد ليس فى ذات ما فيه الساكن اولا بل فى شئ اخر واما
اذا كان التضاد فى ذات ما فيه بان كان مرة يسكن فوق فيكون الذى يسكن فيه فوق ومرة يسكن اسفل فيكون
الذى يسكن فيه اسفل فبالحرى ان يكون هذا السكون مضادا لذلك السكون ويكون السكون فى المكان الاعلى
ضدا للسكون فى المكان الاسفل وقد بقى ان نعلم هذا هل السكون الذى يقابل الحركة من فوق هذا هو السكون
فوق او السكون اسفل وقد قيل ان السكون فوق ضد للحركة من فوق لا للحركة الى فوق وذلك لان السكون
فوق قد يكون كمالا للحركة الى فوق ومحال ان يكون الكمال الطبيعى مقابلا للشئ وان يكون الشئ يؤدى الى مقابله
وضده فهذا ما يقال واما انا فلم يتضح لى ان الشئ لا يؤدى الى مقابله بمعنى انه لا يعقبه مقابله ولو كان كذلك
لما جاز ان يؤدى وجود الحركة الى فقدانها ومن يشك ان الحركة بالطبع الى فوق ليحصل منه سكون بالطبع فلا شك
ان هذه الحركة مؤدية الى فقدان نفسها ولم يتضح لى ان السكون فوق كمال للحركة بمعنى ان الحركة تستكمل به
بل انما هو كمال للمتحرك يحصل للمتحرك بالحركة وعندى ان كل سكون يعرض للمتحرك فهو مقابل لكل حركة يصح فيه
لو كانت الحركة بدل السكون لانه عدم لكل حركة يكون فيه الى ذلك الموضع او عن ذلك الموضع فان السكون
ليس هو عدم الحركة من حيث هو الى جهة ما والا لكان المتحرك الى خلاف تلك الجهة ساكنا بل السكون عدم الحركة
التى فى ذلك الجنس مطلقا وكذلك الساكن فى نوع اين او كيف او كم اذا حفظ مثلا اينا واحدا فهو ساكن
فى ذلك الاين واذا حفظ كيفا واحدا فهو ساكن فى ذلك الكيف واذا حفظ مقدارا واحدا فهو ساكن فى ذلك
المقدار ومستحيل ان يكون الشئ يحفظ اينا واحدا ثم يكون عادما النقلة دون نقلة وكذلك فى الاستحالة
وغيرها وان كان يجوز ان يكون عادما النقلة وغير عادم لحركة فى الوضع مثلا مثل الفلك الذى يكون فى
فلك اخر فهو من حيث الاين ساكن ومن حيث الوضع متحرك مطلقا وكذلك الحال فى الكيف فان الساكن

بقياس التغير في الكيف هو الذي لا يتغير في الكيف والساكن بقياس التغير في الكم هو الذي لا يتغير في الكم الكم
ان نشط واحدان يجعل لكل حركة من حيث هو بصفة سكونا يقابله يكون عدم تلك الحركة من حيث هي تلك الحركة
لو فرض ان يجعل المتحركة الى فوق ساكنا عن الحركة الى اسفل فان نشط ان يجعل السكون المقابل هو الذي يتوهم طاريا
على الحركة فيعد صدق مع انه يرحض له في هذا النشاط من غير وجوب اذ ليس كل عدم طاريا بل قد يتقدم فيلزم ان
يكون السكون في ناحية تحت هو الذي يطرء على الحركة الى اسفل وان نشط ان يجعل السكون المقابل هو الذي
يطرء عليه الحركة حتى يكون كالاستعداد المتقدم والعدم المقارن للقوة كان السكون فوق مقابل الحركة من فوق فاما
اعتبار التقابل بالطبيعة والقسرية فيشبه ان يكون السكون فوق لا يقابل الحركة الى فوق لانهما طبيعيان
بل التي الى اسفل وعلى هذا القياس يورد سائر الفصول التي بها يتخالف الحركات

الفصل الثامن

في بيان حال الحركات في جواز ان يتصل بعضها ببعض اتصالا موجودا وامتناع ذلك فيها حتى يكون بينهما
سكون لا محالة قد عرفناك ان الحركة كيف تكون واحدة وكيف تتضاد الحركات وعرفنا انها كيف تتقابل فحري بنا ان نعلم
ان اي الحركات يتصل باي الحركات والتي لا يتصل بل يتشافع وننتهي الى فنقول اما المختلفة الاجناس فلا شك انها
اذا تعاقبت على موضوع واحد لم يكن على انها حركة واحدة بالاتصال واما المتفقة الاجناس كاستحالة من استحالة
ونقلة ونقلة فخليق بنا ان نحقق الامر فيه فانه مما تعظم فيه الشك انه هل يتصل حركة الحجر الصاعد بحركته
النازلة والحركة على قوس بالحركة على وترها وبالجملة هل يتصل الحركتان اللتان يفرض لكل واحدة منهما شيء عنه
والية الحركة فيكون لاحدهما غاية وللاخر مبدء كنقطة هي طرف المسافة او كيفية هي نهاية حركة اليها او مقدار
او غير ذلك فان قوما جوزوا هذا الاتصال وقوما لم يجوزوا واوجبوا ان يكون بين امثال هذه الحركات سكون
وللمجوزين حجج وللمانعين حجج ولنعدها ولنكشف عنها ثم لنورد ما عندنا فمن حجج المجوزين قولهم اذا رمي حجر
الى فوق او ينزل الى اسفل ويعارضه في مسلكه حصاة صغيرة حتى يماسه ايرى يسكن تلك الحصاة اولا ثم يأخذ
في ضد حركتها او يتصل الحركتان معا فان سكن وجب من ذلك ان يكون الرحى يحبسها حصاة صاعدة عن الحركة النازلة
التي لها وهذا محال وان اتصلت الحركتان فقد بطل مذهب من يمنع ذلك وقالوا ايضا ان ذلك السكون يستحيل
ان يحصل من غير ان يكون له سبب بوجه من الوجوه ثم ان كان له سبب فاما ان يكون سببا عدميا او يكون سببا وجوديا
فان كان سببه عدميا وهو عدم سبب التحريك فيجب ان لا يكون في ذلك الجسم المرمي الى فوق مثلا مبدء حركة الى اسفل
فينبغي ان لا يتحرك الا ان يتغير جوهره وليس الامر كذلك وان كان السبب وجوديا فهو شيء مانع عن الحركة اما قسري
من خارج واما طبيعي او ارادي نفساني من داخل وجميع ذلك ليس وقالوا ايضا انه لا يمتنع ان يكون شيئا
معينا في آن ويفارقه ولا يبقى فيما بينه زمانا حتى يكون ساكنا فيه فلا يصح عمدة احتجاج مثبتي السكون
فانهم يتعلقون بانه لا يجوز ان يقع في آن واحد مماسة ثم مفارقة قالوا وهذا مثل كرة مركبة على دولاب دائر فانها
اذا فرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاه عند الصعود ثم يفارقه فانها تماس ذلك السطح بنقطة ولا يبقى مماسة
له بعد ذلك زمانا واما المانعون فمن حججهم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون مماسا بالفعل لغاية معينة
ومباينا الا في آنين وبين كل آنين زمان وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون وقالوا ايضا لو جاز اتصال
الصاعد بالهابط شيئا واحدا لكانت الحركتان يحدث منهما حركة واحدة بالاتصال لان وحدة الحركة هي

الاتصال فكان يجب ان يكون الحركتان المتضادتان حركة واحدة وهذا محال وقالوا ايضا انه لو جاز اتصال الحركتين
لكان يجب ان يكون غاية الصاعد العائد هابطا ان ينتهي في حركته مستمرا الى ما عنه ابتدأ فيكون مبدء الحركة المنتهية
الهاربة عن حيز هو بعينه المقصود بذلك الهرب وقالوا ايضا انه اذا كان الشيء يتبيض فابيض وهو يتسود فمن
حيث هو يتسود ففيه سواد ومن حيث هو كذلك ففيه قوة على البياض وهذا محال فهذه الاشياء وما يشبهها
عمدة ما يحتج به الفريقان وليس ولا واحد منهم حسن الاحتجاج وان كان المذهب الثاني هو الحق لكنهم لم يتركوا
لنا برهانا اقاموا عليه بحيث يقنع به ولم يفهمونا فافهمنا نتعرض به لان يقع على وجه يزيل الشكوك فلنعود
القائلين بالسكون ان ينقضوا اما ما احتج به اولئك فما حديث الحصاة فانها لا يخ اما ان يكون الهواء المندفع امام
الرحى تصرف الحصاة قبل ان يقع بينهما مماسة فحينئذ يكون ذلك السكون واقعا في الهواء قبل المماسة واما ان لا
يكون بحيث يصرفه حتى يلقى حجر الرحى فح لا يستحيل وان كان شنيعا ان يتوقف الرحى لاستحالة اتصال الحركتين
كما يقع مثل ذلك لاستحالة الخلاء فان الامر الواجب وجوده لا يبعد ان يبطل ما من شانه ان يبطل او يمنع ما من
شانه ان يمنع ويكون القدر من الوقوف الذي فيه الابطال والمنع بحسب مناسبة الفعل والانفعال واما الحجة الثانية
فيجوز ان يقولوا عليها ان السبب فيه سبب عدمي وهو عدم حدوث الميل عن القوة المحركة فان هذه القوة المحركة
انما يحرك بما حدث ميل وقد علم انها اذا كانت في مكانها الطبيعي لم يكن لها هناك ميل الى جهة البتة و
تلك القوة موجودة فكذلك يجوز في الجهة الاخرى التي توامت اليها نارة لميل قاسر ان يكون تارة ممنوعة عن
الميل الذي يحدثه بالطبع بمعارضة الميل القسري ويلزم من ذلك انه لا يتحرك وذلك كسخونة الماء الغريبة اذا كانت
قوية بعد فانها مانعة عن ان ينبعث عن طبيعة الماء برودة الطبيعي فانا نعلم ان الميل الغريب يستولي على الميل الطبيعي
ويعدمه ويمنع عنه الحركة الطبيعية فيجوز ان يكون عند انتهاء الحركة بقية من الميل الغريب يفقد ما يمنع القوة
الطبيعية عن احداث الميل الطبيعي ويكون اضعف من ان يقوى مع تلك الممانعة على التحريك في تلك الجهة بل يضعف
عن التحريك فلا تحرك ولا يضعف عن ممانعة الطبيعة من احداث الميل الطبيعي ولا الميل الغريب يقوى على التحريك غالبا
للقوة الطبيعية ولا القوة الطبيعية يقوى على احداث الميل الطبيعي الى ان يبطل تلك البقية من الميل الغريب او يبطل
بنفسها او يبطلها سبب اخر ومثل هذا قد نشاهد بين المتقاومين ايضا اذا تنازعا في معان اخرى فيكون الامتناع
عن الحركة تارة لهذا وتارة يكون الامتناع لسبب وجوب السكون زمانا فاذا بعد ينبعث الميل الطبيعي اذا وجد التحريك
فليس كل ميل كما حصل ميل حصلت معه حركة بل ربما كان اضعف من ذلك ومشوبا بالمقابل يشوب المتوسطات
الى ان يصفو وهذا مثل الميل الذي يحصل في حمل ثقيل وله محركون تسعة فاذا انضم اليهم العاشر استقل فان التسعة
قد اوجبوا فيه ميلا ما واعدوه ميلا الا ان الحاجة لا يتم بذلك الميل في الاستقلال بل يحتاج الى زيادة ويجوز
ان يقال ان السبب فيه معنى وجودي فهو امر عرضي ايضا وهو ان يكون المحرك يفيد قوة غريبة يحرك بها الجسم
ويتوسطها يفيد قوة مسكنة وهو امر كالمضاد للميل وصورة مضادة له امر غريب به يحفظ الجسم مكان ما هو فيه
كما بالميل يترك مكانه فيكون من قسري والميل طبيعي واما الحجة الثالثة فقد قيل عليها ان الكرة الطبيعية لا نقطة
حقيقية لها وانها انما تماس بسطح وهذا لا يعجبني بل الجواب الاصوب انه حيث يكون كرة حقيقية فلا يكون الا
وبحياطها كرة او لا محيط له كما في السموات ولا يمكن معها هذا العمل وحيث يمكن هذا العمل فلا يكون كرة حقيقية

ولو كانت فرضنا استحال ان يماس صفحة ويزول ووجب ان تقف دفعة مما الاستحالة ذلك ومع ذلك فلا يخلو اما
ان يكون هناك بين الكرة والصفحة خلاء او لا يكون ويستحيل ان يكون بين الكرة والصفحة خلاء فيجب ان يكون بينهما
ملاء فان كان بينهما ملاء كان سطح ذلك الملاء الملاقي يلاقي الصفحة وهو بسيط مسطح وسطح اخر يلاقي تقبيب الكرة
ولم يجز ان يكون في جهة نقطة غريبة من جسم لجرم فان النقطة لا يتعين لها في السطح البسيط وضع متميز عن ان يكون
من ذلك البسيط واذا كان كذلك لم يصح (لم يقع) مماسة بين الكرة وبين الصفحة بالنقطة وقد فرضت مماسة وذلك مع
على ان هذا تعليق لاحكام طبيعية باوهام رياضية وهو غير صواب فان ذلك مع انه خروج عن الصناعة
فليس يلزم منه المراد على ما بيناه الان يوجب انفصال الحركتين المذكورتين في الوهم ونحن لا نمنع اتصال
الحركتين المذكورتين في الوهم انما نمنع ذلك في الامور الطبيعية الخارجة عن الاوهام ثم لاولئك ان يعودوا
وينقضوا حجج هؤلاء اما الاولى فلها سوفسطائية وذلك لانه اما ان يعني بالآن الذي يكون فيه مباينا
طرف الزمان الذي يكون فيه مباينا (مكون) طرف زمان المباينة التي هي الحركة فيكون ذلك بعينه الآن الذي كان
فيه مماسا فلا يمتنع ان يكون طرف زمان الحركة شيئا ليس فيه حركة بل فيه امر يخالف الحركة وان يكون طرف
زمان المباينة هو نفس آن المماسة وليس فيه مباينة وان عنى به آن يصدق فيه القول ان الشيء مباين فحق
ان بينهما زمانا لكنه الزمان الذي يتحرك فيه من المماسة الى ذلك البعد ليس ذلك الزمان زمان السكون
خصوصا ومن مذهبهم ان الحركة والمباينة وما يجري ذلك المجرى ليس له اول ما يكون حركة ومباينة وكذلك
ان تركوا لفظة المباينة واوردوا بدلها لا مماسة فانه يجوز ان يكون في طرف الزمان الذي في كله لا مماسة
مماسة وقد سلف منا ما يتعلق بتحقيق هذا المكان فليستعن به وعلى ان جميع ذلك ينتقض اذا كان المتحرك
فيه اعني المسافة قد عرض فيه فصول بالفعل بان صار بعضه اسود وبعضه ابيض وكان اجزاء منضودة على التماس
فكان هناك حدود بالفعل لكنه ليس يبعد ان يقال انه اذا عرض ذلك وجب ان يقع عند الفصول بالفعل
وقفات فيكون الحركة ابطأ منها او لم يكن واظن ان بعضهم قال اما القطوع فكذلك واما ما يكون النهايات
فيه بالفرض كما بين السواد والبياض فان الشيء لا يكون بالقياس الى المتحرك ذا حدود بل بالقياس الى تلك
الكيفيات وهو بالقياس الى ذلك متصل كانه لا بياض فيه ولا سواد وهذا ليس يعجبني فانه لم يكن المانع الذي
اوردوا امرا بالقياس الى شيء بل كان لوجود امر بالفعل يوصل اليه وينفصل منه وههنا ذلك الحكم موجود
ولا شك فيه فههنا حد بالفعل بين السواد والبياض ومسلم انه اذا لم يكن ذلك لم يكن حد بالفعل
البتة الا طرف المسافة اما على الاطلاق وهو اخره واما من حيث هو مسافة فهو اخره وغير اخره ايضا اعني حيث
يقف عليه المتحرك وان لم ينته الى طرف المسافة من حيث هو بعد واما الحجة الثانية فلاولئك ان يقولوا
ان الحركة الواحدة ليس يكون واحدة على اي نمط من الاتصال كيف اتفق كما ان الخط الواحد ليس يكون واحدا
على اي نمط من الاتصال اتفق بل الاتصال الموجب للوحدة المفاد بها وما يشبهها هو الاتصال المعدوم فيه
الفصل المشترك بالفعل واما الاتصال الذي يكون بمعنى الاشتراك في طرف فذلك لا يجعل الخطوط او
الحركات وغير ذلك شيئا واحدا الوحدة التي لا كثرة فيها بالفعل بل عسى ان يكون بالقوة والا فالمثلث محيط
به خط واحد بالحقيقة وقد فرغنا نحن سالفا عن تحقيق وجوه ما يقال عليه الاتصال وعرفنا ان الاتصال

منه

منه موحد ومنه مفرق فلا يكون اذن هاتان الحركتان حركة واحدة بالاتصال الموحد بل حركتان اثنتان بينهما
الاتصال المفرق فان هذا الاتصال هو اتصال شيء بشيء بطرف موجود بالفعل مشترك بينهما وما لم يكن اثنينية
بالفعل لم يكن هذا الاتصال بالفعل فلهذا الاتصال يكون مثل خطين ملتقيين على زاوية ذات نقطة
بالفعل فهذا الاتصال اذن ليس هو اتصال الموحد بل الاتصال المفرق وحكم هذا الاتصال كاتصال السواد
بالبياض وبهذا يعلم ايضا الغلط في الحجة التي تتلوها وانه انما كان يكون الغاية هي بعينها المبدأ لو كان اتصال
موحدا لا مفرقا والاشياء المتفرقة المتتالية قد يجوز ان يكون منها غايات بعد غايات واما الحجة الاخيرة فهي
سخيفة وذلك انه عندما صار ابيض لا يقرأ انه ينسلخ بل ذلك بعد في زمان طرفه هو ذلك الان الذي هو فيه
ابيض ومع ذلك فلا يستمر احتجاجهم اذا قال قائل ان هذا الابيض بالفعل هو بالقوة ابيض اخر ايضا لانه في
قوته ان يحل فيه بياض اخر غير هذا البياض وقد تخللهما زمان فصل بينهما فيكون بالقياس الى هذا البياض
الموجود لا قوة له عليه وبالقياس الى بياض ينتظر له قوة عليه فاذا وضح احتجاج هؤلاء وما لخصوه فنعرف
ان الحجة التي لاجلها تمسكنا باحد المذهبين فنقول ان كل حركة بالحقيقة فهي تصدر عن ميل بحقيقة انه دافع
الشيء القاسر امام المتحرك او احتياجه الى قوة يمانع بها وهذا الميل في نفسه معنى من الامور به يوصل الى
حدود الحركات وذلك بالبعاد من شيء يليه فقد فعل لما في وجه الحركة وتقريب من شيء ومحال ان يكون الواصل
الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاصل
وهذه العلة تكون لها الى ما يزيل ويدافع وبذلك القياس يسمى ميلا فان هذا الشيء من حيث هو موصل لا يسمى ميلا
وان كان الموضوع واحدا هذا الشيء الذي يسمى ميلا قد يكون موجودا في آن واحد وانما الحركة هي التي عسى ان
يحتاج في وجودها الى اتصال زمان والميل ما لم يفسد ولم يقمع او لم يقيد فان الحركة التي تجب عنه يكون موجودة
واذا فسد الميل لم يكن فساده هو نفس وجود ميل اخر بل ذلك معنى اخر ربما قارنه فاذا حدث حركتان فعن
ميلين واذا وجد ميل اخر الى جهة اخرى فليس يكون هو هذا الموصل بعينه فتكون هو بعينه علة للتحصيل وللمفارقة
معا بل يحدث لا محالة ميل اخر له اول حدوث وهو في ذلك الاول موجود اذ ليس وجوده متعلقا بزمان ليس كالحركة
والسكون اللذين ليس لهما اول حدوث اذ لا يوجدان على وجه ما الا في زمان ولا بعد زمان اذ هي مقتضية لان لم يكن
الجسم قبله فيه ولا يكون بعد فيه فيقتضي تقدما وتأخرا زمانيا بل هو كالحركة التي يكون في كل آن فكذلك
الآن الذي قد يحد الحركة يجوز ان يكون هو بعينه حد اللاحركة حتى يكون لا حركة موجودة في آن هو طرف حركته
ويستمر الوجود بعد فلا يحتاج بين الحركة وبين اللاحركة الى آن فآن بل يكفي آن واحد لا يعرض محال الا ان ذلك
الآن لا يكون فيه الحركة والسكون معا بل واحد منهما واما الآن الذي فيه اول وجود الميل الثاني فليس هو الآن الذي فيه
اخر وجود الميل الاول اذ هو اخر وجود الميل الاول الذي بينا انه يكون فيه موجودا عندما يكون موصلا
فان كان يوجد موصلا آنا فقد صح السكون وان كان لا يوجد موصلا الا آنا فليس ذلك الآن اخر الا يكون
ما هو اخر له موجود فيه اذ ما هو له اخر هو موصل والموصل لا يكون موصلا وهو غير حاصل وانما لم يكن الآنان
واحدا لان الشيء لا يكون في طبيعته ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه يقتضي ان يكون فيه
اقتضاء بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن اخر آن الميل الاول غير اول آن الميل الثاني ولا تصغ الى من يقول

ان الميلين

ان الميلين يجتمعا فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل طلب جهة ولزومها وفيه بالفعل التنحي عنها فقد يظن
ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل البتة بل هذا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق وقد يغلب
كما ان في الماء قوة مبدء يحدث البرد في جوهر الماء اذا زال العائق وكما نعلم فقد بان ان الاينين متباينان وبين كل
اينين زمان والاشبه ان يكون الموصل يعني موصلا فانا لكنا اخذناه موصلا انما ليكون اقرب من الموجب لعدم
السكون فقد انحلت الشبهة وقول انت بنفسك مباحث المعلم الاول على هذا الاصل

الفصل التاسع

في الحركة المتقدمة بالطبع وفي ايراد فصول الحركات على سبيل الجمع اذ قد بلغ الكلام بنا هذا المبلغ فبالحري
ان نختم القول في الحركات بان نعرف اي الحركات اولى بالتقدم فنقول اما اولا فان الحركة المكانية او الوضعية
اقدم الحركات وذلك لان النمو لا يخلو عن حركة مكانية مع الحركة الكمية ولا يخلو من وورد على النامي متحرك اليه
فيه والمكانية والوضعية يخلو عنه والتخلخل والتكاثف لا يخلو عن الاستحالة فالاستحالة لا يوجد الا بعد وجود حركة مكانية او وضعية
اذ كانت الاستحالة الواحدة لا يوجد دائمة اذ هي بين الاضداد ويكون لا محالة علة لم يكن من قبل علة بالفعل ثم صارت
علة فلا يخلو اما ان تكون تلك العلية واصلة الى المع او لا يكون فان لم تكن واصلة فوصلت حتى احالت فقد حصلت
حركة نقلية او وضعية وان كانت واصلة لكن ليست بفعل هو اذن يحتاج الى استحالة وهو موجود والموضوع موجود
وليس بفعل فليس يحيل اصلا فالكلام في الاستحالة ثابت على ان كلامنا في الاستحالات الجسمانية عن علل جسمانية
وهي انما تفعل بعد ما لم تفعل بالقرب بعد البعد فالكلام في الحركات النقلية المتناهية المستقيمة هذا الكلام
فانها لا يكون متصلة بغير نهاية فيحتاج الى ان يتقدمها حركات حتى يوجد اما الوضعية والنقلية المستديرة
ان كانت موجودة فليس الامر فيها على هذه الصورة بل يكفي لها متحرك واحد ثابت ويصلح ان يكون اصنافا ما يحدث من
المناسبات المختلفة بين ذلك المتحرك وبين الاجسام الاخرى اسبابا لانبعاث حركات واستحالات اخرى فبين من
هذا ان اقدم الحركات ما كان على الاستدارة فانها اقدم الحركات المكانية والوضعية وهذا الصنف من الحركات
اقدم من سائر الحركات الاخرى وبالشرف ايضا لانه لا يوجد الا بعد استكمال الجوهر جوهرا بالفعل ولا يخرجه عن
جوهرية بوجه من الوجوه ولا تزيل امرا له في ذاته بل امرا نسبته له الى امر خارج ويختص المستديرة بانها تامة لا
يقبل الزيادة ولا يعرض فيها الاشتداد والضعف كما يجب في الطبيعية من ان يشتد اخيرا في السرعة والقسرية ان يشتد
كما يقال وسطا ولا شك انها تضعف اخيرا والجرم الذي له الحركة المستديرة بالطبع هو اقدم الاجرام وبه يتحدد
الحركات الطبيعية للاجرام الاخرى اذ قد استوفينا التحقيق هذه المعاني فبالحري ان نجمع الفصول التي للحركات ونقول
اولا ان كل ما ينسب اليه صفة فاما ان يقال لتلك الصفة له بذاته بان يكون الصفة موجودة فيه كله مثل ما يقال ان
الثلج ابيض واما ان لا يكون بالحقيقة موجودة في كله ولكنها بالحقيقة في جزئه مثل ما يقال ان الانسان يرى وان
العين سوداء واما ان يقال بالعرض على الاطلاق بان لا يكون فيه بل في شيء يقارنه كما يقال ان النبات يكتب وكما يقال
للبياض انه ينتقل عند ما ينتقل الابيض فالمتحرك والمحرك اما ان يقال له لذاته او للجزء كما يقال فلان يكتب
انما يكتب بيده او فلان يتحرك وانما يتحرك يده واما ان يقال بالعرض مطلقا كما يقال للساكن في السفينة انه يتحرك
فمنه ما ليس من شانه البتة ان يوصف بذلك كالبياض اذا قيل انه يتحرك ومنه ما شانه ذلك كالتسمية للساكن في السفينة
وكذلك المحرك قد يكون بالعرض مطلقا او غير مطلق على ما قيل في ابواب سبقت والحركة اذا كانت في ذات الشيء وقد

مطلقا

ينبعث

ينبعث عن طبيعته لا من خارج ولا بارادة ولا قصد كنزول الحجر وقد تنبعث عنه بالارادة وقد يكون بسبب قسري
من خارج كصعود الحجر والطبيعي والارادي يشتركان دائما في ان يطلق عليهما لفظ الحركة الذاتية من تلقاء المتحرك
ويحد ذلك لانها ليست من خارج وربما قيل ذلك خاصة للذي يكون بالارادة والحركة الطبيعية والقسرية قد يكون
في غير المكانية والوضعية فان ههنا استحالة طبيعية كصحة من يصح بالبحران الطبيعي وتبرد الماء الحار اذا
استحال بطبيعته الى البرد واستحالة قسرية كاستحالة الماء الى الحر وههنا كون طبيعي مثل تكون الجنين من المني
والنبات من البزور وكون قسري مثل احداث النار بالقدح وفساد طبيعي مثل الموت الهرمي وفساد قسري كالموت
عن القتل والموت عن السم وههنا زيادة في مقدار الجسم طبيعية كنمو الصبي واخرى قسرية كالنمو الذي يستجلب
بالادوية المسمنة وههنا ذبول طبيعي كما في الهرم وذبول قسري كما بالامراض ويجب ان نعلم ان قولنا حركة طبيعية
ليس نعني به ان الحركة تصدر البتة عن الطبيعة والطبيعة بحالها التي لها فان الطبيعة ذات ثابتة قارة وما يصدر
عنها لذاتها فهو ايضا ثابت قار قائم موجود مع وجود الطبيعة والحركة التي هي الحركة القطعية تبعد دائما وتتجدد
بلا استقرار والحركة التي حققناها لا محالة تقتضي ترك شيء والطبيعة اذا اقتضت لذاتها ترك شيء فمقتضى لا محالة
ترك شيء خارج عن الطبيعة فاذا كان كذلك فما لم يعرض امر خارج عن الطبيعة لم يعرض قصد ترك لها بالطبع
فاذن الحركة الطبيعية لا تصدر عن الطبيعة الا وقد عرض حال غير طبيعية ولا يكون حال غير طبيعية الا وباذائها
حال طبيعية اذ كانت هذه غير تلك فتلك طبيعية فتكون الغير الطبيعية متروكا متوجها به الى الطبيعة فكل حركة
طبيعية اذا لم تعق فهي تنتهي الى غاية طبيعية ويستحيل اذا حصلت تلك الغاية ان يتحرك المتحرك بالحركة الطبيعية
لان الحركة تركها وهرب منها والغاية الطبيعية ليست متروكة ولا مهروبا عنها بالطبع وكل حركة طبيعية اذن فلاجل
طلب السكون اما في اين او في كيف او في كم او في وضع فكل حركة لا تسكن فليست بطبيعية فالحركة المتصلة المستديرة
اذن لا يكون طبيعية وكيف يكون طبيعية وليس شيء من الاوضاع والاين التي يفرض مهروبا عنه بالطبع بتلك
الحركة الا وهو بعينه مقصود اليه بالطبع بتلك الحركة ومحال ان تهرب الطبيعة بالطبع عن امر تؤمه بالطبع
فالحركات المستديرة يكون اما من اسباب من خارج واما عن قوة غير الطبع بل عن قوة ارادية وقد يجوز ان
لا يختلف ما يكون عن القوة الارادية اذا لم يختلف الدواعي والموانع والغايات والاغراض فلم يتجدد للارادات
وكانت الواحدة منها مبلوغا بها المراد في الحركة ولا يمنع كون الحركة المستديرة لجسم بسيط ان يكون ذلك الجسم ذا
نفس على ما يشكك به بعضهم قائلا ان المشائين يوجبون ان لا يكون النفس الا لجسم مركب ثم يقولون بحركة مستديرة
بسيطة هي صادرة عن نفس وانها لجوهر بسيط وذلك لان المشائين لم يمنعوا ان يكون في البسائط كلها نفس
بل انما منعوا ان يكون ذلك الجسم من البسائط الاسطقسية الموضوعة للتركيب فان هذه البسائط ما لم يركب ولم
يعتدل ولم يسقط غلبات التضاد ولم يقبل الحيوة فان كان جسم بسيط لا ضد له في طبيعته فهو اقبل للحيوة ويجب
ان نعرف ههنا ان الطبيعي على كم وجه يقال لحسب ما ننتفع به في الموضع الذي نحن فيه ثم نتم الكلام في الحركة
الطبيعية فنقول ان الطبيعي قد يقال بالقياس الى الشيء الذي له الامر الطبيعي وحده وقد يقال لا بالقياس اليه وحده
بل بالقياس الى طباع الكل بالشركة مثال هذا القسم هو ان كون الارض غير حقيقية التدبير وانكشافها عن الماء
ليس طبيعيا بالقياس الى طبيعة الارض بنفسها فان طبيعة كل بسيط لا يقتضي اختلافا فيه بل يقتضي التشابه

بحران

فيجب ان يكون الشكل الطبيعي للبسيط كريًّا ولكن الامر الذي يقتضيه طبيعة الارض من استدارها وفعلها
معًا اذا قرن به طبيعة الكل كان وجود هذا الشكل له طبيعيًا اي امرًا يجب عن طباعه وطباع الكل وما عليه مجرى الامر
الجري في الكل على ما سنوضح هذا في موضعه فكذلك تصرف الغذاء بحسب تدبير القوة الغاذية هو لنفس الغذاء غير
طبيعي ولكن اذا قيس الى الطبيعة المشتركة حالها للكل كان طبيعيا واما هو الطبيعي الخاص بالشيء فهو ان يكون
صادرًا عن قوة طبيعية منه وحده ونعني بالقوة الطبيعية ههنا كل قوة من ذات الشيء يحرك لا بالارادة وكانت
طبيعة صرفة او كانت كنفس النبات فيكون احد قسمي هذا الباب على نحو تحرك الحجر الى اسفل وهو الذي يكون
لا عن ارادة ولا ايضا مختلف الجهة والثاني على نحو تحرك النامي الى نموه فان ذلك ليس بارادة ولكنه مختلف
الجهة وقد يكون الحركة بارادة وغير مختلف الجهة ولا يسمى طبيعية الا باشتراك الاسم كالحركة الاولى فالحركة الطبيعية
بحسب هذا الموضع هي التي يكون عن قوة في الجسم نفسه متوجه الى الغاية التي لطبيعة ذلك الجسم وعلى وجه الذي يقتضيه
طبيعة ذلك الجسم اذا لم يكن عائق مثل تكون يد الانسان ذا خمسة اصابع في مدة وفي مثلها يتكون وعلى نحو
من التوجه غير زائغ عن الحد الواجب فانه قد يتكون حركة عن الطبيعة ولكن لا الى غاية طبيعية مثل
تكون الاصابع الزائدة والسن الشاغية وقد تكون حركة لا عن الطبيعة ولكن الى الغاية الطبيعية كمن يرمي حجرا
الى اسفل على خط مستقيم رميا لا يصد مثل الحركة التي فيه عن الطبيعة التي في الحجر وحدها وقد يتفق ان يكون
من المبدأ الى الغاية ولكن معوقا مثل ان تكون حركة ابطأ من الواجب او فوات كيفية غير موافقة لا استمرار الى
الغاية فهذه قد يقال لها طبيعية ولكن الحقيقي هو ما قلناه اولا وقد يكون الحركة طبيعية لا بالقياس الى الطبيعة
الخاصة بشيء بل بالقياس الى امور من خارج فان الاحتراق طبيعي للكبريت عند ملاقات النار والانجذاب طبيعي
للحديد عند مقارنة المغناطيس

الفصل العاشر في كيفية كون الحيز طبيعيا للجسم وكذلك كون اشياء

لقوى طبيعية له فنقول ان كل جسم فسيتبين انه يقتضي حيزا يخصه والمقتضي لذلك صورته التي بها يتجوهر او صورة العناصر
فيه وقد يقتضي كما او كيفا او وضعا او غير ذلك فان كان الحيز الذي يقتضيه موقوفا عليه لا يفارقه لم يكن له
حركة طبيعية قائلة الى الحيز وكذلك ان كانت كيفية لهذه الصفة او كمية فان كان حيز مما يمكن ان يفارقه
بان يزال عنه قسرا فانه يكون له عود بالطبع ان لم يمنع قسرا وكان لم يزل عن حيزه بل كان او حدث في غير
حيزه فانه بالطبع ينتقل اليه ان لم يمنع قسرا فان كانت كيفية مما يجوز ان يسلب بالقسر ككيفية الماء اعني
برودته فانه اذا زال القاسر توجه اليها الشيء بالطبع فاستحال الماء المسخن مثلا باردا وان كانت كمية مما يجوز
ان يسلب بعضه مثلا كما يتخلخل الهواء بالقسر حتى يصير اعظم او ضغط بالقسر حتى يصير اصغر على ما اخبرنا عنه في
باب الخلاء فانه اذا زال القاسر انتقل الجوهر الى حجمه او كانت كمية مما لا تحصل له في اول وجوده بل يكون اول
وجوده وجودا غير مستكمل وانما يستكمل بالاستمداد فانه يتحرك الى كماله في حجمه بالغذاء طبعا او كان وضع
اجزائه وضعا مقصودا كما ينحني الخشب المستقيم بالقسر فانه اذا خلي سبيله من غير كسر او رض رجع بالطبع الى
الوضع الاول لكنه قد يشكل في امر الحيز الاشكال في امر غيره فان الجسم المتحرك في جهة ما يعرض له امور من ذلك
انه متحرك الى الجهة ومن ذلك انه متحرك الى مكان ما ومن ذلك انه متحرك الى حيث كليته فيشتبه الامر ويشكل انه
يطلب انه الى اي واحد من هذه الاشياء يتحرك ولو كان الماء يطلب الجهة والنهاية في نزوله الى اسفل الماء وفوق

حد وفوق الارض ولما طفا على الارض ولما رسب فيه الارض وكذلك حال الهواء لو توهم جزء منه مفسوا الى
حيز النار توجد فوجد ينتقل من حيز النار الى حيز نفسه سنعلم انه لا يكون لحيز واحد جسمان بالطبع حتى يكون لك
ان تقول ان الارض والماء يطلبان جهة واحدة وحيزا واحدا لكن الارض اغلب فيسبق وكذلك الهواء والنار يطلبان
جهة واحدة وحيزا واحدا لكن النار اغلب فيسبق ولو كان الهواء يطلب ما يطلب النار لكنه يعجز عن مساوقتها اليها
لكنا اذا وضعنا ايدينا على سطح من الهواء احسسنا باندفاعه الى فوق كما احسسنا في اناء تحت الماء ولو كان يطلب
المتحرك المكان فقط والمكان هو سطح الجسم الذي يحويه والطبيعي هو سطح الجسم الطبيعي الذي يحويه بالطبع لكان
الماء يقف في الهواء حيث كان لانه في سطح الجسم الطبيعي الذي يحويه ولكانت النار المتصعدة يطلب ان يشتمل عليها
مكان هو سطح فلك وهذا الطلب محال لانه انما يماس طائفة من سطح الفلك من جهة ولو كان يطلب الكلية لكان الحجر
المرسل من راس البئر ينصو بسقفها فلا يذهب غورا فان الاتصال بالكل هناك اقرب من مسافة ولكان الحجر
تصعد لو توهمنا ان كليته زال عن موضعه فكان لا يخلو اما ان يكون بالطبع يميز جهة دون جهة وهذا خلف او يكون
قد انفصل عن الكلية انفصالا اخر من جهة الجزء فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن بجذب الكلية اياه
وقد فرضناها حركة طبيعية على انه يستحيل ان يفعل الشيء في شبهه فعلا واثرا بالطبع من حيث هو شبهه الا
بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة اسرع انجذابا من الكبيرة فالذي يجب ان نعتقد في هذا هو ان الحركة
الطبيعية يطلب الحيز الطبيعي وتهرب من غير الطبيعي لا مطلقا ولكن مع ترتيب من اجزاء الكل مخصوص ووضع مخصوص
من الجسم الفاعل للجهات فان الجهة عليها غير مقصودة الا لاجل كون هذا المعنى فيها وان الكلية التي للكل البسيط
ليست مقصودة في الحركة الطبيعية التي لاجزائها بذاتها ولكنه موضوع حيث المقصود بل المقصود ما ذكرناه فالمطلوب بالتوجه
الى هذه الغاية المحققة فقط ولا يصح الى غيرها واما الهرب فيصح من مقابلتها اليها اتفق فانه اذا كان المكان
غير طبيعي وان كان الترتيب طبيعيا هرب عنه مثل الهواء المنشف المحصور في اجزاء مرفوعة في الهواء فان الاجزاء ينشف
الماء من اسفل لشدة هرب الهواء عن محيط غريب باستحالته ووقوع الخلاء ووجوب تلازم الصفائح فيجتلب الماء في
الاجزاء متصعدا فيها بالهرب للهواء عنها وان كان الترتيب في البعد القريب قريبا من الواجب فيهرب الماء من الهواء وان
كان المكان طبيعيا اذ ليس الترتيب حاصلا والحري ان نعرف هل الهرب هو الذي يحركه او الطلب لكنه لو كان
الامر ليس الا الهرب فقط لا طلب لم يتعين جهة اليها الهرب وفي الطلب في حال الماء مثلا في ان طبيعته يحدث ميلا في
جوهره وذلك الميل يحدث ميلا واندفاعا فيما يليه ولو لا انه احدثه في نفسه لم يحدث الميل عنه في غيره كما
الماء في انه انما يفعل صورته الطبيعية التبريد في غيره بما يفيض عنها من برد في جسمها التي هي فيه لو لم يفض ذلك ولا فيها
لم يبرد غيره وان يفتت الصورة فاذا استفاد حرارة غريبة فعل ضد فعله فحرق ولذلك اذا اشتد في سخونته عرض
فيه العرض الذي يوجبه صورة النارية فيفعل فعل النار من الاحراق والصعود فاحرق وصعد فلا يوجب ذلك ان يكون
في هذا الجسم قوتان متضادتان في مقتضاهما احدهما تلك الصورة والاخرى هذا العارض وذلك لان تلك الصورة لا
تقتضي الحركة والاحراق اقتضاء اوليا بل بوساطة عارض وهو الذي بطل وحصل ضده الذي هذا الفعل يصدر عنه صدورا
اوليا فان الصورة ايضا انما هي مبدأ للحركة الى فوق بوساطة عارض يشبه ان يكون بالقياس اليها ملكة وهو
الميل ولا يجب ان نظن ان ذلك ليس لاجل العارض بل لما يخالط الماء من نارية شك بان تلك الناريات تنفصل وتفارق

ويصعد فيبقى الماء باردا ولو كان كذلك لكان يجب اذا اطبخنا الماء والدهن ان يتصعد الدهن اولا لانه اقبل للطبيعة النارية والمخالطتها والاستحالة اليها وعلى انه من الجائز ان يكون بعض الاجسام المقسورة يتحرك الى خلاف الطبيعة لمخالط غالب وبعضها النفس تاكد هذه الاستحالة كما فى البخار المائى فانه لو كان للنارية للزم ما قلناه وانت تعلم انه لا علة ولا سبب لامتناع النارية من التخلص عن الماء حتى يحتاج الى ان يستصحب الماء اللهم الا ان يكون الماء صار بالحيث يتحرك نحو حركتها موافقة لها لكنه ما لحرى ان يبرهن على ان لكل جسم حيزا يخصه

الفصل الحادى عشر

فى اثبات ان لكل جسم حيزا واحدا طبيعيا وكيفية وجود الحيز لكلية الجسم والاجزائه للبسيط وللمركب فنقول ان كل شىء وكل صفة للجسم لا بد لذلك الجسم من ان يكون له فان له منه شيئا طبيعيا وهذا مثل الحيز فانه لا جسم الا ويلحقه ان يكون له حيز اما مكان واما وضع وترتيب ومثل الشكل فان كل جسم متناه فله شكل ضرورة وان كل جسم فله كيفية ما او صورة غير الجسمية لا محالة لانه لا يخلو اما ان يستعد لقبوله للتاثير والتشكيل او يعسر او لا يقبل وكل هذا شىء غير الجسمية وقد يمكن ان نبين ملازمة الجسم لكيفيات اخرى فنقول ان هذه الاشياء وما يجرى مجراها لا بد ان يكون للجسم منها شىء طبيعى ضرورى وذلك لان الواقع بالقهر والقسر عارض يعرض بسبب من خارج وجوهر الشىء قد يمكن ان يعقل ولا يعرض له الاسباب التى لوجودها بد ما كان منها لازما للطباعة ليس واجبا ضرورة ان يكون للجسم لا بعقله الا ويلحقه فعل بالقسر فيه فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان يفرض موجودا وهو على ما هو عليه فى نفسه وليس بقسره قاسر فاذا فرض كذلك بقى و طباعه اذا بقى كذلك لم يكن بد من ان يكون له اين وشكل وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون له من طباعه او من سبب من خارج لكنا قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقى ان يكون له من طباعه الذى من طباعه يوجد له ما دامت طبيعته موجودة ولم يقسر وان كانت طبيعته بحيث يقبل القسر امكن ان يزول ذلك عنه بالقسر وان كانت طبيعته بحيث لا يقبل القسر لم يزل ذلك عنه بالقسر فان قال قائل انه يجوز ان تكون كل قاسر يرد فانه يعطى شكلا ومكانا ثم يتبقى ذلك فلا يزول الا بقاسر اخر فلا يخلو دائما عن قاسر على التعاقب كما لا يخلو عن الاعراض بالتعاقب وليس يلزم من ذلك ان يكون واحد منها ذاتيا لا يفارقه فنقول ان الجسم يعرض له الاعراض التى ليس يلازمه على وجهين اعراض يلحقه فى ذاته واعراض يلحقه من مجاورته مثل كونه فوق وتحت ومماسا ومحاذيا والاعراض التى يلزمه لمجاورته لا يكون ضرورية له باعتبار ذاته والاعراض الاخرى فانه لا يجب ان لا يخلو منها بل يجوز ان يكون فيه عدمها فقط ولو كانت مما يستحيل خلوها عنه بحيث لا يقوم الا بوجود شىء منها فيه لكانت صورا لا اعراضا بل الاعراض هى التى يعرض بعد تجوهر الشىء ويجوز ان يجب يوجد الشىء وكل واحد منها معدوم فيمكن فرض جوهر الجسم دون شىء البتة منها واما المجاورات والمماسات وما يجرى مجرى ذلك فليس يلزم الجسم لطبيعته بل لوجوده مع جسم اخر فليس اذن يجب لا محالة ان يكون الجسم لذاته حاملا بالفعل لحال اما لا يقوم ماهيته ولا يلزم ما يقوم ماهيته فقد انحل التشكيك وحال القواسر حال هذه الاعراض لان القواسر لا يقوم ماهيته ولا يلزم ما يقوم ماهيته فان القاسر هو الذى يرد من خارج فيفيد حالا لولاه لما كان لذلك الجسم تلك الحال فليس شىء من هذه واجبا ان يكون من الماهية او لازما للماهية فتوهم الجسم لا قاسر بقسره ليس ممتنعا بالقياس الى طبيعة الجسم توهم الجسم غير ذى اين يخصه او حيز ممتنع بالقياس الى طبيعة الجسم فالجسم يلزمه فى طبيعته التى ليس له ان يكون ذا حيز لك الذى لولا القاسر الذى يجوز ان لا يكون لكان له وكذلك الشكل والكيف

غير ذلك وكذلك وضع الاجزاء ان كان له اجزاء بالفعل فكل جسم فله حيز طبيعى فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا ولقائل ان يقول ان الارض جرم بسيط ويقتضى طبيعته اليبس الذى فيه فلا يخلو اما ان يقتضى له شكلا او لا يقتضى فان اقتضى له شكلا فيجب ان تقتضى شكلا مستديرا لبساطتها فى اما ان يكون اليبس يساعد مقتضى طبيعته فيجب ان تكون الارض جزء منها الشكل المستدير بان يشكل شكلا اخر ان يعود بطبيعته فيستدير وليس الموجود كذلك كان اليبس يمنع ذلك ويحول بين طبيعة ذلك الجزء ومقتضاها واليبس صادر عن طبيعته فيجب ان يكون طبيعة واحدة تقتضى معنيين متنافيين ينتفى بهما بلبين وليس هذا بجائز فنقول ان اليبس انما يفيض عنه ليحفظ ما تقتضيه طبيعته من الشكل الطبيعى حفظا قويا جدا فاذ لحفظ شكله لزم من ذلك ان يحفظ فى كل جزء ما يوجبه طبيعته ايجابا اوليا من انبساط الذاهب الى شكله فاذا ثلم منه شىء من شكله بقسر القاسر لم يكن الثانى منه حس وشعور بما حدث بل كان عليه ان يستحفظ ما وجبته الطبيعة وان عادت الطبيعة فاوجبت انبساطا اخر كانت الطبيعة هى المناقضة لموجبها الاول وكان فى مقتضى الطبيعة بهذا الحال ضد مقتضاها الاول ومخالفا لمقتضى اليبس الذى تقتضيه الطبيعة ولا يبعد ان يكون الطبيعة تقتضى فى حال لعارض امرا ما مناقضا ومقابلا لما يقتضيه فى حال كونه سالما فليس اذن المقتضيان متضادين متمانعين صادرين عن قوة واحدة بحال واحدة حتى تكون محالا بل احدهما يصدر عن القوة وهى على حالتها الطبيعية والاخر يصدر عنها وهى بحال غير طبيعية وذلك مثل السكون يعرض عن الطبيعة اذا كانت على حالة طبيعية ثم يعرض عنها الحركة اذا كانت بحال غير طبيعية واما الجزء من عنصر غير الارض اذا استحال الى الارض فاستحال اولا استحالته الى شكل غير كرى فذلك لموانع من خارج لاختلاف الاجزاء فى التكون واختلافها فى التقدم والتاخر والمجاورات واذ قد اوضحنا غرضنا هذا فبالحرى ان نبين ان المكان الطبيعى كيف يكون للجسم وكيف يكون للبسيط منه وللمركب ونقول انه يخلق بنا ان نعرف هل يجوز ان يكون جسم من الاجسام له مكانان طبيعيان او مكان واحد له جسمان يسكنانه بالطبع وان نعرف حال الاجسام البسيطة التى لها اجزاء متمايزة ولكل واحد منها مكان اخر بالحد يخصه لا محالة فيكون لكل واحد منها مكان طبيعى غير الذى للاخر كيف يصير مكانا هذا غير مكان ذلك ويختص به دون الاخر وكيف نسبة تلك الامكنة الى المكان الذى للكل وان نعرف حال الجسم المركب فى اينه الطبيعى بان له مكانا طبيعيا لا محالة فانه ذلك المكان ان كان مكان جزء ولحق كانت الاجزاء الاخرى فى غير مكانها فنقول انه لا يجوز ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان الا على جهة ان فى جملة مكان الكل احيازا بالقوة ايها وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدرة فان اقرب حيز من حيز الارض يليها هو طبيعى لها والابعد لو حصل فيه لكان يصير ايضا اقرب فكان طبيعيا لها واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فان مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص امر واحد بالشخص ومقتضى الكل المتشابه الاجزاء جملة مقتضى جميع الاجزاء والاجسام المتشابهة الطبائع لا يستحيل عليها الاتصال لطبيعتها بل ان استحال فانما يستحيل لعارض يعرض وهى فى طبيعتها بحيث يجوز عليها ان لو كانت متصلة واحدة واذ لا يستحيل اتصالها فكيف يستحيل تماسها ولو اتصلت وتماست لم يعرض شىء مستحيل واذا اتصلت او تماست كانت الجملة وهى يطلب المكان الطبيعى من حيث هى طبيعة واحدة هى جملة هذه الطبائع بل هذه الجملة من الطبائع يجب ان يطلب جملة من الحيز هى حيز هذه الجملة بل هذه الجملة الحيز لهذه الجملة كانه جملة يجتمع من احياز واحد واحد فاذن الاجسام المتشابهة الطبائع

فان لحيازها كلها اجزاء حيز واحد يكون لجسم معين من تلك الجملة حيز يتعين له من تلك الجملة لعلة تلك العلة
اما وجوده فيه اولا عند ما حدث وهو موافق له في الطبع فوجب لزومه اما لاختصاصه بالقرب فان النار انما يتحرك
الى فوق الجزء من حيز كلية النار بعينه لانه هو اقرب اليه ولسائل ان يسئل انا لو توهمنا النار في مركز الفلك
لا ميل لجزء منها الى جهة فاذا كان يعرض لها في طبعها السكون بالطبع فذلك مح او حركة الى جهة ولا مخصص لجهة
فنقول كان يعرض لها السكون ولكن بالقسر لانها كانت تقتضي ان يخرج عن مركز في وسطها فتنبسط عنها
الى الجهات بالسوية الى ان ينتهي كل جزء من المنبسط الى ما هو اقرب اليه من المكان الطبيعي لكن الهواء المحيط وغيره ذلك مكا
ح لا يمكنها من ان يداخله الا بالفعل نافذا هذا النفوذ فاذا هذا النفوذ لا يتأتى بالخرق لان الخرق يكون في جهة دون
جهة وهذا انبساط في كل جهة فيكون ساكنة بالقسر وايضا فان الخلاء مما لا يجوز ان يحدث في الوسط عند
الخرافة وهذا القسر قسر عارض عن الطبع وهو عجيب جدا فان الطبع يقتضي امرا وصار غير ممكن لعارض عرض فادى
ذلك الى حكم غريب ونحن لا ندري استحالة هذا العارض ولا نمنعها الا انا لا ندري وبعد استحالة المعروض في الموضوع
مقدما ولا نمنعها ولكن اذا جاز المقدم جاز التالي وان امتنع التالي امتنع المقدم فقد ظهر انه كيف يكون للجسم
الواحد مكان واحد بالطبع او حيز واحد بالطبع وانه كيف يكون نسبة حيز الكل الى حيز الاجزاء بعضها الى بعض
وهذه للبسائط واما المركبات فان تركيبها لا يخ اما ان يكون عن بسيطين او من اكثر عن بسيطين فان كان عن
بسيطين فاما ان يكونا متساويين بالقوة او احدهما اغلب فان كانا متساويين في القوة ولم يتفق ان كان
وضع احدهما بحذاء جهة الاخر تفرقا ولم يحصلهما الا تعسر جامع من خارج فان تواجهت حركتاهما وبعد كل من مكا
كبعد الاخر تقاوما وقسر كل واحد الاخر فوقفا الا ان يطرء على احدهما معين او يكونا في الحد المشترك بين الحيزين
فيجوز ان تقفا فيه بالطبع وان غلب قوة احدهما والقسر على المرجح حاصل كان المكان الطبيعي مكان الغالب وان
كان عن اكثر من بسيطين وفيهما غالب فالحيز للغالب فان تساوى غلب البسيط اللذان جهتهما واحدة بالقياس الى
الموضع الذي فيه التركيب حصل المركب في اقرب الحيزين من حيز وقوع التركيب لم يتجاوزه اذا الجذب عنه الى الجانبين
سواء او الامساك فيه عن البسيط الذي يطلب ذلك الحيز بسبطه تخالف الجذبين وعسى ان لا يصح امتزاج الاجسام
البسيطة بتلك النسبة الا وهناك غالب يجمع ويقسر الاجزاء الاخر ومانعا اياها عن الحركة الى احيازها الخاصة
او يكون الاجزاء قد صغرت تصغرا لا يمكنها ان يفعل في الاجسام التي بينها وبين كلياتها خرقا او يكون قوة
قاسرة على الاجتماع غير قوى تلك البسائط فلنبين الان ان لكل جسم طبيعي مبدأ حركة طبيعية حتى يكون لكل
جسم حركة طبيعية ~~حتى يكون لكل جسم حركة طبيعية~~ وانه على نوع واحد فقط

الفصل الثاني عشر

في اثبات ان لكل جسم طبيعي مبدأ حركة وضعية او مكانية نقول ان كل جسم لا يخ اما ان يكون قابلا للنقل عن
موضعه الذي هو فيه بالقسر او غير قابل فان كان قابلا للنقل عن موضعه الذي هو فيه فاما ان يكون له في
جوهره ميل الى حيز او لا يكون له ميل اليه البتة لكن كل جسم فله مكان طبيعي او حيز طبيعي يقتضي طبيعته الكون
فيه وانما خالف سائر الاجسام في ذلك لا لجسميته بل لان فيه مبدأ او قوة معدة نحو ذلك المكان فان كانت تلك
القوة مقتضية لذلك المكان وجرميته غير ممتنعة بما هي جرمية عن الانتقال والحركة فلا مضادة فيه لقوته
ولا المقتضي قوته يقتضي حيزا اخر لانه لا يجوز ان يكون في جسم واحد غير مختلف الاجزاء قوتان متضادتان او

فعلين متمانعين اذ القوى كونها قوى بحسب فعلها واذا تمانعت افعالها تمانعت طبايعها فاستحال ان
يكون معا للجسم فان الجسم الذي فيه قوة ما هو ان فيه مبدأ فعلها يصدر عنه تحته ان لم يكن عائق وان لم يكن الجسم
بحيث يصدر عنه ذلك الفعل ان لم يمنع مانع من خارج فليس فيه تلك القوة فاذا كانت فيه قوتان متضادتان صح
صدور فعلين متضادين وهذا محال فاذن من المحال ان يكون في جسم بسيط مفرد او في غالب جسم مركب قوتان احديهما
تقتضي مكانا والاخرى تمنع عنه ثم الجسم قابل للحركة من مقتضى الحركة فيلزم ان الجسم اذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعي
ان يتحرك الى مكانه الطبيعي عند ما يفارق القاسر من خارج ومما يبين هذا ايضا ان كل جسم ليس فيه مبدأ ميل ما
فان نقله عما هو عليه من اين او وضع يقع لا في زمان وذلك مح بل يجب ان يكون كل جسم يقبل تحريكا وتمانعا
طارئا ففيه مبدأ ميل طبيعي في نفسه ما يقبله كان اينا او وضعا والتعين لكلامي في التحريك المكاني على سبيل
ايضاح المقصود فيما هو اظهر وان كان المكاني والوضعي في مذهب البيان واحدا فنقول ان الاجسام الموجودة ذات الميل
كالثقيلة والخفيفة اما الثقيلة فمما يميل الى اسفل واما الخفيفة فمما يميل الى فوق فانها كلما ازدادت ميلا كان
قبولها للتحريك النقلي ابطأ فان نقل الحجر العظيم الشديد الثقل او جره ليس كنقل الحجر الصغير القليل الثقل او جره
ودفع الهواء القليل في الماء ليس كدفع الهواء الكثير واما ما يعرى الاجسام الصغيرة مثل الخردلة ومثل التبنة ونخالة الخشب
من انها لا تنفذ عند الرمي في الهواء نفوذ الثقيل فليس السبب فيه ان الاثقل اقبل للرمي والجر بل لان بعض هذه
لصغرها لا يقبل من الدافع قوة محركة لها ولما يليها يبلغ من شدتها انها يقدر بها على خرق الهواء ومع ذلك
فيكون سريع الاستحالة الى البطلان من السبب الذي يعرض في موضعه هو السبب الذي يبطل القوى المستفادة
العرضية من القوى المحركة كما ان الشرارة تطفي من السبب الذي يبطل الحرارة المستفادة قبل النار الكبيرة وبعضها
يكون متخلخلا فلا يقوى على خرق الهواء بل يداخله الهواء الذي ينفذ فيه فيكون سببا لابطال قوته المستفادة
فانك ستعلم ان مقاومة المنفوذ فيه هو المبطل للقوة المحركة وهذا كالنار المتخلخلة والماء المتخلخل فانه اقبل للاستحالة
ولو كان السبب في قبول الرمي الا نفس الكبر وزيادة الثقل لكان كلما ازداد المرمي ثقلا وكبرا كان اقبل للرمي والتحريك
ذلك بل اذا اعتبر الثقل والخفة ولم يعتبر اسباب اخرى كان الاقل مقدارا اقبل للتحريك القسري واسرع حركة فيكون
نسبة مساواة المتحركات بالقسر ولها ميل طبيعي ونسبة ازمنتها على نسبة الميل الى الميل لكن النسبة في المسافات
بعكس النسبة في الازمنة اما في المسافات فيكون الاشد ميلا اطول مسافة واما في الزمان فيكون ذلك اقصر زمانا
واذا لم يكن ميل اصلا وتحرك المقسور في زمان ولذلك الزمان نسبة الى زمان حركة ذي الميل بالقسر ويكون على
نسبة ميل لو وجد الى ميل ذي ميل المتحرك بالقسر فيكون قبول ما لا ميل فيه اصلا للقسر كقبول ذي ميل لو وجد
فيكون الذي لا مانع له على نسبة وفيه مانع ما لو وجد ويعرض مثل ما قلنا في باب الخلاء من الخلف وعلى ذلك الوجه
بعينه ومما يبين ذلك ان المقسور على الحركة المستقيمة او المستديرة يختلف عليه تاثير الاقوى والاضعف واذا اختلف ذلك
فظاهر ان القوي مطاوع والضعيف معاوق لكن ليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى فيه يطلب البقاء على حاله من المكان
او الوضع وهذا هو المبدأ الذي نحن في بيانه وكل جسم ينتقل بالقسر ففيه مبدأ ميل اما الانتقال المكاني فقد
بيناه واما الانتقال القسري الوضعي فلان ذلك الجسم ان كان قابلا للنقل عن مكانه فقد ظهر وان كان غير قابل له
فلا تخلو قوة لها تثبت في مكانه ويلزمه ويختص به وهو غير جسمية فنقول ان هذا الجسم فيه مبدأ حركة ايضا اذا

اعتبر فيها مما اعتبر به امر الجسم القابل للنقل عن موضعه وذلك لان له وضعا ما بالعدد في الجهة او حول ما هو يشتمل عليه وفي ذلك وحول هذا فلا يخ اما ان يكون ذلك له عن علة له في ذاته او عن صورته الطبيعية او عن علة خارجة عن الطبيعة ومحال ان تقتضي ذلك ذاته فان الاجزاء التي تفرض فيه للجهات المختلفة التي يكون له والاجزاء التي تفرض فيما يماسه ليس شيء منها اولى بشيء منها اعني انه ليس جزء منه يكون منه في جهة اولى بمماسة جزء بعينه اذ الجميع غير مختلف فيه فطبيعة الجسم ليس تقتضي ذلك الوضع بعينه اذ المتشابهات لا يستحق بعضها بالطبيعة اشياء من المتشابهات بعينه دون بعض بل يكون جميع تلك جائز الكل واحد منها وليس هذا كما يكون الاجزاء الاجسام القابلة للتفرق فان كل جزء يفرض فيه يجده متخصصا بما يتخصص به اما لان اول وجوده وقع هناك او لانه اقرب المواضع من موضع وجد فيه خارجا عن حيزه الطبيعي اما الوجود تكون فيه الاول او وقوع الانفصال فيه اليه فيكون اختصاص كل جزء بما هو فيه لا بالطبع المجرد ولا بالقسر بل بالطبع المقترن بمعنى مخصص له واما الذي لا يقبل مفارقة مكانه فليس حكمه هذا الحكم ولا يجري عليه ذلك التاويل فاذا كان كذلك لا يكون جزء من اجزاء ذلك الجسم متخصصا بما يتخصص به بالطبع مفردا بل ولا بالطبع مفارقا لحالة قسرية او جبها سبب ولو كان هناك ايضا شيء من سبب قاسر ومقتض من طبعه امرا يقتضي اسبابا تخصيص اجزاء الاسطقسات باجزائها لكان في طبعه ان لا يكون متخصصا به لو لم يكن ذلك السبب او زال فيكون في طبعه على كل حال وكيف يصير الاقسام جواز ان يكون على تلك المحاذات والمماسة وان لا يكون ففي طبعه ان يقبل نقلا في الوضع وقد تبينا ان كل قابل نقل عن امر ما اين او وضع ففيه مبدأ حركة وميل طبيعي فيجب ايضا ان تكون في هذا الجسم مبدأ او ميل في الوضع واعلم ان المقصود فيما وضح مما شرحنا من البيان والمكشوف به عنه هو ان كل جسم يطرء عليه فانه لم يكن مبدأ منه بالطبع بل بعيد عن سبب خارج او نفس مواصلة يحرك بحسب القصد ويحدث ميلا لم يكن في الجسم فليس يصح ان يتحرك الجسم عن ذلك الا وفيه ميل متقدم فان الكلام في التحريك المبتدأ الواقع بقصد النفس كالكلام في ميله الواقع لسبب من خارج فانك ترى نفس الحيوان يختلف تحريكه لبدنه والقوة واحدة بحسب ما في بدنه من الميل الثقيل الزائد والناقص فتجد للزائد مقاومة ما فتجد الكلام فيما تم في هذا المباحث يجب ان يرجع فيها الى اللواحق فتجد ما تقنع منها ان كنت في الاشتهاء ارغب فقد بان ان كل جسم طبيعي ففيه مبدأ حركة وان الجسم الذي لا يفارق مكانه الطبيعي ففيه مبدأ حركة وضعية مستديرة ونقول انه لا يجوز ان يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة حتى يكون اذا كان في موضعه الطبيعي تحرك في الوضع واذا كان في غير موضعه الطبيعي تحرك اليه على الاستقامة عنه فانه يتحرك الى مكانه بعينه بالاستقامة لا يخ اما ان يكون فيه مبدأ ميل الى حركة مستديرة او لا يكون فان لم يكن فاذا حصل في مكانه الطبيعي ولم يحدث هذا الميل وجب من ذلك ان لا يكون فيه مبدأ حركة مستديرة ولا في مكانه ولا خارجا عن مكانه وان حدث فيه هذا الميل كان هذا الميل ليس غريزيا له تابعا للجوهر بل امر يحدث له في مكانه الطبيعي ولا يكون العلة فيه الا مماسته لمكانه الطبيعي على وضع او حصوله في حيز طبيعي على وضع ما او تلك المماسة وذلك الحصول لا يوجب ميلا عن حال الى مثلها بل لا يوجب هربا عن ذاته الى مثل ذاته فليس ذلك موجب في ذلك الميل موافاة الحيز سواء كان اخذت الايجاب ايجابا اوليا او بلا توسط طبيعة او حصل جسما في حيز طبيعي صح عنه هذا الميل فان البحث في ذلك كله واحد الكلام واحد ولا ايضا لك ان تقول ان

النفس المحركة تاخذ هناك في التحريك والامالة اخذا مبتدئا بعد ما لم يكن بحدوث القصد والارادة بعد ما لم يكن فقد منع هذا ايضا وتبين انه غير ممكن الا وهناك مبدأ ميل في الطبع فيجب ان يكون ذلك الميل لازما وان كان عن نفس تلزم لزوما عن ارادة طبيعية دائما ما دام ذلك الجسم موجودا ولا يلزم على هذا حال المستقيم من انه تارة يتحرك وتارة يسكن في غير مكانه متحركا ويسكن في مكانه وكلاهما طبيعي له فكذلك ربما جاز ان يكون هذا الجسم المستقيم حركته في غير مكانه ويستدير حركته في مكانه ويكونان كلاهما طبيعيين في اختلاف الحالين وانما لا يلزم هذه الحركة المستقيمة ليست طبيعية على الاطلاق على ما شرحنا بل الطبيعي هو الذي يقتضيه طبيعة الشيء اذا لم يكن عائق فاذا فارق اقتضت هذه الطبيعة الرد اليه والى موضع معين منه ويكون المبدأ فيهما واحدا واما الحركة المستديرة فان المبدأ الذي اثبتناه انه يوجبها بالطبع يوجبها كيف كان ودائما ان كانت طبيعية على الاطلاق وان كانت ليست طبيعية مطلقة بل هي كالمستقيمة التي تقتضيها الطبيعة عند عارض كان ذلك العارض عند فقدان الوضع الطبيعي فيجب ان يقف عند وجدانه وكان يجب ان يكون الطبيعي هو وضع ما بعينه الا انه ليس كذلك فانه ليس كما ان اينا اولى بالجسم من اين فكذلك من الوضع الذي له في امر المتشابه وضع اولى به من وضع فتبين ان هذا الميل لا يكون حادثا عند الوصول الى المكان الطبيعي بل ان كان فيكون على القسم الآخر وهو انه يكون معه دائما فاذا كان في الجسم مبدأ حركة مستقيمة وجب ان يجوز مفارقة هذا الجسم لمكانه الطبيعي حتى يتحرك عن غير الطبيعي بالاستقامة وان يكون في جسم واحد بسيط اذا كان في غير مكانه الطبيعي ميلان ميل الى الاستقامة وميل عنه الى الاستدارة فيكون في جوهر واحد موجودا معا بل موجودة معا وليست مما يجري مجرى متنافيات يمتزج حتى يكون بينها وسط فان الوسائط امور كانها يمزج عن الطرفين وانما يمتزج القوى امتزاجا يؤدي الى الوسط اذا كان من شأن كل واحد واحد منها ان يقبل الاكثر والاقل فيقول لا يصرف الى الجهة الاخرى فيكون الحاصل ليست قوتان بل قوة واحدة هي اضعف وانقص من الطرفين ولكن الاستقامة والاستدارة لا يقبلان الاشتداد والنقص بان ياخذ الاستقامة قليلا قليلا الى الاستدارة والاستدارة قليلا قليلا الى الاستقامة وهو في ذلك الاخذ والوجود المتوسط لا في مستقيم ولا في منحني بل المستقيم ان امكن ان يفارق الاستقامة ويصير بعضه منحنيا كان مفارقته الاستقامة دفعة ومواصلته الاستدارة دفعة من غير ان يقال قد فارق الاستقامة وهو ذاهب استدارة قليلا وهو يمعن فيه او فارق الاستدارة الى الاستقامة كذلك واما الانحناء الموجود في القطوع فليس سبيلا من الاستقامة والاستدارة يؤدي الى احدهما فاذا كانت الاستقامة والاستدارة لا تقبلان الاشتداد والاضعاف كذلك لا يقبلهما القوتان عليهما فلا يحدث قوة متوسطة بين المستقيم والمستدير فلا يكون ايضا هذا الاجتماع على سبيل الامتزاج فيظهر انه لا يكون في جسم واحد مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة معا ويجتمع من هذا وما قبله ان الجسم المحدد للجهات فيه مبدأ حركة مستديرة وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة لان هذين المبدئين لا يجتمعان ولان ذلك الجسم قد بان من امره انه لا يصلح على كليته ولا على اجزائه مفارقة موضعه الطبيعي واما الاجسام الموضوعة فيه ففيها مبادي حركات مستقيمة عنه واليه فيكون حيث يكون جهة في الطبع ثلثة اصناف من الحركات واحدة حول وسط واخرى عن الوسط وثالثها الى الوسط واذ قد بلغنا في تعريف حال الحركة الطبيعية فحقيق بنا ان نعرف حال الحركة الغير الطبيعية واما اذا اعتبرت الجهات ما بالعرض والوضع فيندبد

ان يقع شله

الابن خد

ولا الاشتدام

الحركات على هذا العدد ولكن لا يكون طبيعية

الفصل الثالث عشر في الحركة التي بالعرض

فنقول ان الحركة الغير الطبيعية منها ما يقال بالذات ومنها ما يقال بالعرض اما الذي بالعرض فهو ان يكون الشيء لم يتحرك في نفسه مفارقة اين اول او وضع اول او كيف او كم بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل بذلك الشيء حال نسب الشيء اليه كانه له بالعرض اما في الاين والوضع فهو على وجهين على ما علمت فانه اما ان يكون ما قيل انه متحرك بالعرض هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق وضعه ومكانه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة تقع اليها الاشارة غير الجهة التي كان يقع اليها الاشارة او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات واما ان لا يكون من شانه ان يكون له اين او وضع ولا من شانه ان يتحرك مثال الذي يعرض له ما يعرض المنتقل من مفارقة اين او وضع وهو من شانه ان يتحرك اما في الاين كالمنقول في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والسفينة منتقلة واما في الوضع فانا اذا توهمنا كرة في كرة وقد التصقتا بمسامير او بغراء او بالطبع او بغير ذلك فحركت الكرة الخارجة حتى تغيرت نسبة اجزائها الى الاجزاء المحيط بها تغيرا هو حقيقة الحركة في الوضع فان الكرة الداخلة الملتصقة بها يعرض لها متابعتها في ان كل جزء منها يلزم جزءه فينتقل ولكن ذلك بالعرض اذ لا ينتقل نسبة ما بين جزء الكرة الداخلة واجزاء المحيط بها كما ينتقل نسبة اجزاء الكرة المحيطة مع اجزاء مكانها فان كان اعتبار الوضع انما هو بحسب القياس الى الاجزاء المحيطة الموضوع فيه والمحاط به الموضوع عليه وبالجملة الى اجزاء ما يماس في الوضع مماسة محيطة كالكرة في كرة او مماسة محاط كما للفلك الاعلى بالقياس الى ما يماسه من داخله فلا يكون الكرة الداخلة قد تبدل وضعها فان كان الوضع ليس باعتبار المماسات بل باعتبار الموازيات والمحاذيات في الجهة فيكون الداخلة قد تبدل ايضا وضعها بالذات فان الاجزاء منها قد استبدلت المحاذيات مع استبدال المحيط ذلك بل الاولى ان يكون قد تبدل الوضع الذي له بحسب الكل بالذات ولم يتبدل الوضع الذي له بالقياس الى ما يجاوره والوضع وضعان وضع بحسب الكل ووضع بحسب شيء ومن هذا القبيل ما نعتقده من حركة الهواء العالي مع حركة فلك القمر فان تلك الحركة ليست كما يظن عن قسر وذلك لان هذا القسر ان كان كائنا من جنس تحريك المتحرك لما يلاقيه ويدفعه واذا كانت كرة على كرة فانها اذا تحركت ولم تتشبث بشيء مما تحتها بل تحركت على بسيطة مقعرة غير مقاومة في وجه حركته لم يلزم ان يندفع القائم في وجهها اندفاعه فلا مانع من ان تسكن الداخلة منهما وتتحرك الخارجة عليها مماسة على سطحها من غير انغلاق فالسبب اذن في تلك الحركة ان كل جزء يفرض من النار فقد تعين له جزء من الفلك كالمكان وهو بالطبع يتحرك الى المكان الطبيعي له ويسكن عنده لازما اياه ملتصقا به التصاقا طبيعيا يوجب من نوعه اياه وان زال ما يوجبه لا لصاق بالغراء او المسامير فاذا تحرك المكان لزمه وتبعه ما هو بالطبع متمكن فيه حافظ لما يلاقيه منه فيكون حركة الجو العالي بالقياس الى الفلك حركة بالعرض في الوضع ولو كان الماء في الهواء مصيبا في الترتيب الطبيعي الذي يتبناه وتبلد مع اصابة الموضع الطبيعي اعني السطح المحيط الطبيعي حتى لم يبق فيها ادخنة وميل ولا اختلف اجزاء ما يقوم عليه من الارض لكانت تتبع حركة الهواء في اي الجهات تحرك لكن الماء ليس مصيبا في اكثر الامر المكان الطبيعي على الوجه الذي هو طبيعي بل في اكثر الامر هو انضغاط بعد الى السفل واختلاف في بعض اجزائه من تخلخل واذا تبع الحركة الهوائية تبعها اجزاؤه العالية في كثير من الامر على سبيل التموج واما

الساكنة

الساكنة فيعرض لها السبب المقول فيعرض من ذلك كالتموج والجو العالي بحسب المكان الطبيعي على الوجه المتحقق عليه لو وقع الالتصاق به على ان الهواء قد عرض له ايضا بسبب الجبال والرياح امر به اوجب تغيرا ما في اجزائه فهذا بيان حال الحركة بالعرض ويسقط من هذا تشنيع ما اورده بعضهم فقال ان كانت الحركة التي للنار دورية وهي حركة دائمة فقد وجد فيها ثم وهذا اخلاف لو ابكم فان كان هذه الحركة طبيعية ولجسمها حركة اخرى بالطبع كالنمو فيكون لجسم بسيط حركتان طبيعيتان وقد منعتم من ذلك فهذا مثال ما يكون المتحرك بالعرض من شانه ان يتحرك بالذات واما مثال المتحرك بالعرض الذي ليس من شانه ان يتحرك فهو ان يكون هذا المقارن ليس لمقارنته مقارنة جسم لجسم بل مقارنة شيء من الاشياء الموجودة في الجسم صورة في هيولاه او عرضا في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة يختص بها الاشارة الواقعة الى ذاته ويصير له اجزاء كاجزاء الجسم يختص بان يلي ما يليه الجسم من الاجسام المقارنة له فيصير له كالاين لاين الجسم وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء ما اذ صار لذلك الاثر كالاجزاء فقيل انه قد انتقل في الاين او في الوضع وان كانت النفس صورة قائمة في مادة البدن فاذا عرض للبدن الحركة بالعرض لحقت النفس العرض وكذلك سائر التغيرات التي تعرض لذلك الجزء الذي هو فيه النفس وحده وان كان من النفوس ما ليس مقارنته بان يكون منطبعا في البدن الذي فيه فانه لا يتحرك ولا بالعرض وقد سئل انه لم كانت النفس يقال لها انها تتحرك بالعرض ولا يقال لها انها تسود بالعرض في اسوداد البدن ونحن نجيب فنقول انه ان كان التحقيق يوجبه اذا صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا فذلك اذا كان السواد في العضو الاول الذي فيه النفس بعينه وان احد الامرين اوقع في العادة ولكن ظهور نقله ماهية النفس ان كانت منطبعة به اكثر من ظهور سائر استحالاته وذلك لان الناس يحكمون بان الجسم اذا زال عن اصابة اشارة ما زال ما معه مما يشار اليه اشارة اخرى تخصه ولو كان الشيء غير محسوس واما السواد فانه اذا حصل في الجسم فاستقر فيه لم يلتفتوا في حصوله الى شيء آخر ومقارنته له اذا كان ذلك الشيء غير محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس ولا يوجبون التسود الا لقابله ولغلبة الايجاب التحيز عندهم لكل شيء ما لا يؤمنون بوجود ما لا اشارة اليه فهذا هو السبب الذي اختلف به الامران عند الجمهور ولانه سبب غير واجب فمقتضاه غير واجب اذ قد علمت الحال في الاين والوضع فاحكم بمثلهما في سائر الابواب فقد يقال ان الشيء مثلا تسود بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه او يخالطه او جسم هو عرض فيه او جسم هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقول القائل ان البناء اسود فان السواد ليس موضوعه الاول جوهرا مع البنائية بل الجوهر مع البنائية عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد تسود وقد يقال الجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل موضوعه الاول شيء فيه كالجزء وهو كالسطح فان السواد يعتقد ان محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد للجسم واذ قلنا في الحركة التي بالعرض فلننتقل على الحركة الغير الطبيعية التي بالذات وهي الحركة التي بالقسر ثم نقول في الحركة التي من تلقائها

الفصل الرابع عشر في الحركة القسرية وفي التي من تلقاء المتحرك

فاما الحركة الغير الطبيعية ولكنها مع ذلك موجودة في ذات الموصوف بها فمنه بالقسر ومنه ما يكون من تلقائه ولنتكلم الآن في التي بالقسر فنقول ان الحركة التي بالقسر هي التي محركها

خارج

خارج عن المتحرك بها وليس مقتضى طبعه وهذا اما ان يكون خارجا عن الطبع فقط مثل تحريك الحجر على
وجه الارض واما ان يكون مضادا للذي بالطبع كتحريك الحجر الى فوق وكتسخين الماء وقد يكون حركات خارجة
عن الطبع في الكم كما علمت مثل زيادة العظم الكائن بالاورام وبالسمن المجتلب بالكلى والذبول الذي يكون بسبب
الامراض واما الذبول الذي للسن فهو من جهة طبيعي ومن جهة ليس بطبيعي هو طبيعي بالقياس الى طبيعة الكل
فانه امر يجري على طبيعة الكل ويجب وليس طبيعيا بالقياس الى طبيعة ذلك البدن بل هو بعجز تلك الطبيعة واستيلاء
القاصر عليها وخشية ان يكون الصحة التي بالبحران باستحالة طبيعية والتي يكون لا على تلك الجهة باستحالة
غير طبيعية وكذلك الموت الاجلي طبيعي من وجه والمرضي والقتلي غير طبيعي البتة والحركات المكانية القسرية فقد
يكون بالجذب وقد يكون بالدفع واما الحمل فهو بالحركة العرضية اشبه والتدوير القسري مركب من جذب ودفع
والدحرجة ربما كان عن سببين خارجين وربما كان عن ميل طبيعي مع دفع او جذب قسري واما الذي
يكون مع مفارقة المتحرك مثل المرمي والمدحرج فان لاهل العلم فيه اختلافا على مذاهب فمنهم من يرى ان السبب
فيه رجوع الهواء المدفوع فيه الى خلف المرمي والتيامه هناك التياما بقوة يضغط ما امامه ومنهم من
يقول ان الدافع يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء اقبل للدفع فيندفع اسرع فيجذب معه الموضوع فيه
ومنهم من يرى ان السبب في ذلك قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات يتصل
عليه مما يماسه وينحرف به وكلما ضعف بذلك قوي عليه الميل الطبيعي والمصاكة فابطلت القوة فمضى المرمي نحو جهة
ميله الطبيعي قال اصحاب القول بتحريك الهواء وليس بعظيم ان يكون حركة الهواء يبلغ من القوة ما يحمل الحجارة
والاجسام العظيمة فربما رايت انقلاعا من الجبل وههنا جبال اذا صيح فيها انحطت اركانها والرعد يهد الابنية المشيدة
ويقلب قلل الجبال ويفلق الصخور الصم ومن الناس من ينفخ القلاع المبنية في الفلك بشكة البوقات والالحاح
عليها وكيف يمكننا ان نقول ان المحرك اعاد المتحرك قوة وذلك لانها لا يخلو من ان يكون احدى القوى التي هي الطبيعية
والنفسانية والعرضية وليست طبيعية ولا نفسانية ولا عرضية لان القوة المحركة الى فوق زعمتم انها في جوهر
النار بمعنى الصورة اذا كانت في الحجر كانت عرضا فكيف يكون طبيعية واخذ عرضا وصورة ولو كان المحرك افاد قوة
لكان اقوى فعلها في ابتداء وجودها ثم كان يجب ان ياخذ في الانسلاخ والموجود ان اقوى فعله في الوسط من
الحركة واما ان كان علة هذه الحركة حمل الهواء للمرمي فقد يوجد لذلك علة وهو ان الهواء يتلطف بالحركة ويزداد
سرعة وانخراقا لما ينفذ فيه من الهواء النافذ للمرمي ولا يوجد هذه العلة هناك وقد قال قوم بالتولد قالوا
كان من طبع الحركة ان يتولد بعدها حركة ومن طبع الاعتماد ان يتولد بعده اعتماد ولم يمنعوا ان يكون الحركة
تعدم ثم يتبعها سكون ثم يتولد عن الاعتماد بعد ذلك حركة وهذا اشنع ما يقال فان المتولد لا محالة شيء حادث
بعد ما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن يحدث هو علة للحدوث وتلك العلة ان كانت علة بان يوجد وجب ان يوجد
الحركة الاولى مع الثانية وان كانت بان تعدم وجب ان يكون دائما علة للحركة وان كان السبب مع ذلك بقاء الاعتماد
فلا يجوزون سكونا يلحق ومبدأ الحركة موجود على ما ينبغي بالفعل وليس هناك مانع عن الحركة من المتحرك ولا في المسافة
وان كان الاعتماد ايضا يعدم فالكلام فيه كالكلام في الحركة لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من
يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو ما يحس بالحس اذا حوول ان يسكن الطبيعي بالقسر او القسري بالقسر

الآخر فيحس هناك من القوة على المدافعة التي يقبل شدة وضعفا فمرة يكون اشد ومرة يكون انقص
مما لا يشك في وجوده في الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسر ومذهب من يرى ايضا ان الهواء يندفع فيدفع مذهب
غير سديد وكيف يكون سديدا والكلام في الهواء كالكلام في المرمي وذلك لان هذا الهواء المدفوع اما ان يبقى
متحركا مع سكون المحرك او لا يبقى فان لم يبق فكيف ينفذ فلا وان بقي فالكلام فيه ثابت فان كان اسرع
حركة فيجب ان يكون نفوذه في الحائط اشد من نفوذ السهم فان السهم انما ينفذ عندهم بقوة منفذة هي من حركة الهواء
الذي هو اسرع والهواء يحتبس ويرد عن الامواج القائمة في وجهه لم لا يحتبس السهم ويرد فان كان السبب فيه ان الذي يلي
نصل السهم يحتبس والذي يلي فوقه يكون بعد على قوته فقد وجب ان يكون السهم اسبق من الهواء وجعلوا الهواء
اسبق فان كان السهم اسبق فيجب ان لا يكون للهواء الذي يلي السهم من قوة الاندفاع ما ينفذ السهم الممنوع بالحائط
لولا دفعه من خلف فان نفوذ السهم في الحائط لا يجوز ان يقال انه كنفوذه في الهواء بحمله ويدفعه عندهم باندفاعه
وان كان ذلك من جذب السهم ما خلفه جذبا يقوى به دفعا للجاذب فيكون المجذوب اشد انجذابا من الجاذب للمدافع
له وهذه الشدة ان كانت قوة وميلا فقد حصل القول بذلك وان كان متابعة فقط فيزول مع زوال سببها
فان بقيت فيكون السبب القوة والميل فما بال الاشياء التي تتفق حصولها في هذا الهواء اللاصق مثل السهم من سبب
ولا تحملها الهواء فان الهواء انما يمانع الاثقال المحمولة فيه عن الرسوب بحركة شديدة ويصيرها مقاوما للخرق
الثقل والرياح اذا هبت على اغصان الشجرة هشمتها مع انها لا يحمل سهما لو وضع فيها فهذا الهواء الذي ينقل الحجر
الكبير والحري ان يكون لحضاره بقرب الاجسام الصغار مما يوجب كسرها وهؤلاء يظنون انهم اذا قالوا ان الهواء يتحرك
اسرع فيحدث حركات متشافعة في اجزاء الهواء قدما والسهم موضوع فيها انهم قالوا شيئا وليس كذلك وذلك لانه
لا يخلو اما ان يحدث هذه الحركة في اجزاء الهواء قدما شيئا بعد شيء فيكون المتحرك منها يتحرك بعد هدوء المحرك
وقد انتقض الدعوى وان كان حركتها معا فاما ان يكون معا والمحرك الاول يتحرك معها او هو واقف فان كان مع
حركة المحرك الاول فيجب ان يقف السهم بعده وان كان بعد حركته فقد بقي الشك وهو ان هناك حركة وسببا
به يستمر الحركة ثابتا هو غير المحرك الاول واما احداثيا ازدياد المحرك القسري قوة عند الواسطة فليس يضر في ذلك
فرض القوة ولا ينفع فيه حركة الهواء وذلك لان الاشكال فيه قائم وذلك لان للمشكك الاول يقول ان الهواء
ما باله انما يكون في اوسط زمان الحركة اسرع فانه ان كان ذلك لاستفادته بالحركة تخلخلا اكثر فهو اولى
بان لا ينفعل عن المنقول فيه لانه يصير اكثر حجما واضعف قواما فانه يكون عن محرك واحد بعينه ابطأ حركة
مما ليس كذلك وان كان التخلخل المعتبر انما هو للهواء المنفوذ فيه لا لنا فقد فلم كانت هذه المحاكة في الوسط اقوى في
التحليل والتلطيف من المحاكة التي في الابتداء نعم لو دامت المحاكة على شيء واحد يلقى اما الحاك واما المحكوك
لكان لذلك معنى اما الحاك فكالمثقب فانه كان على طول المزاولة يصير اسخن فيكون على التلطيف اقوى واما المحكوك
فلان دوام الحك عليه يكون مما يزيد تاثيرا بعد تاثير وههنا لا الحاك ولا المحكوك واحد بل عندهم وعلى قياسهم
يجب ان يتحرك كسلسلة مدفوعة قدما ويكون كل جزء تفرضه حاكا بعينه لمحكوك بعينه وعسى ان يكون وجه غلط
هذه العلة لهذه الثوري في الباب المنسوب الى القوة او صح غيره ان الحك اذا تكرر على المرمي اكثر يسخن اكثر فلا يزال
يسخن بالحك اكثر والقوة المستفادة تضعف لان التلطيف المستفاد بالتسخين يكون متداركا او موفيا على الضعف

الذى يفوت بالضعف ما دام فى القوة ثبات ما فاذا ترادف الصك على القوة واسترخت ضعف ايضا الحك وبلغ
مبلغا لا يفى بتدارك تأثير الصك على انا لا نعول فى ذلك على هذه العلة كل التعويل وان كان قد يجوز ان يكون
ذلك من احدى معينات العلل المزيدة فى الوسط فقد اتضح ان الحركة القسرية كيف هى وعلى كم قسم هى وان كل حركة
فعن قوة تكون فى المتحرك بها يندفع اما قسرية واما عرضية واما طبيعية فلنتكلم على الحركة التى يقال لها من تلقاء
المتحرك فقد وقع فى امرها بين اهل النظر تخالف وتشاجر ما كان من حق هذا المعنى ان يقع من التفتيش عنه و
المناقشة فيه ما وقع بين طبقات اهل النظر فان معول ذلك على الاسم فقد جعله بعضهم لمعنى وبعضهم لمعنى آخر
ولكل منهم ان يجعل ما جعله وليس لاحد عليهم ان يشاجر فيه غيره فمنهم من جعل المتحرك من تلقائه ما الموضوع ان
يتحرك بطبعه حركة غير تلك الحركة وتلك الحركة مع ذلك ليس عن سبب من خارج فعلى وضع هؤلاء يدخل النبات
فى جملة المتحرك من تلقائه ويخرج الفلك من ان يكون متحركا من تلقائه وهم مع ذلك يمنعون ان يخرج الفلك من
ذلك ومنهم من شرط ان يكون له مع ذلك ان لا يتحرك فان اخذ هذا مطلقا لم يكن الفلك ايضا داخلا فى المتحرك
من تلقائه وان زيد عليه قوله ان لا يتحرك اذا كان لا يشاء امر النبات من غير زيادة شرط ان من شانه ان يشاء
دخل فيه الفلك وليس اذا كان لا يشاء امر النبات ولا يجوز ان يشاء يلزم من ذلك ان مقتضاه لا يكون لو شاء
ومنهم من لم يشترط الا ان يكون الحركة صادرة عن الارادة وانت غير مجبر على اختيار اى الاستعمالات شئت
فانه ليس الا مشاجرة فى التسمية البتة

فصل فى احوال العلل المحركة والمناسبات بين العلل المحركة والمتحركة

واذ قد استوفينا القول بحسب غرضنا فى الحركات والمتحركات فحرى
بنا ان نتكلم على احوال المحركين فنقول ان المحرك منه ما هو محرك بالذات ومنه ما هو محرك بالعرض واما
المحرك بالعرض فقد فصلنا امره فى الاقاويل الماضية وبينا انه على كم وجه يكون وانه قد يكون الشىء محركا
لذاته بالعرض وقد يكون محركا لغيره بالعرض وقد يكون محركا بالطبع وقد يكون بالقسر واما المحرك بالذات
فمنه ما يكون بواسطة مثل النجار بواسطة القدوم ومنه ما يكون بغير واسطة والذى بالواسطة فربما كانت
الواسطة واحدة وربما كانت كثيرة وما كان من الوسائط لم يكن محركا من تلقائه بل انما يحرك لاجل
ان ما قبله يحركه فان كان متصلا بالمحرك كاليد بالانسان يسمى اداة وان كان مباينا يسمى آلة وربما
لم يميز بين اللفظين فى الاستعمال وما كان من الوسائط ينبعث من نفسه الى الحركة ومع ذلك فله مبدأ
تحريك آخر لانه واسطة فالاولى ان يكون محركه مع انه محرك غاية مثل المحبوب او ضد الغاية مثل المخوف
المهروب عنه والمحركات منها ما يحرك بان يتحرك ومنها ما يحرك لا بان يتحرك والمحرك بان يتحرك يحرك بالملاسة
ويتم فعله بالسكون منه ويكون ايضا من حيث يتحرك هو بالقوة ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان
يكون متحركات معا بلا نهاية فيستحيل ان يكون كل محرك متحركا فينتهى الامر الى محرك لا يتحرك او الى اول محرك
متحرك اذ لا دور فى التحريك والتحرك والعلية والمعلولية اذ الدور يوجب ان يكون الشىء مبدأ لامر ذلك الامر مبدأ له
فيكون اسبق من الاسبق بذاته واول محرك متحرك اما ان يكون مبدأ حركته فيه فيكون متحركا بذاته او يكون

مباينا له وليس فيه لكن فى كل جسم مبدأ حركة كما قلنا فان كان المباين يحرك التحريك الموافق لما يقتضيه
مبدأ حركة الجسم لم يخل اما ان يكون تلك الحركة تصدر عنهما جميعا بالشركة ومع ذلك فان المبدأ الذى فى الجسم له
ان يحرك وحده واما ان لا يكون للمبدأ الذى فى الجسم ان يحرك وحده فان لم يكن لذلك المبدأ ان يحرك
وحده فليس بمبدأ حركة فى الجسم وقد قيل ذلك هذا خلف وانت تعلم ان كل جسم ففيه مبدأ حركة قد برهنا ذلك
فان كان لمبدأ الحركة ان يحرك وحده لم يكن المباين محركا على انه مبدأ للحركة بل يحرك على احد الوجوه اما بانه
يعطى الجسم ذلك المبدأ الذى به يتحرك فيتحرك الجسم بذلك المبدأ او يعطيه قوة اخرى تعاضد على ذلك التحريك
فتزيد فيه او يكون محركا لانه غاية ومثال او مؤثر واما للامرين جميعا هذا ان كان تحريك المباين من نوع
تحريك مبدأ حركة الجسم كالمشارك له وان كان المحرك المباين يحرك خلاف التحريك الموافق فهو قاسر اما
جسم او غير جسم وقد قال قوم ان محرك النار الى فوق هو جاعل المادة نارا فاذا جعلها فاذا جعلها تامة الاستعداد
لتلك الحركة بعد ان كان بقوة بعيدة فيتحرك الى فوق لكن الاصرار على هذا غير جميل وذلك لان المبدأ الذى
يعطى النار تمام الاستعداد لتلك الحركة فقد يعطيه المبدأ الذى به يتحرك وهو كما علمت القوة التى بها
يتحرك وهذا ان كان الاستعداد التام يوجب بنفسه الخروج الى الفعل فيكون بنفسه مبدأ للحركة ومحركا
فانا لسنا نعنى من المحرك الا الامر الذى هو مبدأ الحركة على هذا النحو فيجب ان يكون واهب الصورة التى بها يتحرك
جسم ما محركا بالصورة والصورة محركة مبدأ لها بلا واسطة ولا يجب من ذلك ان تكون الصورة محركة لذاتها لانها
تحرك كلا ومادة ذات صورة مجسمة وذلك لان الكل ليس هو احد الاجزاء فهو يحرك الجسم الذى هو الكل
بالذات ويحرك ذاته لاجل تلك الحركة بالعرض لانه ليس مما يتحرك بالذات ولو كان مما يتحرك بالذات
لما كان انتقال الكل وهو جزء منه يوجب انتقاله عن موضعه الطبيعى وهو غير مفارق لما جاوره
من الكل بل كان كما علمت متحركا بالعرض وقد يكون الشىء محركا لنفسه بالعرض ولان ههنا حركة
دائمة ما دامت السماء وقد ظهر امرها فههنا محرك اول غير متناهى القوة فليس بجسم ولا فى جسم فينبغى
الآن ان نذكر المناسبات التى بين المحركات والمتحركات لنضع محركا ومتحركا ومسافة وزمانا
ولنضع المحرك على انه مبدأ الحركة طبيعية وعلى انه مبدأ جذب وعلى انه مبدأ دفع وعلى انه حامل و
لنتأمل ما يلزم من اصناف المناسبات ولنضع محركا حرك متحركا فى المسافة زمانا ولنتأمل هل نصف
المحرك يحرك المتحرك بعينه فى المسافة زمانا نصف ذلك او اقل او اكثر فنقول انه لا يلزم ان يحركه شيئا لانه
يجوز ان يكون المستقل بتحريك ذلك المتحرك عن حاله انما هو مجموع قوة المحرك فاذا انتصفت كان لها
ان تحدث اعدادا ولم يجب ان يحرك لا محالة مثل السفينة التى تجرها مائة نفس فى يوم واحد فرسخين فلا
يلزم ان يقدر الخمسون لا محالة على نقلها شيئا ولهذا ليس اذا احدث صوت عن صخرة جاور دفها صوتا لا يسمع او
اذا احدث عن ماء قطرة نقرة فى الصخرة يلزم ان يكون كل قطرة تفعل شيئا لا يحس بل عسى ان يكون لكل

فطرة اعداد ما فى ابطال ضلالية فاذا تم الاعداد فعل الاخر من النقر وان يستمر على ذلك المنهاج
حتى يحدث نقر محسوس على ان ههنا من الحركات ما اذا نصف لم يبق له قوة كالحيوان وهذا الاعداد
فى الحركات الميلية هو ابطال الميل المستمر فيه قليلا قليلا حتى يدخل عليها ميل غريب يعجز عن تحقيقه
القوة المميلة التى فيه فان فرضنا التضعيف فى المتحرك فالمشهور هو ان المحرك يحرك نصف المتحرك فى
ضعف المسافة فى ذلك الزمان وفى المسافة فى نصف ذلك الزمان واما المحقق فغيره اعتبر ذلك
فيما نورده اما فى المحرك الطبيعى فانه لا يصح ان يبقى المحرك بحاله والمتحرك بعد قد تنصف وذلك لان
القوة الطبيعية يعرض لها ان تنقسم بانقسام ما هى فيه فاذا انتصف المتحرك لم يكن كلية المحرك
ان يحركه بل النصف الموجود منه فيه الا على سبيل التخمين والتقدير واما الحامل فيجوز ان يكون
قوة الحامل لا تفى بان يقطع ضعف المسافة التى حمل فيها ما حمل ولو كان فارغا فكيف يلزم
ومعه نصف الثقل وان كان الحامل يحمل بحركة طبيعية فانه عند وجود نهاية الطبيعية
لا يتعداه بالمحمول ولا تتضعف له مسافته الطبيعية التى بين الجهتين الطبيعيتين اللهم الا ان
يقع الابتداء من الوسط فحينئذ ان كان المحمول عليه له ميل غير ميله احدث فيه بطوا الا
ان ذلك لا يحفظ هذه النسبة لان حركة الطبيعيات لا تتفق من الابتداء الى المنتهى بل كلما امعن
ازداد سرعة فلا تتفق حاله فى التضعيفين كان فارغا او حاملا واما الدافع اللازم فحكمه
حكم الحامل واما الدافع الرامى فربما عرض انه يفعل فى الاثقل اشد مما يفعل فى الاخف
فيفعل فى الضعف اشد مما يفعله فى النصف فلا يبقى تلك النسبة على ان المرمى لا يتشابه
السرعة والبطؤ فى حدوده بل المتاخر منه ابطأ ويقال ان الوسط منه اقوى فلا يكون هذه
النسبة محفوظة وكذلك الجاذب فان الجاذب قد يكون على صورة الحامل الجاذ وقد يكون
جاذبا بالقوة وللقوة الفائضة عن الجاذب حد اليه ينتهى تاثيره فى المنجذب
البعيد منه فما خرج عن ذلك لا يلزم ان يؤثر فيه المحرك فلا يلزم ان يكون
كلما جعلنا المتحرك اصغر جذبه من مكان ابعد **والمحرك فى**
نصف الزمان فان المشهور انه يحرك ذلك المتحرك بعينه فى نصف المسافة
وليس يجب ذلك فانه ليس يلزم ان يساوى المقطوع فى نصف زمان الرمى الا فى
القسرى ولا فى الطبيعى لما علمت من اختلاف الحركة فى السرعة والبطؤ **واما**
المحرك فى نصف المسافة فالمشهور على قياس
ما قيل والحق ما نخبر عنه **واما اعتبار نصف المحرك**
بنصف المتحرك فالمشهور حفظ النسبة لكن يجوز ان لا ينتصف بنصف

المحرك حافظا لقوته ويجوز ان يكون ابطأ من تحريك الكل للكل فان اجتماع القوة فيه تزيدها قدرا يستتبع من
الحمية ما هو ازيد نسبة الى حمية الجزء من نسبة العظم الى العظم واما نصف المحرك فى نصف الزمان فالمشهور حفظ النسبة
والاولى ان لا يحفظ كما علمت واما نصف المحرك فى نصف المسافة فذلك ايضا على قياس ما علمت وانت تعلم
التضعيفات والتنصيفات على ان ههنا مذهبا حكيناه لك مرات وهو ان التنصيف يؤدى بالمحرك الى ان لا يحرك
وبالمتحرك الى ان لا يتحرك وقد يقع اعتبار هذه المناسبات بين الحركة والمحرك والمتحرك والمسافة والزمان من حيث
هى متناهية وغير متناهية اذ اذا تناهت هذه اذا تناهى تناهى الاخر لان جزءا من المتناهى فيه يكون بازاء متناه من
الاخر ولمثل ذلك الجزء يجب ان يفنى ما اخذ غير متناه بازاء فناء المتناهى فانه ان بقى لم يكن بينهما مطابقة
فلم يكن الحركة الغير المتناهية فى زمان متناه او فى مسافة متناهية او لم يكن زمان غير متناه مع متناه فيه
متناهية بل كان متناه مع متناه وخلا فضل ما ليس متناه عن المطابقة واذا لم يفضل بل فى الغير المتناهى
مع المتناهى على ما اوجبه الفرض كان الغير المتناهى متناهيا هذا اخر كتاب السماع الطبيعى من ويتلوه كتاب السماء
والعالم **الفن الثانى من الطبيعيات من كتاب الشفاء فى السماء والعالم**
وهو مقالة واحدة عشرة فصول **الفصل الاول** فى قوى الاجسام البسيطة والمركبة وافعالها
الفصل الثانى فى اصناف القوى والحركات البسيطة الاولى واثبات ان الطبيعة الفلكية خارجة
عن الطبائع العنصرية **الفصل الثالث** فى الاشارة الى اعيان الاجسام البسيطة المذكورة
وترتيبها واوصافها واشكالها التى بالطبع ومخالفة الفلك لها **الفصل الرابع** فى احوال
الجسم المتحرك بالاستدارة وما يجوز عليه من اصناف التغير وما لا يجوز **الفصل الخامس** فى الكرات
ومحو القمر **الفصل السادس** فى حركات الكواكب **الفصل السابع** فى حشو الجسم
السماوى وما قاله الناس فى احوال الارض وسائر العناصر **الفصل الثامن** فى مناقضة
الاراء الباطلة المذكورة فى تعليل سكون الارض **الفصل التاسع** فى ذكر اختلاف الناس
فى الخفيف والثقيل واستقصاء الرأى الحق من بين ارائهم **الفصل العاشر** فى ان جملة الاجسام
تملأ فى بعضها بعض الى اخر ما بيناه هى جملة واحدة **الفصل الاول فى القوى**
الاجسام البسيطة والمركبة وافعالها الاجسام من جهة قواها لا تعقل
الا على اقسام ثلثة اما ان يكون الجسم واحدا لا تركيب فيه من جسمين وله قوة واحدة فقط واما ان يكون
الجسم الواحد لا تركيب فيه وله قوتان واما ان يكون الجسم ذا التركيب من الاجسام تمازجت واختص كل واحد منها
بقوة سواء اتفقا على ان يحصل منها قوة واحدة مزاجية مشتركة او لم يتفقا على وغرضنا ان نتكلم فى القسم الثانى
انه كيف يمكن ان يوجد فنقول ان هذا ايضا يعقل على اقسام منها ان يكون القوتان امرين غير صورة للجسم
بل تابعان لها او عارضان من خارج ومنها ان يكون احدهما صورة والاخر لازما او عارضا ومنها ان لا يكون
عرضين بل امرين يحصل من مجموعهما صورة واحدة للجسم بها الجسم نوع واحد فلنخرج الان وجود القسمين الاولين
ولنتأمل حال القسم الثالث وهذا القسم الثالث ايضا يعقل على وجوه اما ان يكون كل واحد منهما ملتبسا
بالة من مادته بالفعل جوهرا قائما او يكون احدهما كذلك او لا يكون الا مجموعهما كذلك فان كان كل واحد

منهما مليئا باقى المادة ولو انفرد كل منهما من ذلك ان يكون المادة قد تقومت باى واحد منهما شئت ويكون الآخر خارجا عن تقويم المادة فيكون عرضا فيكون كل واحد منهما صورة وعرضا هف وان كان المقوم لحدهما وحده كان الثانى عارضا فلحق الامر باحد القسمين الاولين واما ان كان تقويمهما للمادة امرا يحصل عنهما بالشركة فمجموعهما بالحقيقة هو الصورة وكل واحد منهما جزء الصورة وكل واحد منهما لا يخ اما ان يكون جزءا متميزا بنفسه لا كمعانى الجنس والفصل فى الامور البسيطة التى لا يتميز وليس كل واحد منهما امرا منفصلا بنفسه بل يكون كاجزاء المركبات او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك لم يكن واحد منهما يصدر عنه وحده فعل خاص نوعى بل عسى ان يصدر عن المعنى الجنسى فعل جنسى يتم نوعيته بالمعنى الفصلى مثلا ان يكون الصادر عنه حركة مطلقة ويخصص نوعها بشركة الفصل وهذا مما لا ننكره واما الوجه الاول فهو محال وذلك لان كل واحد منهما ليس مقوما وحده للمادة ولا ايضا يقوم بقرينه والا فقرينه اقدم منه ذاتا وهو تابع لقرينه وهذا مما لا ننكره اعنى ان يكون شئ من الهيئات يتقوم به هيئة اخرى هو بعد فى الجسم البسيط بل هذا داخل فى احد القسمين المذكورين وانما ننكر ان يكون كل واحد منهما يتقوم بالآخر فيكون اقدم منه واشد تاخرا عنه فبقى لا محالة ان الواحد منهما لا يتقوم الا بالمادة اذ فرضنا انها لا توجد الا فيها وهو على ما فرضناه ايضا غير مقوم لها فالمادة اقدم من المركب منهما اعنى من مجموع الهيئتين وهذا المجموع هو المقوم للمادة بالفعل كما فرض فيكون بالحقيقة اقدم من شئ هو مقوم للمادة فيكون اقدم من المادة وكانت المادة اقدم منه هف فقد ظهر استحالة هذا القسم فلا يجوز ان يكون صورتان ليست احديهما اقدم من الاخرى يقومان المادة بالشركة وان كان قد يجوز ان يكون طبيعة واحدة بسيطة يصدر عنها بما هى صورة قوة فعلية كما يصدر عن طبيعة الماء البرد المحسوس فيكون عنها من جهة مادتها قوة اخرى انفعالية كما للماء من الرطوبة ويجوز ان يكون قد يفيض عنها بحسب اين الجسم قوة مميلة وبحسب كيف الجسم قوة مسخنة ويكون لحدهما اقدم من الآخر فان المسخنة قبل المميلة حتى ان المكتسب سخونة بالعرض يميل الى فوق او يكونان معا ولكن لحدهما سببه تلك الصورة لذاتها كالسخونة للنار والبرودة للماء والاخرى سببه الصورة مع عارض عرض لها مثل الميل اذا كان الجسم عرض له مفارقة مكانه الطبيعى واما ان يكونا معا ولا سبب الا الصورة الواحدة فلا يمكن وانت قد علمت الفرق بين الصورة وبين هذه الاحوال قبل هذا الموضع وانت تعلم من هذا ان الجسم فى مكانه الطبيعى لا يكون سبب حركته موجودا من حيث هو سبب حركته اذ لم يكن السبب صورته فقط بل صورته وشئ فلا يكون بالحقيقة شئ واحد هو سبب الحركة الى المكان الطبيعى وسبب السكون ويزول عنك الشك الذى اورده بعضهم فيجب ان لا تشك فى استحالة وقوع الافعال المختلفة الغايات اذا كانت المادة واحدة والقوة واحدة والسبب الفاعل واحدا فيعلم ان القوة الواحدة يصدر عنها فعل واحد وان الفعل الطبيعى الواحد لا يصدر الا عن قوة واحدة فان كان ذلك الفعل الطبيعى واحدا بالجنس كحركة الماء والارض الى اسفل فان هاتين الحركتين واحدة بالجنس لا بالنوع لانهما تشتركان وتفترقان فى امر ذاتى لهما اما الاشتراك فلانهما يتوجهان من حيز الهواء الى البعد من الفلك واما التباين فلان نهاية كل واحدة منهما لما كانت ليست نهاية الاخرى بالنوع كانت القوة واحدة بالجنس لا بالنوع فان القوة الواحدة بالنوع انما تحصل غاية واحدة بالنوع وايضا اذا كان الفعل الطبيعى واحدا بالنوع فمبدئه واحد بالنوع ولو كان مبدئه واحدا بالجنس لكان البسيط الذى يشاركه فى نوع

الوسط الكثرة لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظنه بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد ونهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه اذا حصل فى حيز النار والهواء يتحرك منهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل فى حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط مثلا يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليه من هذه الجهة تقبل مضافة من جهة انه اذا قيس الى الارض نفسها فكانت الارض سابقة له الى الوسط واشد ميلا الى الوسط فيصير عند الارض خفيفة فهى ايضا ثقيلة بالاضافة من هذا الوجه هذا الوجه يقرب من الاول وليس فيه قوة هذا الاعتبار وهو تشارك الارض فى حركتها الى الوسط ولكنه يبطئ ويتخلف عنه واما ذلك فاعتباره من حيث لا يبعد من الوسط الحد الذى يريده الارض بعينه وهذا الاعتبار غير ذلك وكيفما كان ومما شارك البطئ السريع فى الغاية اذا كان لختلاف ما بينهما للصغر والكبر وهكذا يجب ان يتحقق فى جنبة الخفيف المضاف ايضا ولفظتا الخفة والثقل قد يعنى بكل واحد منهما امران احدهما ان يكون الشئ من شانه انه اذا كان فى غير حيزه الطبيعى يتحرك لميل فيه طبيعى الى احدى الجهتين فاذا عنى بالثقل والخفة ذلك كانت الاجسام المستقيمة الحركة دائما ثقيلة او خفيفة والثانى ان يكون ذلك الميل لها بالفعل فاذا كان كذلك لم يكن الاجسام فى مواضعها الطبيعية ثقيلة ولا خفيفة واما الجسم المتحرك بالطبع على الاستدارة فانه لا ثقيل ولا خفيف لا بالوجه المقول بالفعل ولا بالوجه المقول بالقوة وهذا الجسم قد سلف منا اثباته بالوجه البرهانى وبينا انه اقدم وجودا من هذه الاجسام الاخرى فان هذه الاجسام طبايعها لا توجد متبوعة على ابون بريكها الا ان يوجد اماكنها الطبيعية وقد يكون ذلك لا على انها علة لاحداثنا اماكنها الطبيعية فانها الاحيز طبيعية او يكون لها احياز طبيعية وانما يتحدد اماكنها بهذا الجسم فهذا الجسم اقدم بالذات من معنى هو مع هذه الاجسام الا يتاخر عنها وما هو اقدم من مع هو اقدم فالاولى ان يكون اتم البسيطين اقدم واتم الحركتين البسيطتين هو المستديرة والاولى ان يكون اقدم الحركتين البسيطتين لاقدم الجسمين البسيطين وذلك لان الحركات الطبيعية البسيطة يجب ان يكون للاجسام البسيطة فان المركبة ان كان لها مبدء حركة بسيطة طبيعية لم يخ اما ان يكون انما يصدر ذلك عن قوة يحدث عن امتزاج قوى فيكون مقتضاها ممتزجا عن مقتضيها القوى البسيطة فاما ان يتمانع واما ان يغلب احد واما ان يتباينا وحيث ان تمانعت فلا حركة وان غلب احد فذلك الواحد هو قوة الجسم البسيطة المتقدم لا قوة المركب لكن حركته مشوبة بابطاء لا محالة ومن القوى الاخرى والمشوبة بالابطاء غير صرفة ولا بسيطة مطلقا وان تباينا فالحركة مركبة من حركات وكل بسيطة منها فهو عن بسيطة هى علتها وقد تما واما ان لا يكون من قوة ممتزجة من قوتها بل يكون المزاج يلزمه استعداد ان يقبل قوة يصدر عنها نوع من التحريك اخر فلا يكون هذه الحركة بالحقيقة طبيعية وذلك لانها غير مقتضى القوى الطبيعية الاولية فى الجسم فان تلك القوى تقتضى جهة او تقتضى تمانعا وسكونا كما بيناه الآن وهذا انما يصدر عن ذلك ويصرف عنه قسرا فيكون هذه القوة دخيلة على القوى الطبيعية كما يدخل الحرارة على الارض والماء فتستعد ها هناك قوة ترجحت بها لكنها تغلب كما ان الارادة ايضا يوجب خلاف مقتضى الجسم من الحركة واذا كان كذلك فيكون هذه القوة الطارية لا تفعل حركة طبيعية بل تفعل حركة مضادة للطبيعية وليس علينا الآن ان نتكلم فى ان هذا يجوز وجوده او لا يجوز فانه من حيث يجوز وجوده حدث قوى بعد المزاج الاول هى صورة لا عرضية عرضية

فنستحيل ان هذا المجوز وجوده من حيث فظن انه لا يجوز ان يكون الشيء يعدّ لضده ومخالفه بالطبع فيظن ان
هذا لا يجوز وجوده وخصوصًا على سبيل ما يستكمل الجسم الطبيعي به نوعًا بل وان كان ولا بدّ فليس الا من خارج
ولسبب غريب غير مكمّل للنوع بل طار بعد استكمال النوع وعلى ان تحريك هذه القوة متوجه الى مكان ما ويكون
لذلك المكان جسم طبيعي بسيط وهذه القوة تحرك اليه ايضا جسما ما بالطبع فان كان الجسم الطبيعي الذي لذلك
المكان موجودًا في هذا المركب فالحركة بحسب البسيط وان لم يكن موجودًا كان مكان واحد يقتضيه بالطبع اجسام
كثيرة وهذا محال اللهم الا ان يكون ذلك التحريك هو في حيز غير مختلف بالطبع مثل حركتنا في الهواء ومثل
هذه الحركة لا يكون طبيعية لان الطبيعية لا تخرج عن ميل بالطبع الى ميل بالطبع واما الارادات فلها غايات
غير طبيعية واذا كانت الحركات البسيطة الطبيعية يكون للاجسام البسيطة وكانت الحركات البسيطة اما
مستقيمة واما مستديرة اذ المسافات البسيطة اما مستقيمة واما مستديرة واما المنحنية فان كانت محتملة
النهايات فليست تحصل النهايات لها تحصلا واجبا اذ يجوز ان يكون تلك النهايات لمنحنيات اخرى لا نهاية
لها واما المستقيمة فليست كذلك واذا كان كذلك فلا يتعين للطبيعة البسائط سلوك بين نهايتين للمنحنيات
على نوع منها دون نوع واما المستقيمة فيتعين منها ذلك وان كانت غير متعينة النهايات من حيث هي مستقيمة
وعلى ان ما اخذ المنحني غير بسيط متشابه لان المنحني لا يكون في نفسه ايضا متشابه الاجزاء كان محيطا او مقطوعا
والبسيط متشابه فبين ان الحركات المستقيمة والمستديرة البسيطة هي للاجسام البسيطة كما ان الاجسام
البسيطة حركاتها الطبيعية اما مستقيمة واما مستديرة ولما كان لا يمكن ان يكون مستقيمة الا كانت جهة ولا
يكون جهة الا كان محيط بالطبع ولا يكون محيط ما بالطبع الا ان يوجد المستدير المتحرك على الاستدارة على
ما سلف لك والمستقيمة الطبيعية موجودة والاجسام التي في طبايعها ميل مستدير كانت كثيرة او واحدة فانها

من جميع ذلك

جنس مخالف للاجسام المستقيمة الحركة بالطبع خلافًا طبيعيا كما قد وقفت عليه من الاقاويل السالفة ولكنها
انا اقتضت بعد ذلك مواضع بالطبع مختلفة وجهات في الحركات مختلفة فما الحرى ان يختلف بالنوع فان الاجسام
التي اذا حصلت مع اجسام اخرى بالتوهم في حيز واحد فتحركت هذه الى الوسط مثلا وتلك لم يتحرك او تحركت
عن الوسط او سكن بعضها وتحرك الاخر من الوسط بل سكنت وذلك لها بالطبع فانها متخالفة الطبايع بالذات
فيكون المتحركات الى الوسط جنسا والمتحركات عن الوسط ~~او تحركت عن الوسط او سكن بعضها وتحرك الاخر~~
عن الوسط يكون جنسا يخالف ذلك الجنس جنسا يخالف ذلك الجنس الاخر لكنها ان وجدت بعد ذلك مختلفة
بالطبع حتى يكون الواحد يقتضي موضعا طبيعيا فوقا والاخر تحت الاخر ويتحرك واحد ابعد وواحد يتحرك اقرب
وواحد يبقى ميله وواحد يزول ميله وذلك لها بالطبع فهي مختلفة الانواع بالطبع فيسقط بهذا ما قضينا
من قال لم اوجبتم لاختلاف طبايع الاجسام باختلاف حركاتها ثم جعلتم للافلاك طبيعة واحدة خامسة فانا
لم نجعلها واحدة بالنوع وكذلك اذا كان الحركة عن الوسط او الى الوسط معنى كالجنس فلا يصير الاجسام
بها متفقة الا في معنى جنسي واما التخصيص بموضع بعينه طبيعي فهو المعنى النوعي وعلى هذا ما يخالف الماء
الارض في الطبع لان حركتيهما ليستا الى حقيقة المركز الا للقهر او لوقوع الخلاء لو لم يجذب الماء اذ ازال
عنه الارض ولتلازم الصفايح على النحو المذكور والا فحركة الماء الى حيز غير حيز حركة الارض فهما واحد

بالجنس لا بالنوع واذا عرض لجسم واحد باعتبار مكانين حركتان احديهما من الوسط والاخرى الى الوسط
مثلا كالهواء على مذهب المشائين لو ادخل في حيز النار لهبط واذا ادخل في حيز الماء صعد فليس يجب
ان يكون مخالفا للطبيعة لان ذلك له عند حيزين مختلفين وغاية حيز واحد هو الطبيعي له واما انه
هل اذا كانت حركة يوجد غير طبيعية لجسم فيجب ان يكون طبيعية لجسم اخر فهو شيء لم يمرض عندنا بعد
الى هذه الغاية ولا اراه واجبا وعسى ان يقول فيه غيري ما ليس عندك وتسقط بمعرفة هذه الاصول سؤال
من ظن انه يقول شيئا فقال ان كان لاختلاف الحركات يوجب اختلاف الاجسام في الطبايع فاتفاقهما
يوجب الاتفاق فالارض على طبيعة الماء اما اولا فلان اتفاق الحركات في الجنس انما يوجب اتفاق الطبايع
في الجنس فقط ان اوجب اتفاقا وهاتان الحركتان متفقتان في الجنس فيجب ان يوجبا اتفاق الطبايع في الجنس
لا في النوع واما ثانيا فلان لاختلاف الاشياء في معانيها الذاتية واللوازم الذاتية يوجب الاختلاف في
النوع فالاتفاق في ذلك لا يوجب الاتفاق والا لكانت المتجانسات متفقة النوع ومع ذلك فقد قاس هذا
الانسان قياسا رديًا فقال ان امكن في الاجرام البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعا واحدا ان يتحرك حركة
بسيطة نوعها بالطبع نوعا واحدا انعكس انعكاس النقيض فامكن ايضا ان يكون للاشياء التي لا يتحرك حركة
طبيعية واحدة بالنوع بسيطة نوع واحد طبيعي فجعل ما ظنه عكس النقيض تاليا المقدم هي عكس نقيضها
وانما غلط في هذا العكس لانه اخذ المقدمة ممكنة وظنها وجودية او ضرورية فاوجب عكسها هذا النوع من
عكس النقيض لا يصح في المقدمات الممكنة اذا جعلت الممكنة جهة ولم يجعل جزء من المحمول كما لو قال قائل ان امكن
للجواهر المختلفة التي ليس طبيعة نوعها طبيعة واحدة ان تشترك في هيئة مشتركة واحدة او صفة واحدة امكن
للاشياء التي لا تشترك في هيئة واحدة او صفة واحدة ان يكون طبيعتها ونوعها واحدا فاذا كان هذا
العكس لا يصح فاعلم ان ما قاله لا يجب واما ان جعل الممكن جزء من المحمول صح العكس ولكن لم يكن ما يريد كان
عكس نقيض تلك المقدمة ان ما ليس يمكن ان يتحرك حركة بسيطة واحدة نوعها واحد فليس من الاجرام
البسيطة التي ليس نوع طبيعتها نوعا واحدا وهذا حق فقد علم من هذا ان الطبيعة السماوية مخالفة
لهذه الطبايع في مبادي الحركات فيجب ان يكون مخالفة لها في الامور النوعية التي تتعلق بما يتعلق به الاختلاف
ولكن الحرارة والبرودة لا تدلان منعكستان على الخفة والثقل فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا
خفت سخنت فلا خفيف الا وهو حار ويعرض لها اذا بردت بشدة ان تثقل واذا ثقلت بشدة ان تبرد فلا ثقيل
الا وهو بارد فيكون الحر والبرد منعكسين على الثقل والخفة لا كالاشفاف وغير ذلك مما يوجد في الثقيل والخفيف
فالجسم الذي فيه مبدء حركة مستديرة لا حار ولا بارد فيسقط بذلك سؤال من يرى مشاركات بين الطبيعة الخامسة
وغيرها لنسبة ما ينعكس على الثقل والخفة والذي ظن وقال ان الهواء يصعد من حيز الماء ويهبط عن حيز النار
فيكون جسم واحد تضاد الحركة ومع ذلك لا تضاد ذاته فتضاد الحركات لا يوجب تضاد الطبايع فاول ما فيه
انا قد بينا ان هاتين الحركتين غير متضادتين بالحقيقة واما بعد ذلك فقد يعرض عن شيء واحد بالة مثلا منفعلا
لاحوال متقابلة فتارة يسكن وتارة يتحرك انما يوجب التضاد اذا كان الحال واحدة فيصدر عنها حركات
متضادة فيعلم ان فيها مبادي متضادة واما اذا كانت الاحوال متقابلة فيجوز ان يكون مبدء ميلها بين الحيزين

جميعاً صورة واحدة وقوة واحدة هي الطالبة لمكان بعينه فتوجب حركتين متخالفتين أو متضادتين نحو مكان واحد لجانبين متضادتين فيها وليست هذه الأجسام يكون متضادة الصور بأن يعرض لها في أحوال متضادة أمور متضادة بل أن يكون تتضاد في حركاتها التي بالطبع من حيز فيكون بين حركاتها غاية الخلاف

الفصل الثالث في الإشارة الى أعيان الأجسام البسيطة المذكورة وترتيبها وأوصافها وأشكالها التي لها بالطبع ومخالفة الفلك لها

والآن فليس يخفى عليك فيما أشاهد أن الحركة الصاعدة بالطبع يتجه نحو السماء وأن الهابطة بالطبع تتجه نحو الأرض وتعلم أن الأرض ليس تنزل من السماء منزلة المحيط والسماء لا تنزل عنه الأرض منزلة المركز ولو كان كذلك لكان يمكننا أن نتوقع أن نطرك أو نارا على شيء من الأرض تبعد والسماء والاتيان له كما لك أن تتصل بالسماء وأن يكن الأرض بمنزلة المحيط فلا بد من القوانين التي علمتها من أن يكون أحدهما بمنزلة المحيط فالسماء هو الجرم الذي بمنزلة المحيط وهو أيضا يتحرك على الاستدارة شارقا بالكواكب غاربا فيكون السماء هو الجرم كنه البسيط المتقدم المتحرك بالاستدارة المذكورة حالة وليس في طباعه أن يتحرك على الاستقامة وحركته هذه المستديرة هي التي له بطباعه وأما التي للنار فليست كما علمت حركة قسرية ولا طبيعية ولا حركة في ذات النار بل حركة للمحمول حركة ما بالعرض لكون الشيء ملازما للمتحرك والسماء وأنت قد بلغتها مثل هذه الحركات وأنت تعلم هذا إذا تحققت علم الهيئة والذي يظن من أمر السماء أنها مركبة من أرض ونار وتنبع تضاد مقتضيهما في الحركة أن تستدير إذ يقتضي أحد عنصريه التصعد ويقتضي الآخر التهبط فيحصل منه جذب ودفع فيحصل حركة مستديرة كما للسبيكة المذابة فإن الحرارة الغريبة في السبيكة المذابة تكلف التصعد والثقل يقاوم فيحدث هناك حركة مستديرة فهو ظن باطل وذلك لأن الجسم الواحد إذا حدث فيه ميلان الى جهتين فإما أن يتمانعا وإما أن يغلب أحدهما وإما أن يختلف الأجزاء في ذلك كما في السبيكة فإن الجزء المستقر فيه تغلبه الحر فيصعده الى العلو فإذا علا حدث فيه ميل الى حيزه الطبيعي إنما يشتد عند مفارقة المستقر ولأجل اشتداد القوة عند المفارقة ما كان منع الحجر النازل أصعب من إشالة المستقر على ما أشرنا إليه قبل وإن حدث هذا الميل بقوة بقيا ومقتضى التسخين فمال الى الأسفل ونحا مستقره وقد عرض لما كان أسفل مثل ما يعرض له من التصعد وإعانة مزاحمة النازل الحامي المتوقف فقد عرفت التوقف فحدث حركة مستقيمة مستديرة يكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين المستقر وبين العلو وأما السماء وتنزلو حدث فيها استدارة للسبب المذكور لكان ذلك يقع فيها فيما بين جهتي العلو والسفل الأعلى الوسط إذ نسبة الوسط الى المتحرك عنه والمتحرك إليه واحدة وأيضا فترى أن النار التي في جوهر الفلك تطلب تصعدا الى أي حد والى أي غاية وكيف يحدث ذلك الحد قبل الجسم المستدير الحركة ويلزم جميع ما قيل للجاهل بالجهات فيما سلف والذين قالوا أيضا إنها قد حدث فيها قوة مزاجية محركة هذه الحركة البسيطة فقد أخطأوا إذ لأن القوة المزاجية توجب من جنس موجبها عنه امتزجت بحسب الغالب ويمنع الطرفين وليست المستديرة كالبسيطة من جنس المستقيمة ولا هي امتزاج من مستقيمين متقابلين فيعرف من هذا خطاء قول من ظن أنه يقول شيئا فقال إن السماء يلزمها أن يتحرك على الاستدارة وإن كانت مركبة من نار وأرض إذ لا يمكنها أن يتحرك على

فنزل اجزاء

الأستقامة لا تضادكرتيهما ولا أن تسكن لتجاذب قوتيها والذين قالوا إنها ليست مزاجية بل قوة أخرى استعد لها الجسم بالمزاج فهي تحرك على الاستدارة فقد عرفنا سخافة ما قالوه حين علمت أن مثل هذه القوة لا يكون بسيطة التحريك والذين قالوا إن لها نفسا يحركها حركة تخالف مقتضى طباعها فقد جعلوا الجرم السماوي في تعبد أمر إذ كان جوهر يقتضي غير الحركة الصادرة عن تحريك نفسه حركة أو سكونا وهؤلاء كلهم جعلوا السماء في غير الموضع الطبيعي وذلك لأنه ليس في الحيز المشترك بين بسيطين الذي هو حيز المركب على ما علمت ولا في حيز غالب فقد جعلوا حصوله هناك لقاسر ضرورة هذا ولما كان الحق هو أن السماء بسيطة وإنها متناهية فالواجب أن يكون شكلها الطبيعي كريا وما الواجب أن يكون الطبيعي موجودا لها وإلا لو وجد لها غير الطبيعي لكان يقبل جرمها الإزالة عن الشكل الطبيعي وكان يقبل التمديد والتحريك على الاستقامة الى جهتها لا الاستقامة ومع القسر وكلما قسر عن موضعه الطبيعي بالاستقامة فله أن يتحرك إليه بالاستقامة كما علمت في الأصول التي أخذتها فيكون في طبيعة الفلك حركة مستقيمة فقد قيل إنه ليس كذلك فيجب أن يكون الشكل الموجود للفلك بالطبع مستديرا فيحيط به سطوح مستديرة والجسم الذي يتحرك الى الفلك بالطبع يجب أن يتحرك إليه بميل متشابه ومع ذلك هو بسيط ويقتضي شكلا بسيطا مستديرا ومحدبه كما أنه مستدير فيجب أن يحيط هذا الجسم أيضا الشكل البسيط الذي له وكل ما في ضمنه على الترتيب إلا أن يكون بحيث من شأنه أن يقبل الكون والفساد وأن تتصل به ما استحال إليه وينفصل عنه ما استحال عنه ثم يكون بحيث يعسر في طبيعته المصير الى الشكل الذي تقتضيه طبيعته أو عسره بسهولة كالأرض لأنها يبيس طبيعتها عسرة القبول للشكل بطيئة الترك ومع ذلك فهو قابل للكون والفساد فإذا انثلم منه شيء بقي الباقي على غير شكله الطبيعي لو كان عليه وأشكله القسر إذا كان عارضا له وكل الذي ينضاف إليه مما هو كائن أرضا ولم يكن أرضا وقد وجبت الأسباب أن لا يكون شكله طبيعيا ويجب أن نذكر الشبهة المذكورة في باب كل جسم بسيط ذو شكل طبيعي وحلها فإن ذلك يحتاج إليه في هذا الموضع وإذا كان كذلك جاز أن ينثلم شكله الطبيعي لهذا السبب لكن الجو ليس هذه الصفة وسببه أن يكون ما يلي الفلك من العناصر يستحيل الى طبيعة أخرى لأن الفلك لا يحيله ويحيل كله ولأنه جرم آخر غريب فلا يبلغ أن يبعد من مكانه الطبيعي هذا البعد كله حتى يحصل هناك جزء منه فتغير الجسم الموجود هناك وإن بلغ ذلك الحد جزء منه كان بأن ينفعل منه أولى منه بأن يفعل فيه بل الواجب أن لا يتمهل الى أن يبلغ الجو الأقصى بل ينفعل دون ذلك فلا ينثلم لمخالطة الجنبة التي تلي الفلك فيكون سطحه ذلك سطح الجسم الكري وأما أن ذلك ليس يجوز أن يكون أزليا باقيا دائما بل يدخل في الكون والفساد فليس على سبيل أنه يثلم هناك بل على وجه آخر يذكر في موضعه أما السطح الذي يلي الأرض ويلي جسما يلي الأرض فيشبه أن يعرض له هذا الانثلام بالمخالطة المضرسة وما كان رطبا سيالا فإن سطحه الذي يلي رطبا مثله يجب أن يحفظ شكله الطبيعي المستدير ولو لم يكن سطح الماء مستديرا لكانت السفن إذا ظهرت من بعيد يظهر بجملتها لكن يرى أصغر ولا يظهر منها أولا جزء دون جزء وليس الأمر كذلك بل إنما يظهر أولا طرف السكان ثم صدر السفينة ولو كان الماء مستقيم السطح لكان الجزء الوسط منه أقرب الى المركز المتحرك إليه بالطبع من الجزئين الطرفين فكان يجب أن يميل الجزآن الطرفيان الى الوسط وإن لم يكن ذلك ليصل إليه كما قلنا بل ليكون لهما إليه النسبة المتشابهة

المذكورة وتلك النسبة لا مانع لها فى طبايع الماء عن ان ينال تبدافع اجزائه الى المركز فاذا استوبا
نحو يكون بعد سطحه عن المركز بعدا واحدا فيكون مستديرا واما الجسم اليابس فيتثلم ولا يستوى عن انثلامه
بالسيلان والذى ينطبق عليه من الرطب يتشكل بشكله فيكون لجسم اليابس يلزم ان يتثلم استدارة سطحه
واما الرطب فيلزمه ذلك من حيث يلى اليابس وينطبق عليه ولا يلزمه من حيث يلى الرطب لكن اليابس لا يلى اليابس
وان كان كذلك فليس يبلغ ان يخرج جملته عن كرية يلحقها خارجا عنها هذه التضاريس وهذا سيتضح فى العلم
الرياضى من التعاليم فهذه الاجسام كونات بعضها فى بعض وفى احكام كرات وجملتها كرة ولحده وكيف لا
والميل الى المحيط متشابه والهرب عن الى الوسط متشابه والتوسط المتشابه يوجب شكلا مستديرا كما للفلك
للمستدير يوجب شكلا مستديرا ولو كان بيضيا او عدسيا فتحرك البيضى لا على قطره الاطول والعدسى
لا على قطره الاقصر حركة وضعية وجب من ذلك ان يكون متحركا فى خلاء موجود ضرورة ولو تحركا على القطرين
المذكورين لم يكن حركتهما فى الخلاء ولكن كان فرض حركة لهما غير تلك الحركة وفرض ازالة قطرهما عن وضعه
يقتضى خلاء ضرورة واما الحركة المستديرة فى جسم مستدير فلا يوجب ذلك بايجاب ولا يوجبه فرض ونحن فى هذا
الحيز الذى نحن فيه نجد الاجسام القسمة الاولى على قسمين جسم يميل الى اسفل من حيزنا ويثقل علينا وجسم لا
يميل الى اسفل بل ان كان يميل يميل الى فوق ونجد المائل الى اسفل اما متماسكا مفرط الثقل والغالب
عليه ذلك المتماسك الغير القابل للتشكل بسهولة فيكون هذا ارضا او الغالب فيه الارض واما رطبا سيالا
او الغالب فيه ذلك فيكون هذا ماء او الغالب فيه الماء ولا نجد غير هذين فالجسم البسيط الثقيل غير الارض
والماء وما سواهما فهو مركب ولاحدهما غالب فى جوهره واما الجسم الآخر فنجده قسمين منه ما يحرق ويحمى او الغالب
فيه ذلك ومنه ما هو غير محرق او الغالب فيه ذلك فنجد البسيط المشتمل علينا من جهة جوا محرقا وجوا غير
واما ما سوى ذلك فمركبات فالجو المحرق نسميه نارا والغير المحرق نسميه هواء لا يمكن ان يكون فى القسمة شئ
غير هذه الاجسام الاربعة الخارجة عن قسمين احدهما مائل الى اسفل بل انه اما متكاثف واما سيال والثانى
مائل الى فوق اما محرق واما غير محرق فنجد الاجسام البسيطة بهذه القسمة اربعة ولا يمنع ان يكون قسمه
اخرى يوجب عددا اخر ولا ايضا ندعى ان قسمتنا هذه بفصول حقيقية بل اوردنا بهذا نوعا من التعريف
وتركنا الاستقصاء الى ما بعد فان لقائل ان يقول بل الاجسام الصاعدة منها ما هى متكاثفة ومنها ما
هى سيالة والاجسام النازلة منها ما هى محرقة ومنها ما هى غير محرقة فان قال قائل هذا فنحن الى ان نتكلف
الاستقصاء فى هذا المعنى نجيبه فنقول ان المحرق النازل كحجارة محماة لا نجد الحمى فيها الا غريبا وذلك الحمى
تصعيد لكنه لا يطلق ثقله الا يرى انه لو جزئ اجزاء صغارا لصعد وان يتكلف الزيادة فى احمائه فانه يصعد
وان كان كبيرا فانه اذا ترك وفارقته العلة المسخنة لم يبق حاميا بل يبرد وينزل ومع انه يبقى جوهره
والمتكاثف الصاعد لا يلبث صاعدا اذا زال القسر عنه او فارقه الحمى بل ينزل فيكون نحو النازل وبعود
المتماسك امرين غريبين عنهما ونحن نتكلم فى المعانى التى تصدر عن طبايع الاشياء انفسها وكل اذا تاملت
سائر الاجسام التى توجد بها بامور عارضة غريبة لا فصلية ولا عوارض لازمة ولنقنع بما ذكرناه
فى ان نارا وارضا وهواء وماء فنجد الارض يرسب تحت الماء والماء يطفو عليها طبعا ونجد الهواء يميل ميلا

شديدا

شديدا ما دام تحت الماء واذا علاه وقف لم يمل الى جهة ونجد النار سواء كانت صرفة لا تحس او مخالطة للدخان
فتشرق يكون صاعدة والصرفة لا تشرق ولهذا ما يكون الذى يلى الذبالة من الشعلة كانه خلاء وهو كذلك وهو اشد احراقا
وقوة اذ هو اقرب الى الصرافة فالقوة فيفعل فيه اشفافا فلا يفعل نورا واضاءة وكثير من الاشياء المشفة اذا ازيل
عنها الاشفاف بالسحق والدق وحدث سطوح كثيرة يبطل بها الاتصال للعين على الاشفاف ابيضت و
اشرقت مثل الزجاج المدقوق والماء المزبد والجمد المجرود وان كان هذا ليس حجة على ما نقول من امر
النار بل نرجع فنقول للنار الصرفة والدخانية متحركين فى الهواء الى فوق ونجدها كلما كانت اكثر
كانت حركتها اشد واسرع ولو كان ذلك لضغط ما يحويها فتسرب حجما الى اسفل كان الاكبر ابطأ فتوة لذ
واضعف حركة وكذلك ان كانت العلة جذبا او دفعا ومحض الدفع ان المدفوع لا يشتد اخيرا والطبيعة
تشتد اخيرا ولو كان الحركة بالضغط لما كان ارتفاع النار اشد من ارتفاع الهواء فى حيزه فان المضغوط
لا يكون قوة حركته اقوى من قوة حركة الضاغط مع علمك انه لا يصلح ان يكون للجسمين المختلفين بالطبع
مكان واحد بالطبع ويجتمع من هذه الجملة ان الحار الحار اميل الى فوق والبارد اميل الى اسفل وما هو ايبس اشد
فى جهة امعانا فقد علمت ان ما هو ايبس من الحارين فهو اسخن وستعلم هل هذا الامر فى جنبة البرد كذلك ام ليس كذلك
علما عن قريب ومن العجب قول من ظن ان النار البسيطة فى مكانها الطبيعى هادئة لا يحرق وانما هى كالنار
التى يكون فى المركبات واما اللهيب فهو افراط وليس يعلم ان الاشتداد المحرق فى حرارة اللهيب لا بد ان يكون له
علة فان كانت تلك العلة هى الحركة فيجب ان يكون الماء النازل بالسرعة قد يسخن ولما ان قالوا ان هناك
سبب مسخن من خارج فليدل عليه فانه لا يشئ يبلغ من اسخانه لسخونته ان يسخن جوهر النار بل ان كان
ولا بد فتحير يكسهم مع ذلك فان اللهيب ليس نارا صرفة بل مركبة مع اسطقس بارد وتكثفه مبردات ثم مع ذلك
فقد تبين ان تلك النار الغالبة لو كانت غير محرقة لما اشتعلت الادخنة مستحيلة الى الرجوم والى الشهب
العلامات الهائلة وهذه الاجسام الاربعة سيتضح من امرها انها قابلة للكون والفساد وانما الواجب ان
يبحث عن حال هذا الجسم الخامس انه هل هو كذلك او ليس

الفصل الرابع فى احوال الجسم المتحرك بالاستدارة وما يجوز عليه من اصناف التغير وما لا يجوز

نقول اولا ان الجسم الذى ليس فيه مبدأ حركة مستقيمة بالطبع فليس من شانه ان ينخرق وذلك لان الانخراق
لا يمكن ان يكون الا بحركة من الاجزاء على استقامة او مركبة من استقامات من جهات النافذ الخارق وما جهة
من جهات الخرق وكل جسم قابل للحركة المستقيمة قسرا ففيه مبدأ حركة مستقيمة طبعا اذ قد عرفت ان ما لا
ميل له فلا يقبل القسر البتة واذا كانت الاجزاء التى تفترق عن ميل لها بمانع للقسر مائلة الى الجهة الالتيام
عن الخرق لو امكن لها ذلك فيكون فيها مبدأ ميل الى الالتيام وذلك على الاستقامة ضرورة فكل جسم ينخرق
ففيه مبدأ ميل مستقيم فما ليس فيه مبدأ ميل مستقيم فليس قابلا للخرق والجسم المحدد للجهات التى فيه مبدأ
ميل مستدير فقط ليس قابلا للخرق ومن هذا يعلم انه ليس برطب ولا يابس فان الرطب هو الذى يقبل ذلك
بسرعة واليابس هو الذى يقبل ذلك ببطوء ثم نقول ان كل جسم قابل للكون والفساد ففيه مبدأ حركة
مستقيمة وذلك لانه اذا حصل متكونا لم يخل اما ان يكون تكونه فى الحيز الذى يخصه بالطبع او فى حيز

آخر فان كان

اخر فان كان تكونه فى حيز اخر فاما ان يقف فيه بالطبع فيكون غير حيزه الطبيعى طبيعيا له وهذا خ واما
ان يتحرك عنه بالطبع الى حيزه وذلك كما علمت بميل مستقيم انه لا يجتمع الميل الى الشئ مع الميل عنه وفى كل
انتقال الى حيز ما سوى الانتقال المستقيم ميل عن ذلك الحيز وان كان تكونه فى الحيز الطبيعى فلا يخ اما ان
يصادف الحيز وفيه جسم غيره بالعدد فيصادفه ولا جسم اخر فيه غيره فان وجد على حيزه فشغله هو بكليته
او هو ومعه جسم اخر من طبيعته فكان حيزه قبل ذلك خاليا وهذا خ وان صادفه مشغولا بجسم اخر وقد دفعه
هو عنه واخرجه عنه ثم استحال هو الى مكانه فيكون حيزه ذلك مما يصار اليه وشغله بالحركة فيكون من الاحياز
التى اليها حركة شاغلة فيكون الاحياز التى اليها حركات مستقيمة فاما ان يكون ح غاية الجهة او دون الغاية
وفى الحالين يكون محتاجا فى ان يتحدد على ما علمت بجسم غير الجسم الذى يشغله فى حيز غيره فيكون من
شان حيز هذا الجسم ان يكون حيزا يشغله بالطبع جسم من شانه ان يصير عنه فيكون من شانه ان يتحرك
اليه بالاستقامة كما علمت فهذا الجسم المتكون هو الجسم الذى هذا مكانه الذى يشغله بالطبع فهذا الجسم مبدا
حركة مستقيمة ويبقى وجه داخل فى بعض هذه الاقسام وهو ان يكون هذا الجسم بعد تكونه خارجا عن الحصول للجسم
الشاغل لهذا الحيز الذى هو كالكل له اى للمتكون فيكون الجسم الذى حيزه قابلا للحركة على الاستقامة
مشاركا له طبيعته بعد التكون فهذا ايضا قابل للحركة على الاستقامة واذا كانت الاقسام هى هذه وكان
بعضها محالا وبعضها يوجب مبدا حركة مستقيمة فكل جسم متكون ففيه مبدا حركة مستقيمة فكل
جسم ليس فيه مبدا حركة مستقيمة فليس بمتكون فالجسم الذى فيه مبدا حركة مستديرة بالطبع ليس بمتكون
من جسم اخر ولا فى حيز اخر بل هو مبدع ولذلك يحفظ الزمان فلا يختل ولذلك لا يحتاج الى جسم يحدد جهته بل
هو يحدد الجهات فلا يزول عن حيزه ولو زال لم يكن هو المحدد بالذات للجهة ونقول ان طبيعته لا ضد لها
والا لكان لنوعية الامر اللازم عن طبيعته ضد فان اللازم النوعى عن الضد ضد للازم النوعى للضد فلو
لم يكن ضدا له لكان اما موافقا او مقابلا فان كان موافقا لا مقابلة بينهما فيكون معنى عاما ليس لزومه
عن احد الضدين من حيث هو ضد فانه لو كان لزومه متعلقا لخصوصية الضد التى هو بها ضد لكان لا يعرض
ولا يلزم للضد الاخر فاذن لا يكون تعلقه بخصوصية الضد فبقى ان يكون انما يتعلق بمعنى او يلزم معنى ذلك
المعنى غير المعنى الذى بخصيته هو لاحق للمعنى العام واللاحق للعام عام يتخصص بتخصيص العام فالنوعى المتخصص لا
يجوز ان يكون لازما للضدين والحركة المستديرة المشار اليها هى نوعية بل شخصية فلا يكون لازمه الطبيعة
ولضدها فبقى ان يكون اللازمان متقابلين وح ان يتقابلا كالمضافين اذ فعل الضد للضد وغارضه
لا تشترط فى وجوده ان يكون معقولا بالقياس الى مهيته فما يعرض عن ضده ولا مشترطا فى وجوده ان يكون معه
وح ان يكون متقابلا كالعدم والملكة حتى يكون احدهما له لازما وهو الحركة المستديرة والاخر انما يلزمه
عدم هذه الحركة ولا يلزم عنه حركة اصلا التى لو لزمت لكانت مقابلة له فيكون الاخر اذا وجد القوة
المضادة للقوة الفاعلة للحركة المستديرة حاصلة فى المادة فكانت المادة المتجسمة بها لا مبدا حركة فيها البتة
وهذا خ او يكون مبدا حركة ثوة وصورة غير تلك القوة المضادة للصورة التى هى مبدا المستديرة فيكون فى جسم
واحد مبدا مسكن ومبدا محرك وهذا خ بل يكون الجسم البسيط انما يتقوم بصورتين وهذا كما بينا خ فاذا

الصورة الفلكية

لم يكن ضدها يفعل فعلا عدميا لا مضادا للايجاب والسلب لا يليق بهذا الموضع بقى ان يفعل فعلا مضادا
او متوسطا و اذا كان متوسط موجودا كان متضادا لا محالة موجودا وكان له مبدا فكان ابعد فى الطبيعة
عن القوة المحركة على الاستدارة فكان ذلك اولى ان يكون ضدا على انه لا واسطة بين حركة مستديرة وبين
كل ما يفرض ضدا لها وقد تبين هذا من قبل فتبين ان الصورة الفلكية البسيطة لا مضاد لها فبالحرى ان لا
يكون الفلك متكونا عن بسيط بل هو مبدع وذلك لانه ان كان متكونا عن جسم اخر فلا محالة ان لذلك
الجسم مادة لم يخل اما ان يكون تلك المادة قبل حدوث صورة جوهر الفلك خالية او يكون لابسة بصورة اخرى فان
كانت خالية كان مادة بلا صورة البتة وهذا محال وان كانت لابسة لصورة اخرى فلا يخ اما ان يكون مضادة
لهذه الصورة لا يجامعها ويرتفع بحدوثها فيكون للصورة الفلكية المقومة لمادة الفلك ضد هذا امر طار ولاحق
مما يتقوم مادة الفلك ذاته بتلك الصورة فلا يكون هذه صورة الفلك والقوة الاولى فيه فلا يكون تحدثها
كونا للفلك بل استكمالا للجوهر الفلك الفلكى ثم ينظر انه هل يكون المادة الفلكية مع تلك الصورة قابلة
للحركة المستقيمة وغير ذلك او لا يكون فان لم يكن بل كانت مع تلك الصورة لا تفتر الحيز المحدد بل غير منحرفة ولا
قابلة للعوارض التى يتعلق بالحركة المستقيمة فقد كان الفلك موجودا قبل تكونه وان لم يكن كذلك بل
كان فى ذلك الوقت غير ملازم لحيز التحدد بل قابلا للمستقيمات لم يكن مع وجود الحركات المستقيمة وامكانها
تحدد حيز وهذا بالجملة فان الذى يتحدد به الجهات للحركات المستقيمة لا يجوز ان لا يكون موجودا ويكون المستقيمة
موجودة بل الحق ان مادة الصورة الفلكية موقوفة على صورتها فلهذا لا يكون لها عنصر اى شئ قابل للضدين
لا مادة هناك قابلة للصورة ولهذا حكم الاكثرون واتفقوا على انه ليس عنصر الفلك عنصر الاجسام الكائنة
الفاسدة وليس اذا اتفقا فى ان السماء والعنصر ذات جسمية والارضية كذلك يلزم ان يكونا قد اتفقا فى العنصر كما ظن
بعضهم فانه ليس اذا اشترك شيئان فى معنى جامع يجب ان يكون استعداد ذلك المعنى فى كليهما واحدا والا لكانت
الحيوانية تستعد فى الناس بمثل ما تستعد له فى السوادى وهب ان طبيعة المقدار فيهما نوع واحد مستعد
لاشياء متفقة فليس المقدار نفسه هو الموضوع المادة بل يكون هناك طبيعة ومقدار فان صح ان المقدار
واحد لا يختلف طبيعته فيهما لم يصح ان المادتين الحاملتين للمقدار طبيعتهما واحدة فى النوع وليس اذا اشترك
فى قبول المقدار يجب ان تشتركا فى كل الاستعداد فليس اذا اتفق شيئان فى امر وجب ان يتفقا فى كل الامور بل لا
استعداد فى هذه المادة لغير هذه الصورة ولو كان لها استعداد صورة اخرى لكان فى طبيعة هذا الجسم ان يقبل
الكون والفساد الى المستقيمات وعرض ما ذكرناه من المحالات والذى يظن ان ينافض هذا بان ارى الاشياء
تتكون لا عن اضداد وصورا جوهرية تتكون عن الاعدام كالانسانية والفرسية واشياء اخرى لم يعلم او
انه ليس المراد بقولنا ان الجوهر يكون عن ضده جملة الجوهر بل معناه ان الصورة الجوهرية تبطل عن هيولاها
بضدها و يحدث بعد ضدها ولم يعلم انا لسنا نقول هذا فى كل جوهر بل انما نقول فى الجواهر المركبة من
مادة وصورة ولا كل الجواهر المركبة بهذه الصفة بل جواهر الاجسام البسيطة التى لا شئ هناك الا مادة
وصورة بسيطتان فان المادة قبل تكون الجسم البسيط عن مادته لا يخ اما ان يكون لا صورة فيها وهذا خ
او يكون لها صورة لم يبطل فيكون اما ان الثانى ليس بسيط بل مركب الصورة واما ان كان بسيطا كانت

بساطتهما قد تم بالصورة الأولى وهذا الثاني لأمر عارض لا حاجة إليه في تقومه فليس هناك تكون بل
استحالة أو استكمال وأما إن كانت هناك صورة فيبطل بوجود هذا فتلك الصورة هي الضد لها
ليس الضد كل ما ليس الشيء فقد يجتمع مع الشيء في المادة ما ليس هو مثل الطعم مع اللون ولا كل ما لا
يجتمع فإن كثيرا مما لا يجتمع ليست بمتضادة بل أن يكون في المادة قبول لهما ولا كل ما لا يجتمع وفي المادة قبول
لهما فإن الصورة الإنسانية والفرسية بهذه الصفة وليستا بمتضادتين وذلك لأن المادة وإن كانت قابلة
لهما فليس قبولا أوليا بقوة للقبول مشتركة أو قوتين متوافقتين معا بل كل واحد منهما مما يحتاج المادة
في أن يتم استعدادها له إلى أمر يوجدها فإذا حصل استعداد أحدهما بطل استعداد الأخرى بل يجب أن
يكون الاستعداد لهما معا استعدادا أوليا حتى يكون ضدا ويكون بقوة واحدة مشتركة فتضاد الواحد
واحد على ما يصح في الفلسفة الأولى وبعد هذا كله فيجب أن لا يكون خلاف أبعد من خلافه والذي يدعيه هذا
المتكلف من أن في الفلك طبيعة تضاد مثل التقبيب والتقعير فقد أجيب عنه ومع ذلك فلا كثير منع منا بأن
يكون لعوارض من الفلك ولوازمه أضداد لا يستحيل إليها ما دامت طبيعته موجودة كالحلاوة للعسل فإن
لها ضدا فإن العسل غير قابل له في الأمر الظاهر وإنما كلامنا في صورته وإنها لا ضد لها وإنها لا يتغير ولا يتغير إلا
اللاحقة لها وإن كان لها أضداد كما أنه لو كان طبيعة العسل بحيث لا يفسد صورته لبقيت الحلاوة فيه دائمة
لا يستحيل والذي قيل إنما يستدلون على أن طبيعة السماء لا ضد لها لأجل حركتها ثم تقولون أن طبيعتها
نفس وإن حركتها صادرة عن الاختيار وتارة تقولون أن محركها أمر مباين للمادة أصلا غير متناهي
القوة فإن كان محركها نفسا أو أمرا مباينا فليس محركها طبيعيا فما تنكرون أن يكون لطبيعتها ضد فإنه
لا سبيل إلى إبانة ذلك من حركة تصدر عن نفس أو مباين أخرى لا عن طبيعة فالجواب عن ذلك أن جوهر السماء
صورته وطبيعته هي هذه النفس لازمة لها هذه الاختيار بالطبع فإنك ستعلم في العلوم الكلية أن كل اختيار
مما لم يلزم لم يكن اختيارا أصلا فلكن ربما لزم عن أسباب خارجة تبطل وتكون وربما كان مبدؤه
تعقلا ذاتيا طبيعيا فقد علم أن النفس لا ضد لها وإنها إذا كانت صورة مادة ولم يكن لها ضد يبطلها
لنفس ولم يصح أن تعرى المادة عن الصورة أصلا استحال أن يكون هذه الصورة من شأن المادة أن تفارقها
فهذا التشنيع وهو أن مبدأ هذه الحركة نفس هو الذي يؤكد أن مبدأ هذه الحركة لا ضد له وأما المحرك الغير
المتناهي القوة فليس هو المحرك الذي فيه كلامنا ههنا بل هو المحرك المصرف المتصرف وللنفس تحت مثال الكلي
تصريف المتشوق إلى التشبه به والاستكمال بالتشبه به كما ستعلمه فقد بان أن هذا الجرم لا يقبل الكون والفساد
فلا يقبل النمو بل في طبيعته الكون فهو غير قابل للاستحالات المؤدية إلى تغير الطبيعة فإن من الاستحالات ما
هو سبيل إلى تغير الجوهر مثل تسخن الماء فإنه لا يزال يشتد حتى يفقد الماء صورته وإذ قد عرفنا هذا الجسم وأنه
غير متكون فقد ظهر أنه غير فاسد إذ قد ظهر أن صورته موقوفة على مادته على أنا نقول إن كل فاسد متكون
وكل متكون جسماني فاسد فلا يجوز أن يكون شيء جسماني متكون ولا يفسد البتة وشيء جسماني يفسد صورته
عن مادته ثم لا يتكون البتة وذلك لأن المادة الموضوعة للصورة لا تخلو إما أن يجب مفارقتها لتلك الصورة
أو لا يجب فإن لم يجب كانت المادة باعتبار طباعها جائزا عليها أن يوجد لها الصورة وأن لا يوجد فإن وجدت

لها الصورة وليس يجب لطباعها أن يكون لها الأخرى ولا أيضا يمتنع فهي ممكن في طباعها أن يوجد لها
الصورة وأن لا يوجد لها فلننظر الآن أنه هل يكون في قوتها أن يكون لها هذه الصورة دائما أم لا فنقول إن
كان يمكن ذلك فلا يخلو إما أن يمكن أن لا يكون معها هذه الصورة دائما أو لا يمكن فإن كان في قوتها أن يكون
لها الصورة دائما وليس في قوتها أن لا يكون لها الصورة دائما بل يكون قوتها على عدم الصورة محدودة وجب أن
يكون ما يتعدى ذلك الحد يجب فيه وجود الصورة ويمتنع لا وجودها للمادة والأحوال تلك بعينها وهذا مح
وهذا خلاف الوضع وقد بقي أنها إن كانت تقوى على وجود الصورة لها دائما فتقوى أيضا على عدم الصورة
لها دائما وما يقوى عليه الشيء فإنه إذا فرض موجودا أمكن أن يعرض منه كذب أما المحال فلا يعرض لكن فرض
هذا المعنى الممكن الوجود موجودا يعرض منه المحال على ما نبينه فلنفرض أن ما يقوى عليه يكون وهو وجود الصورة
دائما وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة دائما فلا يستحيل أن يكون ما يقوى عليه فنقول فإن استحال
أن يكون ما يقوى عليه لم يكن ما يقوى عليه لم يكن ما يقوى عليه مقويا عليه فإن المقوى عليه إنما يكون عند
فرض مقابله موجودا فإن كان كون مقابله موجودا يمنع القوة عليه البتة فلا قوة عليه البتة لكنه يستحيل
بعد فرض القوة الأولى بالفعل أن يفرض القوة الثانية بالفعل وإلا لكانت الصورة في زمان غير متناه
موجودة ولا موجودة معا فإذا كان هذا محالا إلا أنه لو وضع ليس بكذب غير محال بل هو محال فمحال أن يكون الشيء
يقوى على أن تكون لها صورة زمانا غير متناه وهي مع ذلك يقوى على أن لا يكون لها تلك الصورة فتبين أنه
ليس ولا مادة من المواد يقوى على حفظ صورة لها إمكان عدم زمانا بلا نهاية وكذلك تبين أنه لا يقوى
على أن لا يكون لها صورة زمانا بلا نهاية فليس شيء مما يفسد لا يتكون البتة ولا شيء مما يتكون لا يفسد البتة
وليس لقائل أن يقول إنه إنما عرض المحال لأنك فرضت المقابل موجودا مع المقابل فيقال له إنما عرض المحال
لأنه وجب فرض المقابل موجودا مع المقابل حين فرضنا المشكوك فيه موجودا فتبين لنا الخلف

الفصل الخامس في أحوال الكواكب ومحو القمر

إن هذا الجسم السماوي يدل الحس على أن
أجراما تخالفه في النسبة إلى الرؤية فإن عامته مشفة ينفذ فيه البصر وفيه أجرام مرئية لذاتها مضيئة
كالشمس والقمر والكواكب وبعضها في الترتيب فوق بعض إذ نشاهد بعضا منها يكسف بعضا ونشاهد بعضها
يفعل اختلاف المنظر على ما يشهد به صناعة الرصد وبعضها لا يفعل ذلك ونجد طائفة من هذه الكواكب
مع الحركة التي تخصها وضعا محفوظا لبعضها عند بعض وطائفة تخالف في ذلك ونجدها تتحرك من المشرق
إلى المغرب ثم تتحرك أيضا من المغرب إلى المشرق وذلك مما لا يتحقق إلا على وجوه ستعد في صناعة بعد هذه الصناعة
فيتحقق من هذا أن هناك حركات مختلفة فتبين بهذا الاعتبار أن الكواكب أجرام غير الأفلاك التي تحملها
ثم تعلم أنها لا محالة من جنس الجوهر الذي لا يتكون بل من جنس الجوهر المبدع إذ قد قلنا أن المتكونات ما حالها
وأوضح من ذلك أن المتكونات لا تتخلل الأجسام الغير المتكونة تخللا كالشيء الغريب فيكون لا محالة بسيطة إذ
المركبات متكونة فيكون أشكالها كرية على ما يرى في الحقيقة والقمر من جملة هذه الأجرام له لون غير الضوء
يتبين إذا انقطع عنه النور الذي يوجب الحدس في أول الأمر أن مبدأ وقوعه عليه من جهة الشمس حتى أنه
يتقدر وينقسم بحسب ما يوجبه وضعه من الشمس قربا وبعدا ثم يحقق التأمل ذلك الحدس وإذا توسطت الأرض

بينهما كسفه فاما ساير الكواكب فكثيرا ما يظن انها تقتبس النور من الشمس وانا احسب انها مضيئة بانفسها والا لتبدل شكل الضوء المقتبس فيها بحسب الاوضاع وخصوصا في الزهرة وعطارد اللهم الا ان يجعل ذلك الضوء نافذا فيها فان كانت ذات لون لم ينفذ فيما اري في كليتها على الشكل بل اقام على الوجه الذي يلي الشمس وان لم يكن لها لون كانت مشفة مضيئة لا يضيء بكليتها بل من حيث ينعكس عنها وهذا الراي مني يكاد يقارب اليقين واما القمر فلا اشك في ان ضوئه ونوره مقتبسا من الشمس فانه في جوهره ذو لون الى القتمة المشبعة سواد اما هو فان كانت تلك القتمة ذات نوع ما اضيئا فليس نفوذها بذلك النفوذ الذي يحسن به من بعيد فيشبه ان يكون جوهرا صقيلا اذا وقع عليه ضوء الشمس في جهة استضاء سائر سطحه استضاءة ما وان كان ليس بذلك البليغ فلذلك ليس يشبه لونه عند الكسوف لونه وهو بعيد هذا لان ما وراء المستهل منه اعني ما يصل اليه ضوء الشمس يكون اكثر اضاءة منه اذا كان كاسفا وقد توصل بعض الناس من ثبوت اللون لبعض الاجرام السماوية او تسليمنا انها مبصرة الى ان اوجب من ذلك ان يكون ملموسة واورد قياسات تشبه القياسات التعليمية وما ابعد عنها فقال ان المشائين يسلمون انه لا مبصر الا وهو لامس ولا ينعكس فقوة اللمس اقدم من قوة البصر لكن نسبة قوة البصر الى المبصرات كنسبة قوة اللمس الى الملموسات فاذا بدلنا تكون نسبة الملموس الى المبصرات كنسبة اللمس الى البصر لكن اللمس اقدم وجودا في كل شيء من البصر فالملموس اقدم من المبصر كما انه لا يكون الشيء ذا بصر الا اذا كان ذا لمس فكذلك لا يكون مبصرا الا وهو ملموس فالذي نقوله في جواب هذه المغالطة المفتعلة التي لا شك ان صاحبها كان يقف على انه متكلفها متعسفا انه لو كان بينا انه اذا كان اشياء متناسبة فاذا ابدلت يكون متناسبة لم يحتج الى ان يقام عليه برهان وقد احتيج اولا كان اذا اقيم عليه البرهان على جنس منه فقد قام على نظايره من الامور الداخلة في جنس اخر لكان ما اقيم عليه البرهان في الهندسة والحكم اغنى عن ان يقام عليه البرهان في العدد وليس كذلك بل احتيج الى استينا برهانا عليه في صناعة العدد وكذلك اذا اقيم عليه البرهان في الهندسة والعدد ولم يقم عليها في الاشياء الطبيعية لم يلزم قبوله وبعد ذلك فان ابدال النسبة انما يكون في الاشياء التي تكون من جنس واحد تكون النسبة فيها محفوظة في حالتي الاصل والابدال ويكون نسبة في معنى واحد بعينه محصل للنسبة حقيقة معقولة مشتركة فيها مثال ذلك انه لما علم ان لكل مقدار الى كل مقدار نسبة النسبة التي هي محدوده بخامسة كتاب الاسطقسات لاوقليدس ولكل عدد الى كل عدد نسبة النسبة التي هي محدودة في سابعة كتاب الاسطقسات لاوقليدس وعلم انه كما ان للاول عند الثاني نسبة وللثالث عند الرابع نسبة فكذلك لا شك ان للاول عند الثالث نسبة هي من ذلك الجنس وكذلك للثاني عند الرابع نسبة من ذلك الجنس ثم وقع بعد ذلك الاشتغال بتكلف ان يتبين ان هذه النسبة مقابسة لتلك النسبة لا يجاوزها لكن الامور الطبيعية ليس يجب ان يكون فيما بينها النسبة المعتبرة في المقادير والاعداد من حيث هي طبيعية لا من حيث هي مقدرة او معدودة فان كان لبعضها الى بعض نسبة ما فليس يجب ان تكون تلك النسبة محفوظة في جميع الطبيعيات في الجنس فضلا عن النوع فنسبة البصر الى المبصر هي انه قوة يدرك اللون الذي فيه وليست هذه النسبة نسبة اللمس الى الملموس في النوع بل ولا في الجنس من حيث انهما مدركتان ادراكا حسيا ثم ليست هذه النسبة موجودة بين البصر واللمس لا جنسيا ولا نوعيا بل هناك نسبة اخرى لا يشابه هاتين وهي

نسبة وجودهما في الحيوان واحدهما قبل وليست هذه النسبة ما يوجد بين المبصر والملموس على النحو الذي ينفع هذا المتشكك لانه فان تكلفنا ان يجعل النسبة من جنس واحد ونسو النسبة الى الحيوان بانه للحيوان كان الابد بيان ان وجود الملموس للحيوان متقدم على وجود المبصر اذ يجوز ان لا يبصر الحيوان شيئا مع جواز ان يلمس ولا ينعكس وهذا مسلم ولا ينفع في ان ما من طباعه ان يلمس مطلقا قابل لما من طباعه ان يبصر وان لم يحتال فلم يتسب احدنا نسبة مطلقة بل زاد فقال ان وجود اللمس قبل وجود البصر لانه في الحيوان كذا ولا وجودهما الا في الحيوان فيكون ذلك اقدم من هذا مطلقا ويكون انما ذكر الحيوان لا لان يكون معتبرا في المحمول بل ماخوذا وسطا حتى يكون النسبة بين البصر واللمس مشاكلة للنسبة بين المبصر والملموس سلمنا مثلا ذلك لكن لم يكن من جنس النسبة المبدلة التي لو كان من جنسها ايضا لم يكن الابدال بينا ما لم يتبرهن على ان من الناس من لا يسلم ذلك اذ يرى ان في بعض الاجسام ابصارا ولا لمس وهو الفلك فانه انما يتقدم اللمس الابصار في الحيوان المركب وصاحب هذا الاعتراض يميل الى هذا الراي ميلا ظاهرا ولنعد الى ما كنا فيه فنقول واما المحو الذي في وجه القمر فهو مما بالحري ان يقع فيه اشكال وعسى الظنون التي يمكن ان يرى فيه هي انه لا يخلو اما ان يكون ذلك في جوهره او خارجا عن جوهره فان كان في جوهره فلا يخلو اما ان يكون امتناعه عن قبول الضوء فيما عليه هو بسبب انه مشف او ليس هو بسبب انه مشف لكنه انما لا يقبله لانه غير مستعد لذلك بسبب خشونة مقابلة للصقالة او ظلمة او كيفية اخرى مانعة لقبول النور اما في جوهره واما لامر عارض له خارجا فان لم يكن في جوهره لم يخل اما ان يكون بسبب ستره سائرا اياه عن البصر او بسبب الشكل يعرض له كما يعرض للمرائي من وقوع اشباح الاشياء فيه اذا روئيت تلك الاشياء فيها لم ير معها برا فقر وان كان بسبب ستره سائرا اياه عن البصر لم يخل اما ان يكون الساتر شيئا من الاجسام الموجودة تحت الاجرام السماوية في حيز العناصر او من الاجسام السماوية فيكاد ان يكون هذه الاقسام هي التي يصلح ان يكون ظنونا في هذا الامر وان كان كل قسم رايا راه فريق فالاقسام المتشعبة من كون ذلك شيئا في جوهره يفسد كلها بما قدمنا القول فيه من ان الاجسام السماوية لا تركيب فيها وان كل جرم منها بسيط متفق الطبايع على انه احواله التي يمكن ان يكون له في جوهره والقسم المنسوب الى انطباع الاشباح فيه ما قيل ان البحار والجبال تتصور فيه فيبطل بان الاشباح لا يحفظ في المرائي هيئاتها مع حركة المرائي طولا وعرضا ومع اختلاف مقامات الناظرين والخيال الذي في القمر محفوظ وعلى ان المرائي التي يصلح لان يرى مضيئة ينعكس عنه الضوء لا يصلح للتخيل ولا يجتمعان فيه فان ما ينعكس عنه الضوء الى البصر لا يؤدي الخيال وما يؤدي الخيال لا ينعكس عنه الضوء الى البصر والقسم المنسوب الى ستره ساتر واقف تحت فلك القمر هو يفسد لما يجب من ذلك من حصول اختلاف المنظر ولزوم ان يكون الساتر تارة يرى ساترا وتارة غير ساتر وان يكون الموضع الذي يستره من جرم القمر يختلف بحسب اختلاف مقامات الناظرين وان كان من جوهر الدخان والبخار كما ظن لم يحفظ على الدوام صورته واحدة لا يتجزى فبقي القسم الاخير وهو ان السبب في ذلك قيام الاجسام من جوهر الاجسام السماوية فيقرب المكان جدا من القمر في طبيعتها ان يحفظ بحركتها وضعا واحدا من القمر فيما بينه وبين المركز وانها من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل يرى جملتها على نحو مخصوص من الشكل المجتمع لها وانها اما ان يكون عديمة الضوء او يكون اضعف اشراقا من القمر فيرى بالقياس اليه في حال اضائته

مظلمة غير مشفة مضيئة والعجب ممن ظن ان ذلك انسحاق وانفعال عرض للقمر من مماسة النار ولم يعلم
ان جرم القمر لا يماس النار البتة وانه في فلك تدويره وفلك تدويره في فلك حامله وبين حامله وبين حيز
العناصر بعد معتد به ان قطعا من قطوع [illegible] كرته التي تتحرك بخلاف حركة حامله هو الذي يلي النار وهو لذي
حركته شبيهة بحركة الكل وانه لو كان حامله بين الخارج المركز مماسا للنار لكان النار والهواء الاعلى
يتبعه في الحركة لكن ليس كذلك بل انما يتبع حركة موافقة لحركة الكل والدليل على ذلك حركات الشهب الثاقبة و
وذوات الذوائب التي علمنا من احوالها انها في الهواء الاعلى وانها تتحرك بحركة ذلك الهواء الى المغرب فليس تلك
الحركة للهواء بذاتها ولا للنار اذ لهما مبدأ حركة مستقيمة وذلك لهما ما بالعرض على ما علمت فيكون الجسم السماوي
الذي يماس الهواء الاعلى حركته تلك الحركة فلا يكون حامل تدوير القمر وجرمه هو ذلك المماس بل يكون ذلك الجرم الآخر
حجابا يحجبنا بين النار وبين القمر وعلى ان ذلك الجرم مصون عن ان يحصه ساحق وان يخوض صفا لتمام حق
ولو كانت النار هي السبب فيه لكان مر الدهر الطويل مما يزيد فيه ويؤدي آخر الامر الى انمحاق القمر على
التمام وهذا مما يكذبه الارصاد المتوالية والشان ان ذلك الانمحاق لا يكون شيئا عرض ابتداء في زمان بل
ما دام القمر فيجب ان يكون من حكمه ما يعلم وقد حسب بعض من ادرك زماننا ممن شاخ في الفلسفة العامية
الموجود في نصارى بغداد ان هذا السواد باد من السواد الذي يكون في القمر من الجانب الذي لا يلي الشمس ولا
يستضيء بها ولم يشعر هذا القائل انه لو كان كذلك لكان ذلك الخيال مما لا ينقطع ولا يتفرق في صفحة
القمر بل يكون لباية عند المركز ثم لا يزال يتدرج الى البياض ولم يعلم ان ذلك مما يكون في اوائل الاستهلال
وحيث ذلك الجانب مضيء كونه عند تبدد القمر ونحن نرى القمر اذا اخذ يزيد ضوؤه فان تلك الظلم من صورة
المحو فيه تكون محفوظة ويكون ظهور شكل المحو وشكل الضوء على نسبة محفوظة الى البدر ولم يعلم ان السواد
والظلمة لا يشف من جانب الجسم الا سواد الى جانب له آخر بل ظن انه اخرج وجها وابدع قولا هذا واقول على
سبيل الظن انه يشبه ان يكون لكل كوكب مع الضوء المشرق منه لون يحسب ذلك اللون يختلف ذلك ايضا الضوء
المحسوس عنها فيوجد اشراق بعضها الى الحمرة وبعضها الى الرصاصية وبعضها الى الخضرة وكان الشعاع والنور
لا يكون الا في جرم له خاصية لون فان النار انما تشرق في دخانه وهو في جوهره ذو لون ما ويختلف المرئي من اللهيب
باختلاف اللون الذي يخالطه النور النادي وليس هذا شيئا اجزم به جزما واذ قد تكلمنا في جواهر الكواكب
ومخالفتها للافلاك في لونها فحري بنا ان نتكلم في حركاتها التي تخصها

الفصل السادس في حركات الكواكب

الظنون المظنونة في هذا المعنى بعد القول بان في الاجرام السماوية حركات
ثلثة ظنون ظن من يرى ان الجرم الفلكي ساكن والحركة للكواكب خارقة له متدحرجة او غير متدحرجة
وظن آخر من يرى ان الجرم الفلكي متحرك والكواكب متحركة خلاف حركة الجرم خارقة له وان الكواكب مغروزة
في الجرم الفلكي لا يخرق البتة بل انما يتحرك بحركتها على انه لا حركة في الاجرام السماوية الا الحركة التي حصلناها
الوضعية لا انتقالية هناك البتة واصحاب هذا الرأي ايضا قد تشعبوا شعبا فمنهم من زعم ان الكواكب مع
ذلك هو المبدأ الاول لفيضان قوة التحريك عنه كالقلب مثلا والدماغ في الحيوان مع سكونه ومنهم من رأى
ان مبدأ الحركة في جرم السماء اذ كان هو المتحرك بنفسه بالذات ومنهم من ظن ان بعض الاجرام السماوية تنبعث

منه قوى حركاتها عن كواكبها وهي التي يكون الحركة الملتئمة لها انما يلتئم عن علة اكرة وكوكب واحد مثل اكر الكواكب
التي يسمونها المتحيرة وان بعض الاجسام السماوية يخالف ذلك وهي التي تكون الحركة الملتئمة لها انما يلتئم من كرة
واحدة وكواكب عدة مثل كرة الكواكب التي يسمونها الثابتة على اني لم يتبين لي بيانا واضحا ان الكواكب الثابتة
في كرة واحدة او في كرات ينطبق بعضها على بعض الا باقناعات وعسى ان يكون ذلك واصحاب الغرب وهؤلاء
الذين جعلوا الكواكب غير مفارقة لمواضعها ظنوا مع ذلك فيها ظنونا فمنهم من قال انها لا حظ لها في الحركة
ومنهم من قال ان لها حظا في الحركة الا ان الجسم الذي تتحرك هي فيه لحركة التي لها يتحرك هو ايضا مثل حركتها فيعرض ان لا يفارق
مكانها مثل السابح في الماء اذا سبح مواجها سمت مسيل الماء فان له ان يسكن سكونا يعرض منه ان يسبقه السيل
ويقف هو في موضعه وله ان يفعل خلاف هذا فان كان هذا التوقف منه سكونا لا محالة فمخالفه وهو محاذاته للسيلان
حركة مع انه لا يخرق الماء ولا يفارق ما يلقاه منه وكل حال الكواكب فاما نحن فقد فرغنا عن ابانة امتناع انخراق الجسم
السماوي فكفينا ان نتكلف امرا ليس بذلك المنقاد المسلم وهو انه ان تحرك فحركته اما ان يكون بتدحرج او على
استمرار وان نقول ان القول بالدحرجة يكذبه ثبات المحو في القمر الى جهتنا بعد القول بانه ليس في وجه القمر لذلك المحو
بل انما هو لاجل ساتر وان القول بالاستمرار يؤدي الى انه لو كان استمرارا لاعطتها الطبيعة الآت كالتها فقد صح
ان هذه الحركة لا يكون الا بالآلات او لا يسهل الا بالآلات وصح ان كل حركة يحتاج ان يعطى لها آلة فيجب ان
يكون الطبيعة اعطت لهذه الحركة ايضا الآت ونقول انه لو كانت الثوابت تتحرك لكان يجب ان يكون سرعتها
وبطؤها بقدر كبر مداراتها وصغرها فيصير ذلك علة كانه لا يمكن ان يكون كل كوكب انما رتب في دائرة يليق
بسرعته وبطوئه ليتوافى معا من غير ان كان ذلك علة السرعة والبطوء كانه لا يمكن ان يكون السرعة والبطوء لعلة
اخرى ثم يحصل مركز كل كوكب في مدار يليق بسرعته او يتفق ذلك من غير ان يكون علة فنحن لا نحتاج ان نقول شيئا
من هذا الجنس فانه كله ضعيف او هو غاية في القوة الا انا لا نفهم وجه كونه قويا ولا معلوما نتشمر لابانة ذلك
ابانة نعتد بها بل يكفينا ان نقول ان جرم السماء لا ينخرق وينبغي ايضا ان نعتقد ان الكواكب نفسها يجب ان يدور
على نفسها لما عرفت من احوال الاجرام السماوية واما ان للكواكب او الافلاك حركة مخالفة للحركة الكلية و
ذلك كيف يلتئم وكيف يمكن فيجب ان يؤخر الامر فيه الى ان يقتبس من الصناعة المنسوبة الى المجسطي صورة هذه الحركات
ثم نكر ونوضح ان ذلك كيف يمكن مع منع الخرق وان الميول التي يظن انها تتحرك عليها الكواكب ثم تنعطف راجعة
من غير تمام الدور كيف يمكن وان الذي يرى من حركة الكواكب حتى يكون تارة بطيئة الحركة لا التي بسبب الرجوع
والاستقامة والاقامة وبسبب الاوج والحضيض من الخارج المركز بل الذي ينسب الى مركز فلك التدوير فانه ليس
ينقطع من الدائرة الحاملة في ازمنة سواء قسيا سواء بل انما ينقطع ذلك بالقياس الى دائرة اخرى ومركز آخر
اما للقمر فالدائرة المائلة ومركزه الارض واما للاخرى فالفلك المسمى المعدل للمسير ومركزه الذي هو غير مركز
الحامل والارض كيف هو ونبين ان جميع ذلك بالعرض لا بالذات انه لا يجوز ان يختلف تحريك قوة بسيطة تحريكا
بسيطا في حد واحد لغاية واحدة مختلفا الا الذي اذا اوجبت الطبيعة اختلافا فيه استمر على اختلاف مستند
فيه بالحمية كما يختلف الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة حتى يكون في ابتدائها ابطأ وفي آخرها اسرع فذلك الى
شيء ليس في حد واحد بل في حدود مختلفة وتلك الحمية لا تعود وقفا البتة على ان لتلك الحمية اسبابا عرفتها لا يمكن ان

يكون موجودة فى الاجرام السماوية ومما جرت العادة ان يتكلم فيه فى مثل هذا الموضع انه لم صار النيران ذوى
افلاكا وساير الكواكب الثابتة اكثر افلاكا ولم كانت كرة الكواكب الثابتة كثيرة الكواكب وكرة غيرها واحدة الكواكب
فيقولون فى الاول ان الاشرف والافضل لا يحتاج فى تتميم فعله الى الات وان احتاج احتاج الى اقل وفى
الثانى ان الطبيعة عدلت فجعلت حيث الحركة واحدة اجسامًا كثيرة وحيث الحركات كثيرة جسمًا واحدًا لئلا يجتمع
مؤنة حركات كثيرة مع مؤنة نقل اجسام كثيرة وهذان الجوابان كالمقنعين وثانيهما اضعف كثيرًا بل هو ردىء جدًا
فان هذا انما يكون حيث يكون الحمل او الحركة متعبًا وهنالك الحركة كما ستتضح لك بعد لذيذة مريحة جدًا و
المحمول لا ثقل له ولا خفة ولا ميل بوجه من الوجوه ولا ممانعة للتحريك فلو اجتمعت حركات كثيرة واجسام كثيرة
منقولة فما كان يعرض هناك مؤنة وتعب لا يعرض مع التخفيف فتوجب احدهما هذا هو الذى يلوح لى ويشبه
ان يكون عند غيرى فيه بيان الا بلزوم ما قلته وعلى ان القمر قد بان من امره فى البحث المستقصى الذى حاوله بطلميوس
انه اكثر افلاكا من كثير من الخمسة ويجب ان يعلم ان وجود كل واحد من الافلاك والكواكب على ما هى عليه من الكثرة
والقلة والوضع والمجاورة والصغر والكبر هو على ما ينبغى فى نظام الكل ولا يجوز غيره الا ان القوة البشرية
قاصرة عن ادراك جميع ذلك وانما يدرك من غايات ذلك ومنافعه امورًا يسيرة مثل الحكمة التى فى المبادى
الاوج والحضيض واحوال القمر عند الشمس فى الميل وغير ذلك مما نذكره فى مواضع اخرى وقد حق علينا الان
ان نتكلم فى اوضاع العناصر تحت السماء

الفصل السابع فى حشو الجسم السماوى وفيما قاله الناس فى احوال الارض وسائر العناصر

نقول ان الجرم المتحرك بالاستدارة حركة
حركة وضعية يلزم ضرورة ان يكون فيه اختلاف حال عند الحركة فان ثبات الاحوال كلها مدافع للحركة
مقابل لها واذ هذه الحركة لا تتعلق بالكيف والكم وغير ذلك بل لا يتوهم لها تعلق الا بمكان او جهات والمكان
والجهات لا يكون لجسم مفرد وحده اما المكان فلا بد فى وجوده من الجسم الذى المكان نهايته واما الجهات
فلا بد فى وجودها من ان يكون منتهية الى حدود كما بينا فاما ثمة اما فى خلاء او فى ملاء والخلاء مستحيل فالملاء
واجب ثم هذا الجسم هو المحدد لجهات الحركات المستقيمة وستبين فضل بيان بعد ان مثل هذا الجسم لا يوجد
خارجًا عنه جسم متحرك بالاستقامة ولا جسم اخر الا محيطًا به ومن فى حكمه فيكون لا محالة فيه مبدء حركة مستقيمة
ويكون من جنس هذا الجسم فيكون من الطبيعة التى الكلام فيها فاذا كان كذلك لم يكن هذا الجسم فى النسبة المتبدلة له
فى الحركة منسوبًا بالقياس الى جسم خارج عنه فبقى ان يكون الى جسم داخل فيه وينبغى ان يكون ذلك الجسم ساكنًا
يتحرك هذا عليه حتى يصح اختلاف نسبته اليه فانه ان كان متحركًا جاز ان يختلف النسبة اليه مع سكون من الجسم
الاخر واما الساكن فلا يختلف النسبة الا للمتحرك فالنسبة المحتاج اليها حتى يصح ان يكون بسببها للمتحرك
اختلاف نسبة خاصة هى النسبة الى الساكن فلهذا ينبغى ان يكون وهذه الاجسام على جسم فى الحشو ساكن بطبعه
لكنا بينا انه من المستحيل ان يكون جسم لا مبدء حركة فيه وهذا الجسم الذى كلامنا فيه يجب ان يكون ساكنًا
فكيف يتم ذلك فنقول ان كون الجسم ساكنًا لا ينافى كونه وفيه مبدء حركة يعنى انه لو فارق مكانه الطبيعى
اما بكليته او باجزائه تحرك بالطبع اليه لكن الكلية فرض بلزوم حيله ساكنًا بالطبع اذ لو كان امرًا قسريًا لم
يكن عليه فى الامر الذى اوفانا اليه اعتماد فيجب لا محالة ان يكون فى موضعه الطبيعى فيكون من شان اجزائه

ان يتحرك اليه لو فارقت وهذا هو الارض لا محالة وليس يجوز ان يكون حاشى الجرم المتحرك بالاستدارة
حشوًا ماليًا بحيث يتشابه منه ما يماس الحركة السريعة وما يبعد عنها فانه لو كان مثلا جوهرًا واحدًا لتخلخل
منه ما يماس الحركة وتحلل وسخن ولطف على طول الايام واستحال جوهره عن المشابهة كما يعرض من افعالنا
لو اكببنا على جزء من الاجسام التى قبلنا بسحق او حك او مخض او خضخضة ولم يزل نفعل ذلك حتى يسخن ثم لم
نزل نداوم عليه لم يلبث ان يستحيل نارا فكيف ما يعرض له اشد من الذى فى مقداره فان كان الجسم الطبيعى
الموجود هناك فى طبيعة الاول من جنس الذى فى الوسط فيلزم ان لا يكون ثابتًا على جبلته وجوهره ولا يجوز
ان يكون وقت من الاوقات هو الوقت الذى استحال فيه الى جنس وجوهر اخر نارى لانه يصير بالحركة نارًا لان
كل وقت نفرضه نجده وقد تقدم عليه فى قدرة الله تعالى زمان طويل فيلزم من ذلك ان يكون دائمًا الا على
جنس متوسط لجوهره فيكون كانه ان كان من جنسه وجوهره لم يكن البتة من جنسه وجوهره وهذا محال فلا يجوز
ان يقال انه كان من جنسه واستحال عنه بل يلزم ضرورة ان يكون ذلك الجرم المماس ليس من جنس الارض ولا
من جوهره بل يجب ان يكون ذلك الجرم ناريًا حيث كان ولا يجوز ان يكون فى موضع اخر فى المواضع الداخلة فى
الفلك اسطقس النار فيعرض ان يكون اسطقس النار اكبر فى القدر الذى ينبغى العناصر معادلته اذ اسطقس
النار انما يكون اسطقس النار اذا كان هو نفسه وحده معادلا لعنصر عنصر فى القوة فان زاد عليه نار اخرى كان
فوق المعادلة والذى هو فوق المعادلة هو غير معادل وغير المعادل اما بالضعف والنقصان فيستحيل واما بالزيادة
والفضل فيحيل واحدًا من المعادلة التى يلزم من تقريرنا ان يكون للنار هو بالزيادة فيكون ساير العناصر مبتذلة
منه بالاحالة ويختلف فاذن الحشو مختلف والجرم الدائم السكون بالحرى ان يكون غاية ما فى طباعه للتحرك وان
يكون مستحفظًا لكماله ذلك بدوام سكونه والمتبلى بمرافقة جرم اخر دائم الحركة بالحرى ان يكون واجدًا بطباعه
للتحرك وان يكون مستحفظًا لكماله ذلك بدوام الحركة وبالحرى ان يكون تالى كل واحد منهما جرم يقاربه فى الطبيعة
وليس هو فيكون النار متلوة الى الوسط بالهواء والارض متلوة الى فوق بالماء وان يكون الهواء بحيث يعرض
عنها بعض الكيفيات مشابهة للنار وبعضها غير مشابهة حتى لا يكون الصورة الهوائية هى النارية ولهذا ما
كان الهواء حارًا رطبًا وان يكون حال الماء عند الارض كذلك ولهذا ما كان الماء باردًا رطبًا وان يكون المتجاوران
متناسبين فى كيفية وان يكون الاضداد متباعدة فى المكان فهذا هو الوصف المحكم وعليه الوجود ولكن الناس
قد اختلفوا ايضًا وخالفوا الحق فى امر هذا الحشو خصوصًا فى امر الارض من جملتها فان الارض اختلف فى عددها
وفى شكلها وفى حركتها وفى سكونها وفى موضعها فطبقات من القدماء المائلين الى القول بالاضداد وبان
الضدين مبدان للكل والواقعين فى ذلك الى جنبة القول بالخير والشر والنور والظلمة افرطوا فى تمجيد النار
وتعظيم شانها واهلوها للتقديس والتسبيح وكل ذلك لنورها واضائتها وراوا ان الارض مظلمة لا تستضئ
باطنها بانها لولا بالقوة فاهلوها للتحقير والذم ثم رأوا ان الوحدة والثبات والتوسط من المعانى التى تقع
فى حيز الخير والفضيلة واضدادها من المعانى التى تقع فى حيز الشر والرذيلة فجعلوا النار موصوفة بالوحدة وبا
لسكون وبالتوسط فى المكان وجعلوا الارض موصوفة بالكثرة والحركة والوقوع فى الطرف وقالوا ان فى العالم
ارضين كثيرة وانما هى التى يتوسط بين ابصارنا وبين النيرين فيكسفها بالستر لا بالمحو وهؤلاء قد تكلفوا ما لا يستقيم

اسحلهم وكيف السبيل الى ان يوجد فى النار كل جزء واقع فى حيز الشمس ومتى يمكن هذا فان النار مفرطة الكيفية
والارض معتدلة لا تفسد النار واسرع حركة فى المكان الغريب من الارض واقبل للعدم والتفرق فلا يظهر للحس
وللارض ابطا حركة واثبت وجودا فى حيز الغريب ثم حيز الارض حيز الحيوا وحيز النشو للحيوان والنبات وحيز النار
مضاد لذلك ولا يبعد ان يجد للارض من الاوصاف المحمودة عين ما يجد للنار وهب ان الحس البصرى يشق على النار
فليسمع ما يقوله الحس اللمسى وليس الاستحسان من الاستنفاع كما انه ليس الحس الغير النافع افضل من
النافع الغير الحسن اعنى بالحسن الحسن المنظرى على انه لا القول الذى قالوه ولا الجواب الذى اجبناه من جنس الكلام
البرهانى لكن الاصول يوجب علينا ان نعتقد ان الارض واحدة الى ان نوضح ذلك فنقول ان الارضين
كلها صورتها الطبيعية واحدة وقد علم من قبل ان الاشياء التى صورتها واحدة فان الحيز الطبيعى لها واحد بحيث
يجوز ان يجتمع كلها فيه علما على وجه بالغ فى التحقيق والتبيين فيعلم من ذلك ان الارضين الاخرى لا تثبت
فى مواضع اخرى بالطبع ولا عائق لها عن الحيز الطبيعى ونقول ايضا ان الارض الحاصلة فى مكانها الطبيعى
لا تتحرك بالاستقامة لما علم من قبل ولا تتحرك بالطبع على الاستدارة اذ الارض لها فى طبيعتها مبدأ حركة
مستقيمة وقد بينا انه لا جسم احد يجتمع فيه مبدأ حركة الاستقامة والاستدارة والاعجب قول من قال
ان الارض دائمة الهبوط فما بال المدرة يلحقها وجوهر الارض كلما كان اكبر كان اسبق واسرع حركة ان تحرك
فما ظنك بكلية الارض على انا قد فرغنا من ايضاح تناهى الجهات التى اليها الحركة بالطبع واما القائلون
بانها تتحرك بالاستدارة والفلك ساكن وان الشمس والكواكب والقمر تشرق عليها وتغرب بسبب تحاذيات
اجزاء الارض المتحركة اياها وهى ساكنة وانما هى فى انفسها فلا تشرق ولا تغرب فيفسد قولهم بما قلناه
من سكون الارض وان المدرة تقع على الارض على عمود هو مسقطها محاذ لمحاذاة ولو كان ما قالوه حقا لوجب فى
المدرة ان لا تنزل على عمود وشاقول البتة بل ان كان ولا بد فينزل منحرفا ولو كانت الارض تتحرك هذه الحركة
السريعة لكانت المدرة تتاخر عن المحاذاة ولما كان بعد مسقط السهم المرمى الى المشرق من الرامى كبعد مسقط السهم
المرمى الى المغرب من الرامى واما ما قاله الفرقة المذكورة فى امر توسط النار دون الارض فنعم ما اجاب عنه
المعلم الاول اذ قال ان النار متقدمة بالشرف فهب ان الشرف يقتضى التوسط وهب انه قد لزم من ذلك ان النار
فى الوسط الذى انما يلزم الوسط الشرفى واما الوسط المقدارى فلا مرتبة له انما المرتبة للوسط فى الترتيب
فالنار قد يلزم للتوسط فى الترتيب فاذن ترتيبها فى اوسط مراتب الاجسام ومرتبة الارض فى اخر الترتيب فهذا
يعطيكم مرادكم من التقابل بما عليه الوجود حتى يطيب انفسكم بتوسط النار ولا تحوجون لذلك الى مخالفة الكل
واما القائلون لسكون الارض فقد اختلفوا فى سببه فقائل قال انها فى خلاء فى جهة مستقرا غير متناهية
فلا مهبط لها وقائل انها مجوفة محمولة على ما غمر بطنها وقائل يقول انها طبلية الشكل ومسطحة القعر منبسطة
وذلك سبب سكونها وان الثقيل اذا انبسط اندعم مثل الرصاصة اذا بسطتها طفت على الماء وان جمعتها رسبت
وكذلك حال الارض مع الماء والهواء وقائل انها وان كانت طبلية فجذبها الى اسفل وبسيطها الى فوق وذلك
ما يكون القطع المشترك بين الافق وبين الشمس خطا مستقيما فى الرؤية لا قوسا وقائل انها كرية وانها ساكنة
لا تتحرك وانما لا تتحرك لان الفلك يجذبها الى الجهات جذبا متشابها فلا يكون جهة اولى بان تنجذب اليها

من جهة كما يحكى عن صنم كانت فى بيت مقناطيس الحيطان والقرار والسقف وكان قد قام فى وسط البيت منجذبا
الى السطوح الست بالسوية وقائل ان السبب فى قيامها تساوى استحقاق الجهات ان يكون اليها ميل وان يكون
لها جاذب وقائل ان سبب قيامها اتفاق الحركات السماوية بها كما يعرض لمدرة او خشبة تراب فجعل فى قنينة
ثم يدار على قطبين ادارة سريعة فيعرض ان يثبت الجسم الثقيل فى الوسط لاتفاق الدافع المتشابه على ذلك
من كل جانب وهذه المذاهب كلها فاسدة وكلها يجتمع فى انه يجعل الارض مقسورة على القيام فى الوسط وكيف يكون
الشى مقسورا الا فى غير موضعه الطبيعى وكيف يكون الجسم محبوسا فى موضع غير طبيعى وله موضع طبيعى اليه يحن وما كان
يكون حال الارض لو حصلت فى ذلك الموضع الطبيعى وهل كان يقف ايضا او يهبط الهبوط المتوهم فان كان يقف
ولا يهبط ولا يسكن لذلك ولا يطلب علة من العلل المذكورة فلم صار الموضع الذى هو فيه مما كان واليه تتحرك اجزاؤه
تطلب الوقوف فيه علة غير انه مكانه الطبيعى الذى يسكن فيه اجزاؤه اذا وقفت وان كان لا يقف ايضا هناك اعنى
فى الموضع الاخر له بل يهرب عنه فالموضع الطبيعى ليس بموضع طبيعى بل موضع مهروب عنه هف ثم تلزم كل قول

خاص بها الخاص الفصل الثامن فى مناقضة الآراء الباطلة المذكورة فى تعليل سكون الارض

فاما الجاعل سبب قيام الارض سكونها كونها غير متناهية والمنادعم نفسها
فقد عرفت فساد مذهبه لما عرفت من استحالة وجود جسم غير متناه واما الجاعل سبب ذلك امتلاء الماء اياها وقعها
عليه بتجويفها فقد وضح بطلان قوله احوجنا الى ان نكون قد حجبنا فى تعرف سبب قيام ما ليس قيامه وقوفه ابعد من
الشبهة من قيام الارض ووقوفها وذلك هو الماء فان الاشكال قائم فى سبب قيام الماء واستقراره حتى يتبع
ذلك استقلاله بحمل الارض اللهم الا ان يلتجأ فى امر الماء الى ما التجأ اليه فى امر الارض من كونه غير متناه لا
من الجهة التى تليها فيكون الجواب ما قد قلناه ومع ذلك فما السبب الحافظ والممكن للهواء فى الارض وما السبب المجوف للارض
فهل هذه الاشياء لوازم طبيعية لجوهر الارض اعنى ان يكون فيه الهواء او لجوهر الهواء ان يكون فى الارض او لجوهر
الارض ان يكون مجوف الشكل اما الهواء فطلبه لمكانه الطبيعى وهو بحيث يتوجه الى الانفصال عن الارض ولو
ما بولا زل والخسف واما الارض فهى تهبط دائما عن مقعد الهواء وشكلها شكل البساطة وقد علمت انه مستدير
فان لم يكن ذلك لا امرا طبيعيا فهو عارض بعد الامر الطبيعى فما كان يوجب انه يكون ان لم يعرض هذا العارض اوقوف
حيث الارض هيئة او حركة فان كان وقوف فبل هذا السبب فما الحاجة الى هذا السبب وان كانت حركة فكيف جاءت
القوة الهوائية فنفذت فيه فاقامته وكيف كان يكون تلك الحركة والى اى غاية كانت يكون وكذلك الكلام على جانب
الارض المسطحة البسيطة المقابل للبسيط الحامل اياها فاما القائل بجذب الفلك للارض من الجهات بالسوية
فيفسد قوله ومذهبه من وجوه احدها انا نتوهم ان هذا الجذب قد زال فلا يخلو اما ان يقف الارض فى الوسط
او يتحرك فان تحركت فلا محالة انه يتحرك الى الفلك فان هؤلاء يرون ايضا ان الفلك محيط وان الارض فى المركز
فان تحركت الى الفلك فقد انقلبت حركتها صاعدة بالطبع وهذا محال وان وقفت فات العلة التى اعطوها
لوقوف الارض هى بحيث لو لم يكن لكان وقوف ايضا والشى الذى لا يحتاج الشى فى ان يكون نفسه الى ان
يكون ذلك الشى فذلك الشى ليس بعلة للشى المستغنى عنه البتة هذا الجذب اذن ليس بعلة لسكون الارض
وايضا فان الشى الاصغر اسرع انجذابا من الشى الاكبر فما بال المدرة لا ينجذب الى الفلك بل يهرب عنه

الى المركز وايضا فان الشيء الاقرب اولى بالانجذاب من الشيء الابعد اذا كان من طبيعة المدرة المقذوفة الى فوق
اقرب الى الفلك فهي اولى بان ينجذب الى جهة قربها من كلية الارض وايضا فان الحركة المستقيمة كما قد علمت انما
يكون الى جهة القرار بالطبع والمدرة انما تتحرك لتستقر ومستقرها اما الى الفلك واما الى حيث يتوهم المركز
لكن ليس الى الفلك والا لكانت الجهة المخالفة لحركتها اولى بها فانها اقرب فهي اذن انما تتحرك الى المركز لتسكن
بالطبع ويقرب من هذا مناقضة من جعل السبب تشابه الجهات في الاستحقاق كانها لو كانت تختلف لكان
واحد منها اولى فما كان يكون ذلك الاولى الذي هو ليس جهة هي مكان طبيعي او غير ذلك فان كان جهة هي
مكان طبيعي فيكون للارض شيء لو كان لكان مكانا طبيعيا فيكون الارض موجودة وليس لها مكان طبيعي
موجود فالى اين يتحرك اجزاء الارض واجزاء الارض كيف لا يصير جهة من السماء اولى بها من جهة لانها اقرب من
جهة ولم لا تقف النار في الوسط لهذه العلة بعينها فعسى ان يقول القائل لانها لا يوجد في الوسط تجويف
وكذلك المدرة يجب ان لا تميل الى الوسط ثم مما ينبغي ان يعطونا لنا هو سبب حصول الارض في هذا الوسط الى
ان صار بحيث قد تكافأت الجهات عليه فبطلت ميله واوجبت سكونه أطبيعة توجب ذلك او قسر او اختيار او
بخت فان كان المحصلة اياها فيه هو مقتضى طبيعته فالسكون فيه مقتضى طبيعته وان قالوا السبب قاسر
لم يمكنهم الى ان يشيروا الى هذا السبب لان الاجسام المكتنفة للارض ليس لها ان تقسر مثل الارض دفعا ولو
كان المصير الى ما هناك بكلية الارض قسرا لكان لجزئياتها قسرا ولو كان هبوط المدرة قسرا او دفعا من
الهواء المكتنف لما كان يرجحن عن الموانع من الحركة والهواء الذي يكتنفها لا يرجحن البتة حتى يجعل الهواء
دافعا فيدفعها ولكان الاصغر اشد اندفاعا ولكان كلما بعد من مبدأ الحركة لصار ابطأ فان القسري كذلك
فاذ ليس شيء من هذه التوالي فليست كلية الارض محصلة هناك قسرا وايضا لا اختيارا اذ لا اختيار لها واما
البخت فليس امرا بعيدا بل دائما بل الامور البختية لها اسباب متقدمة اما طبيعية واما قسرية واما اختيارية
على ما علمت وهذا المعنى لا يتقدمه سبب من هذه وليس يصح من هذه الاقسام الا حصوله هناك بالطبع فان كانت
الطبيعة حصلته فيها ثم لا مهرب عنه فيكفي بذلك بيانا فالصدور والامر عن الطبيعة وكونه سكونا طبيعيا واما
جواب من ظن ان سكونها في الوسط على نحو سكون التراب وسط قنينة مدارة فقريب من هذا فان مصير الارض
الى الوسط لو كان بقسر لكان حكم المدرة في ان يكون اصغرها اسرع اندفاعا وابعدها عن المحيط ابطأ حركة
هو الحكم المذكور وايضا فان القنينة ما بالها توسط التراب دون الهواء والماء الذي فيها فان جعل السبب
في ذلك الثقل بقي السؤال في الثقل وبقي ان يطلب السبب في ان كان الثقيل يتوسط دون الخفيف الا ان
الثقيل في القنينة ينحدر من الجهة الفوقانية بالطبع وبالدفع فاذا توسط دفع ايضا من الهواء المدار ولم
يكن ان يخرق ذلك الهواء فان الهواء وبالجملة كل رقيق متخلخل يعرض له عند شدة الحركة من المقاومة ان لا ينخرق
بل ربما خرق فاذا الكثيف التراب من فوق ومن تحت هذان السببان تحيره ووقف فان كان السبب في الارض هذا
وهو ان بعض الجهات له ان يفارقه بالطبع وبعضها ليس يمكنه ان يخرقه فيكون الجهات المتشابهة تختلف عليه
في ان جهة يهرب عنها وجهة مثلها يثبت فيها بالطبع لكن يمنع لمقاومة وهذا خلاف ما ادعوه وان كان السبب ليس
تفاوت هرب ودفع من جهة دون جهة بل ليس الا الدفع فماذا كان يكون لولا الدفع كان يميل الى ناحية من

عن نواحي الفلك بعينها ميلا مطلقا حتى يكون يختلف استحقاق جهات متشابهة للميل اليها وهذا محال او
غير مطلق بل متخصصة بالهرب على ما قلناه في جزئيات العناصر فيكون بالجملة طبيعة الارض خفيفة فلا يكون
الثقل بسبب اندفاعها بالقسر الى الوسط ويكون حكم النار حكمها فيلزم ان يكون النار اذا وسطت الحقت
عليها الدفع فلم يقدر على الصعود وما بال هذا الدفع لا يحس به وبقوة هذه القوة وما بال هذا الدفع
لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها ولا يجعل انتقالنا الى جهة المغرب اسهل علينا من انتقالنا الى
المشرق والذي ظن ان ظاهر الارض مسطح لما راه من استقامة الفصل المشترك بين جرم الشمس وبين الافق
فلم يشعر بان القسي الصغار من الدوائر الكبار ترى في الحس خطوطا مستقيمة بل لم يشعر ان الدائرة المرتسمة
على كرة اذا قطعت كرة ونظر اليها لا من قطب تلك الدائرة بل من نقطة على تلك الدائرة رؤي القطع مستقيما
ومع ذلك فان علم الرصد يكذبه وموجب الطبيعة البسيطة يخالفه وكما اختلفت الاراء في سبب قيام الارض وغير
ذلك فكذلك قد اختلف الاراء في حركات النار والهواء الى فوق وما ينسب في ذلك وما لا ينسب والمدخل الى
نقضها معاودة جمل احكام الثقيل والخفيف

الفصل التاسع في ذكر اختلاف الناس في الخفيف والثقيل واستنباط الراي الحق من بين ارائهم

الخفيف المطلق هو
الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ومقتضى طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها
واعني بالطافي ليس كل وضع فوق جسم بل وضعا يصلح ان يكون منتهى حركة والثقيل المطلق ما يقابله في
المقابلة فيكون حركته اسرع حركة لميله الى غاية البعد عن المحيط خارقا كل جسم غيره فيقتضي ان يقف راسبا
تحت الاجسام كلها لكن للخفيف وايضا للثقيل احوال ثلثة حال حصوله في المكان الذي بقوته وحال حركته
مرسلا اليه وحال ه فوقه ممنوعا عنه فحال حصوله في المكان الذي بقوته هو غير مايل عنه بالفعل ولا بالقوة
ولو كان مايلا عنه بالفعل لما كان ذلك المكان مستقره الطبيعي ولو كان مايلا عنه بالقوة لكان يجوز
ان يخرج الى الفعل فيميل بالفعل عن موضعه الطبيعي اللهم الا ان يجعل القوة بالقياس الى القاسر ولكن
ميله قسري لا الى ميل طبيعي فالجسم الثقيل والخفيف لا يوجد فيه حال حصوله في الحيز الطبيعي ميل البتة واما
في الحالين الاخيرين ففيه ميل لا محالة لكنه في حال الصدور الحركة عن ميله موجود وميل مرسل عامل وفي الحالة
الاخرى هو ذو ميل ممنوع عن ان يكون عاملا فان نعني بالخفيف ما له ميل عامل الى فوق بالفعل فلا
للممنوع خفيف بالفعل ولا الحاصل في مكانه خفيف بالفعل وان نعني بالخفيف ما له ميل بالفعل الى فوق كيف
كان فالمتحرك والممنوع كلاهما خفيفان بالفعل والحاصل في مكانه الطبيعي غير خفيف بالفعل وان عنى بالخفيف
ما له في ذاته القوة الطبيعية التي هي مبدأ الحركة والميل الى فوق حال ما يجب الحركة الى فوق والسكون هناك
حال ما يجب ذلك فهذا الجسم في جميع الاحوال خفيف بالقوة ولان اسم الخفيف يطلق على هذه المعاني الثلثة
اطلاق اسم المتشابهة فحري ان يقع منه غلط لا يقع اذا فصل هذا التفصيل وكذا الحال في جنبة الثقيل
ويجب ان يكون استعمالنا للفظ الخفيف والثقيل اذا اردنا ان نميز به صور الاجرام الطبيعية استعمالا يدل
به على المعنى الثالث الجامع وان لم يكن استعمالنا دائما كذلك اذا دللنا على افعالها انما هو على المعنى الثاني
فنقول انه قد عرض للناس اختلاف في حركة الهواء في الماء الى فوق وحركة النار في الهواء الى فوقه حركة

الخشبة وما اشبهها في الهواء الى اسفل على حكم ما له وزن وثقل وطفوها في الماء بحيث لو ادسبت فيه قسرًا لطفت على حكم ما له خفة وعدم وزن فقد ظن ان الاجسام كلها ثقال ومتفاوتة في ذلك ويتحرك هابطة لكن الاثقل يسبق ويضغط الاخف الى فوق حتى يتمهد له الاستقرار في السفل او الاستمرار اليه وقائل ان المقل هو التخلخل والتخلخل علته الخلاء وقائل ان المثقل هو اللين كما ان المهبط هو الصلابة وقائل ان كثرة الملاء واندماج الاجزاء هو المرسب فلهذه ذلك كان لخلاء او غير خلاء هو علة ضد ذلك وقائل ان الاشكال المحددة الصنوبرية هي مبادئ الحركة الى فوق لسهولة الخرق والتمكن من النفوذ وان التكعب وبالجملة انفراج الزوايا واستعراض السطوح هو السبب في الثقل ومنهم من جعل النفوذ الى فوق للكرة كان كل نقطة من الكرة زاوية حادة وقائل ان الخلاء يجذب اليه الاجسام جذبا يسبق بالاثقل فيتوسط فيه الاجسام على الترتيب الذي يتوسط فيه الاثقل ثم يحيط الاخف فالاخف واما ما يرسب في الهواء ولا يرسب في الماء فمنهم من جعل السبب في طفو الشيء في الماء وفي الهواء ايضا اقلال النارية المصعدة اياها من تحت كما ان الرطوبة الغالبة تثقل من الاجسام ما لا تقله النار والهواء وقالوا على ان كل رطوبة فان فيها عليا نارا غير محسوس فيما يصعد من الغليان هو مقل الثقيل حتى ان المنبسط من الرصاصية يطفو وله معلقات اكثر عددا مما يطفو وله المجتمعة منها فيقله ولهذا ما استقلت السحب في علو الهواء وهي مائية ثقيلة فنقول ان هذه المذاهب كلها تجعل حركة هذه الاجسام حركة عرضية قسرية فان كان ذلك لدفع او جذب كان الاكبر لا محالة ابطأ حركة وليس كذلك وكان المندفع كلما بعد عن المبدء ضعف وفتر عنه وليس كذلك وكان اذا اتخذنا جسما مجوفا من ذهب يزن وزن مصمت من ابنوس كان دهن وسوّيهما في الماء سواء لم يكن المجوف الذهبي يطفو ان كان الطفو قسرا بالضغط المائي لما هو اخف منه وعاجلا تحته فيزعجه واما الخلاء فلا شيء منه اولى بالتخلية عن الثقيل منه بالحبس له فلا حيز فيه هو اولى بوقوف الارض عنده من حيز آخر ولو كان كثرة الخلاء وحدها علة للحركة الى فوق لكانت الارض الكبيرة اخف من الصغيرة او لو كان كثرة الملاء وحدها علة للحركة الى اسفل لكانت النار الكبيرة ابطأ حركة الى فوق ولو كان السبب في ذلك اما في الخفة فلكون الخلاء اكثر من الملاء واما في الثقل فيكون فلكون الملاء اكثر من الخلاء لكن القلة في احدهما انما هي سبب لنقصان موجب الكثرة لا سبب لضد موجب الكثرة فان عدم السبب سبب لعدم المسبب لا سبب لمضادة فاذا زاد الخلاء مثلا على الملاء لم يخل اما ان يكون الزيادة مانعة عن امر لو كثر الملاء لفعله او موجبا بنفسه امرا فان كان زيادته يوجب المنع فيكون اقصى ما يوجبه ان يمنع الحركة الى الاسفل او يبطئ بها وان كان زيادة الخلاء موجبة للحركة الى فوق كالعلة المحركة والملاء موجب للحركة الى الاسفل كالعلة المحركة ويكون الحكم للغالب منهما عرض ما لا يحتاج ان نكرره مما استحال ان يكون الخلاء علة محركة فقد ابطلنا ذلك في بعض الفصول المشتمل عليها الفن الاول فلنفرغ من هناك ومع هذا فكان يجب ان يكون النار الصغيرة والكبيرة متساويتي الخفة وكذلك الارض القليلة الصغيرة والكبيرة اذا النسبة بين الخلاء والملاء في كليهما محفوظة ولو كان اللين سبب الخفة لكان الحديد اثقل من الآنك بل من الزئبق واما الاشكال المحددة فانها يصلح ان يكون متوالية للحركة واما سببا للحركة فكيف يكون وما هذا الا كقول القائل ان السيف انما يقطع لانه كان حادا وليس يكفي حد السيف في ان يقطع بل يحتاج الى محرك غير الحدة فيقطع بالحدة ثم لو صار الاشكال المحددة لانها محددة يخص

خرقها

خرقها بجهة دون جهة ولم يكن الحدة علة لعدم النفاذ بل صارت علة للثقل والنفاذ في هذا علم كما قالوه في المكعبة على ان نفاذ المكعبة ليس بدون هذا النفاذ فان لعنه اعتبروا سكون كلية الارض فليعتبروا من جهة اخرى سكون النار كليتها ولم يلتفتوا الى حركة النيران الجزئية او ليلتفتوا ايضا الى الارضين الجزئية ولم يرسب الخشبة في الهواء والناريات المقلة منها اكثر ولم اذا جعلت الخشبة في قعر الماء حيث تماس الارض ولا يتوهم هناك الغليان المذكور سيدفع طافية فواضح من جميع ما اوضحنا ان هذه الوجوه كلها فاسدة واما نحن فنقول ان كل حركة من هذه فانما هي تأميم لمكان الطبيعي وان كل جسم اذا حصل في حيزه الطبيعي لم يبق له ميل فان كان الخشب يرسب في الهواء لم يكن للهوائية التي فيه ميل البتة فلم يكن فيه مقاومة للارضية والمائية التي فيه البتة فغلبت تلك بميلها الموجود بالفعل فان كان حصل في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي قاوم دفع الخشب الى فوق وان عجز اذعن للهبوط قسرا والذهب المجوف الذي حكينا امره انما يقله الهواء الذي فيه اي ان يستقر في الحيز الغريب وهو في الابنوس اقل والقمام والرصاصة المنبسطة انما لا يرسب لانه يحتاج ان ينحي من تحته هواء او ماء كثيرا وذلك لا يطيعه فان اجتمع ذلك كان ما تحته مما يدفع اقل وثقله المنحي على ذلك القدر من الماء اكثر من ثقل ما يحض مثل ذلك الماء من المنبسط الرقيق فعلى هذا ينبغي ان يتصور حكم الثقيل والخفيف واذ قد تكلمنا في الاركان التي تنفق منها كلية العالم فحري بنا ان نعلم ان العالم الجسماني هو واحد او ههنا عوالم كثيرة

الفصل العاشر في ان جملة الاجسام الملاقية بعضها لبعض الى آخر ما يتناهى اليه جملة واحدة

فقد قال كثير من الناس ان العوالم كثيرة فمنهم من انساق اليه من اصول فاسدة لكنها مناسبة للعلم الطبيعي ومنهم من انساق اليه من اصول فاسدة وغير مناسبة للعلم الطبيعي بل هي فلسفية او منطقية واما الطبقة الاولى فقد كان عندهم ان ههنا خلاء بغير نهاية واجزاء لا تتجزى بغير نهاية وانها يتحرك في الخلاء حركات غير مضبوطة وانها يعرض لها اجتماعات في احياز غير محصاة وان اجتماعها يؤدي الى امتلاء وهيئات عوالم غير معدودة وهذا المذهب ينفسخ عن قريب اذا تذكر ما عرفته من الاصول المقررة في تناهي الجهات وتحددها وتحدد اصناف الحركات فيمتنع من ذلك انسياقا هذه الاصول بهم الى اثبات عوالم غير متناهية واما المذهب الآخر فقد قال قوم متفلسفة ان قولنا عالم غير قولنا هذا العالم في المعنى كما ان قولنا انسان غير قولنا هذا الانسان في المعنى ولا حقيقة لهذه الغيرية الآن يكون قولنا هذا الانسان يغاير قولنا الانسان وبان قولنا هذا الانسان يدل على شخص واحد بالعدد بعينه واذا كانت المخالفة هذه كان قولنا الانسان يدل على معنى جائز في طباعه ان يحمل على كثيرين لكن العالم ليس من المعاني التي اذا فرضت الكثرة موجودة فيه فرض امرا جائزا فكان ذلك على سبيل التكون واحدا بعد آخر لانه عندهم غير مكون من شيء بل عن عدم ابدي فيكون اذا فرض كثرة فرض ابديات واذا كان ابديات استحال ان يكون موجودا في وقت من الاوقات فاذا استحال لا كونه وجب كونه قالوا وهذا حكم عام في جميع الامور الابدية اذ الممكن وجوده في الابديات واجب فان الممكن لا يعرض من فرضه محال واذا فرض موجودا فرض ما هو غير موجود لكنه ممكن وجب ان يكون ازليا والازلي ممتنع العدم فاذا فرض موجود وفرض ما هو غير موجود لكنه ممكن وجب ان يكون موجودا دائما فاذا فرض ذلك الفرض وجب ان يكون مع ذلك الفرض ليس ذلك الفرض وهذا لزم الخلف من فرض وجوده ممكنا

غير موجود

غير موجود فان الممكن فى الازليات واجب واذا كان كذلك لم يجز ان يقول ان العالم واحد اذ كان يصح
فرض الكثرة فيه صحة وجوب فهذه طريقة المذهب الثانى وهى واشد الماخذ وانما اتى هؤلاء من قبل
ظنهم ان كل ما يخالف الجزئى الشخصى فهو كلى بمعنى واحد هو الذى يصح وجود الكثرة فيه ونحن قد بينا فى صناعة
اخرى ان الجزئى هو الشئ الذى يمتنع نفس تعقل مهيته ان يكون محمولا على كثيرين والذى بازائه هو الذى
لا يمتنع ذلك فيه وليس اذا لم يمتنع ذلك من جهة صورته او من جهة ما يعقل صورته لم يمتنع من جهة اخرى
فان الصورة الصالحة من حيث هى صورة لان يكون منها عدد فى مواد والمعقول والمفهوم الصالح من حيث
هو معقول ومفهوم ان يطابق به عدة يتوقف الامور فى حصول ما هو مجوز ومستصلح حصوله بالفعل الى
ان يكون من المواد ما يفضل من حمل صورة واحدة ولو انه امتنع وجود الحديد الا القدر المطبوع منه سيف
واحد لم يغن كون صورة السيف صالحة لان يتشكل بها مواد حديدية كثيرة فى ان يوجد سيوف فوق ذلك
السيف الواحد وهب ان المعقول من الانسان الواحد يمكن ان يطابق به عدة ناس فان اتفق ان يكون لا انسان
الا الواحد لم يغن ذلك فى ان يجعل هذه المطابقة للكثرة موجودة بالفعل وكذلك الحكم فى امر العالم فمن
المسلم ان صورته صورة لا يمتنع كونها هى هى او كونها معقولة من ان يكون محمولة على كثرة لكنه يمتنع وجود
مادة مستعدة لذلك اليس يعرض مع ذلك ان يمتنع وجود عوالم كثيرة نعم لو كان كل ما هو ممكن باعتبار
نفسه لا يعرض له ان يصير ممتنعا بسبب وواجبا بسبب لكان الامر كذلك لكن الامور التى هى بطباعها ممكنة
فانها ممنوة باسباب منها ما يعرض عليها الامتناع ومنها ما يعرض عليها الوجوب فهذا ما نقوله فى بيان ان
هذه الحجج غير موجبة لما يذهبون اليه وبقى ان نوضح ان الدعوى بنفسها كاذبة بل باطلة ولنقدم لذلك حال
التعريف للاحياز الطبيعية للاجسام البسيطة اذ المركبات تتلوها فى الاحكام ولنبين انها كيف يجب ان تكون
فنقول ان الاحياز الطبيعية للاجسام البسيطة هى الاحياز التى تقتضيها هذه الاجسام حالة ما هى غير ممنوعة
فى اوضاعها واشكالها عن الامر الطبيعى فان اختلاف الوضع والشكل قد يحوج الجرم الى ان لا يطابق مكانه
الطبيعى فاذا كان كذلك فالاحياز الطبيعية للاجسام البسيطة مرتبة بعضها على بعض بحسب المحاذاة الطبيعية
مترتبة مستديرة على مستديرة مثلا ان كان يصح فيه توهم ابعاد مقطوعة فاذا كانت الاحياز الطبيعية على
هذه الجملة وكانت الاحياز الغير الطبيعية للاجسام هى احياز لاجسام اخرى بالطبع اذ لا حيز الا وله جسم طبيعى
كما لا جسم طبيعى الا وله حيز طبيعى وهذا كله مفروغ عنه فيما سلف فلا يوجد حيز غير الواقع فى هذا النمط
من الترتيب فان كانت العوالم كثيرة وجب ان يكون الاحياز الطبيعية لكل طبقة لاجسام عوالم بحيث يجتمع منها
لو فرضت ابعاد مقطوعة ما يحكى الكرة فيكون جماعة احياز كرية تحيل جماعة لاجسام عالم فاما ان يكون
بينها خلاء او ملاء وحشو ما بينها جسم والخلاء ممتنع ضرورة والجسم الحاشى يكون لا محالة اما فى حيز طبيعى له
او طبيعى لغيره فيكون على كل حال حيزه مستديرا لكن ذلك محال اذ فرضنا المجموع غير منحصر فى كرة واحدة فلا
احياز كرية كثيرة لطبقات اجسام مختلفة فالحيز الجامع واحد فالمتحيز المجموع واحد هذا هو البيان المطلق
واما ان جعل كل عالم فى الصورة كالعالم الآخر حتى يكون فى كل عالم ارض ونار وماء وهواء وسماء كان فى الآخر
عرض ان يكون للاجسام المتفقة فى النوع مواد ولا كل طبيعة متباينة فى الوضع او بالطبع وهذا قد دللنا

على بطلانه كما اوضحنا فى الاصول الكلية ان يكون مكان الارض مكانا يصح ان يجتمع فيه جملتها كرة واحدة وعلى
وكذلك مكان كل واحد من العناصر فاذا كان كذلك كان الارض مثلا اما مقسورة الحصول فى الجميع فلا موضع طبيعى
له وهذا محال او يكون امكنتها طبيعيا فى الجميع وقد بينا استحالة ذلك او يكون موضعها الطبيعى واحدا بعينه وقد
تسرت الى مواضع اخرى فكيف خلصت عن الاجسام المحددة للجهات التى لا تنحرف وما الذى ميز بينها ويعرض ان يكون
طبيعة واحدة يتحرك بالطبع الى جهات متضادة وليس يعتذر فى هذا الباب كون الارض كثيرة بالعدد حتى يكون
لها امكنة كثيرة بالعدد كلها تشترك فى انها وسط كما ان الارضين كلها تشترك فى انه ارض وذلك انه وان
كان لا شك فى ان الاجسام الكثيرة بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد ولكن يجب ان يكون كثيرة على نحو يجعل الكل
لو اجتمع كل المتمكن شيئا واحدا او مكانا واحدا بالعدد على ما بيناه وهذا الاجتماع مما لا مانع له عنه فى طبعه
فان الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضى الافتراق والتباين ثم كيف صارت السماوات مختلفة الامكنة والشئ
الذى فرق بين احيازها حتى صارت الاوساط كثيرة بالعدد فقد تقرر من الاصول المتقدمة من ان السماوات بانها علة
تحدد سائر الامكنة فلا يكون سائر الامكنة علة تحدد حيزها فينبغى ان يكون لاختلاف احيازها بحيث لا يجتمع
ولا يحصل فى حيز مشترك علة غير طبيعتها وغير الاجسام الاخر التى انما تتحدد امكنتها بها ولا محالة ان ذلك قسر ان
لم يكن امرا طبيعيا لا طبيعيا من جهة الجرم السماوى ولا طبيعيا من جهة الاجسام الاخرى وقد منعنا ان يقسر
هذا الجرم فى الانتقال المكانى فاذا استحال ان يكون للمحددات المتشابهة الطباع احياز متباينة بالطبع لا بالقسر
القسر الذى هو ايضا مستحيل استحال اوساط كثيرة فبهذه الاشياء يوضح ان لا عوالم كثيرة متجانسة طباع
البسائط واذ قد بينا ان الجسم السماوى هو الجسم المحدد للحركات المستقيمة مشتملا عليها ولا جسم خارجا عنه
متباينا له فى عالم اخر فيعنى انه اذا كان جسم اخر فيكون محيطا به فذلك محال اما ان يكون ساكنا لا مبدأ لحركة فيه وقد
قلنا ان كل جسم ففيه مبدأ حركة واما ان يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة فقد قلنا ان الاجسام التى فيها مبادى
حركة مستقيمة انما وجودها فى ضمن الجسم المحدد للجهات لا خارجا عنه واما ان يكون فيه مبدأ حركة مستديرة فيكون
مشاركا لها فى الجنس ونحن لا نمنع كثرة الاجسام المستديرة الحركة فيجب ان يكون اخر هذا العالم بالقياس منا
لاجسام مستديرة الحركة والعالم متناه لا بد له من جسم هو اخر الاجسام ويكون جملة ما بين الوسط وذلك الجسم
هو كلية العالم ولا جسم خارجا عنه ولا هيولى غير متجسمة اذ لا وجود للهيولى بلا صورة فلا يكون اذن مادة خارجة
تتصور بصورة العالمية فيكون الصورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة يلتئم منها جملة امور محصورة فى عالم واحد فلا
يكون فى الامكان وجود عوالم كثيرة فيكون العالم واحدا تاما محصلا فيه اصناف الطبائع البسيطة الممكن وجودها
والحركات المستديرة والمستقيمة مستمرة الى الاكوان والتراكيب منها ويكون صانعه مليا بان يبلغ بالواحد الكمال
الواجب فى الحكمة على مقتضى الامكان فى طباع الوجود من غير حاجة الى تكثيره تم الفن الثانى من الطبيعيات
ويتلوه الفن الثالث فى الكون والفساد بعون الله والحمد لله وحده وصلواته على نبينا محمد خاتم النبيين وعلى
آله اجمعين وسلم تسليما كثيرا كثيرا

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الثالث من الطبيعيات وهو مقالة واحدة خمسة عشر فصلا

الفصل الأوّل في اختلاف آراء الأقدمين المتقدّمين في الكون والاستحالة وعناصرهما

قد فرغنا عن تعديد الأمور العامّة للطبيعيات وتعريفها وفرغنا عن تعديد الأجسام التي هي أجزاء أوليّة للعالم ومنها ينتظم هذا الكلّ الذي هو واحد والأجزاء الأوليّة للعالم بسائط لا محالة وبيّنا ان بعض هذه البسائط لا يقبل الكون والفساد وهي البسائط التي في جواهرها مبادئ حركات مستديرة ولم يتضح لنا من حال الأجسام المستقيمة الحركة انّها قابلة للكون والفساد او غير قابلة نعم قد اوضحنا ان الأجسام التي في طبايعها ان يقبل الكون والفساد في طباعها ان يتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن احسن النظر ان بعض الأجسام المتحرك على الاستقامة يقبل الكون والفساد فيكون بعض الأجسام البسيطة قابلة للكون والفساد واما ان ذلك كيف يجب فلأنّ الأجسام المستقيمة الحركة لا مبدأ للحركة المستديرة فيها وهي في امكنتها الطبيعيّة ساكنة في الأين والوضع جميعا واختصاص الجزء المفروض بجهة مفروضة يكون امّا لأمر عارض قاسر وامّا للطبع والأمر القاسر العارض امّا ان يكون قد اتفق مبدأ الحدث هناك او بالقرب منه فيختص به او اتفق ان نقله فاقل البتة ولا يجوز ان يكون ذلك الأمر بالطبع فقد عرفته ولا يجوز ان يكون ذلك كله لنقل ناقل حتى لو لم يكن ناقل لما كان لجزء منه اختصاص البتة وبالجملة فان القسر يعرض على طبيعيّ ولو كان الأرض او غيرها من الأسطقسات ازليّة لم يجب ان يكون مصرّفة الأجزاء كلها دائما تحت نقل قاسر ووجب ان يكون لها وضع تقتضيه من غير القاسر الناقل بل يجوز ان يكون ذلك في بعض الأجزاء فبقي ان يكون العمدة فيه ان الجزء كان في ابتداء تكوّنه حاصلا في حيّز بتخصيص حدثه فيه عن بعض العلل الموجبة ما يكون عنه به فلما كان او لحدثه في ذلك الحيّز او في حيّز يؤدّيه التحريك الطبيعيّ منه الى ذلك الموضع من موضع كليّته صار ذلك الموضع مختصّا به على ما علمته سالفا وامّا المركّبة فلا شكّ انّها من حيث هي مركّبة فقد تكوّنت بعد ما لم يكن فيجب ان يكون في طباعها الانحلال ان يفسد اذ قد بيّنا لك ان كلّ كائن جسمي فاسد فقد اتضح من هذا ان الكون والفساد موجود وقد كان اتضح لك قبل ذلك الفرق بين الكون والفساد وبين الاستحالة وبين النموّ والذبول في مهيّاتها وانما بقي لك الأوان تعرف وجود كلّ واحد منها فمن الناس من منع وجود جميع ذلك بل منع وجود الحركة امّا من ابطل الحركة المكانيّة والوضعيّة فلا كثير فائدة لنا في الاشتغال بمناقضته وان كانت العادة قد جرت بها فان لنا بمناقضة آراء ضلّت في امور ليس الحكم فيها ببيّن شغلا شاغلا عن تكلّف ما بيان وجوده يغني عن ابانته وامّا هذه الباقية فانّ الشغل في ابانة وجودها ممّا ينبغي ان يعتدّ به فقد منع قوم الكون وزعموا ان البسائط مثل الأرض والنار والهواء والماء فان جواهرها لا تفسد بل لا شيء منها يوجد صرفا في طبيعته بل هو مركّب من الطبيعة التي ينسب اليها ومن طبايع اخرى لكنّه انما يسمّى بالغالب فلا ارض صرفا ولا هواء صرفا ولا نار صرفا ولا ماء صرفا في طبيعته بل كلّ واحد منها مختلط من الجميع ويعرض له في وقت ملاقاة غيره اياه مما الغالب فيه غير الغالب فيه ان يبرز ويظهر منه ما هو مغلوب بل لا فانّ الذي من جنس المغلوب فيه غالب ظهوره بان يتحرك الى مقاومة ما غلبه وعلا فيستعلي عليه او اذ يتحرك الى ذلك عرض للنظام الذي كان يحصل باجتماع الغوالب المغلوبات ان يحيل ويستحيل والحسّ انما يشاهد من جملة ذلك غالب الأجزاء التي تبرز وتظهر فيحسب ان الجميع استحال الى الغالب بان صار مثلا الخشبة او غيرها نارا ولا يشاهد الأجزاء

خ ل فيلتفت

التي تتفرق من الجوهر الآخر كالدخان مثلا نعم انما يشاهد بقيّة بقيت من الأوّل بحاله او يشاهد ما يبقى من الاول وقد تفرّق وتشتّت وبطلت تلك الصورة التي كانت له بقاء الرماد وامّا جوهر الماء فلن يصير نارا البتة ولا جوهر النار يصير ماء البتة بل يتفرق ويغيب عن الحسّ فيرى ما يبرز ويظهر للحسّ فيظنّ انه بجملته استحال فهؤلاء الطبقة يرون ان النار لا يكون من شيء بل الكامن منها يبرز ويستعمل للحسّ لبس على انه حدث بل انه ظهر ويرون انه لا استحالة البتة وان الماء ليس يسخن بالحقيقة من النار بل يخالطه اجزاء نارية نفاذة في اليد في اول ما يظنّها تستحيل لعينه اجزاء محرقة واجزاء مبرّدة لقاء لا يميّز الحسّ بين اجزائها فيتخيل هناك امرا بين الحرّ الشديد والبرد الشديد وهو الفتور فان كثرت الأجزاء النارية بلغ الأمر الى ان يحرق قالوا وليست الشعرة الواحدة تسودّ بعينها وتبيضّ بل تجري فيها وفي غذائها اجزاء يغلب عليها في ظاهرها سواد فيخالطها ويعلوها فيسوّدها ومرّة تجري فيها اجزاء يعلوها بيض فيخالطها ويعلوها فيبيّضها وان الدكنة ليست لونا متوسطا بين السواد والبياض بل مختلطا منهما بان يكون اجزاء سوداء واجزاء بيضاء تختلطان ويبرزان فلا يميّز الحسّ بينهما واذا لم يميّز الحسّ يتخيل المجتمع لونا واحدا ومن هؤلاء من يرى ان الجزء الحارّ مثل ليس فيه حامل ولا محمول حتى يكون هناك جوهر وحرارة محمولة فيه بل يجعل الحرارة جزءا بنفسها وجوهرا بنفسها ومنهم من يرى ان هناك حاملا ومحمولا لكنّه ليس من شأن الحامل ان يفارق المحمول البتة ويشبه ان يكون مارآه هؤلاء قوم يرون وجوها يسمّى كونا ولا يرون الاستحالة وجودا البتة حتى يمنعوا ان يكون الماء يسخن وهو ماء البتة بل اذا سخن فقد استحال فانه ما دام ماء ويرى انه سخن فهو مختلط وقد الجأ بعض المطالبات واحدا من المتفلسفة على مذهب نصارى بغداد الحان قال بذلك وههنا قوم يرون الاستحالة ولا يرون كونا البتة واكثر هؤلاء هم الذين يقولون بعنصر واحد امّا نار وامّا ماء وامّا هواء وامّا شيء متوسّط بين هواء ونار او هواء وماء فان رأوا ان العنصر نار مثلا كوّنوا عنه الأشياء بالتكاثف فقط حتى انه اذا تكاثف حدّا من التكاثف صار هواء وان تعدّاه الى حدّ آخر صار ماء وان تعدّاه الى آخر حدود التكاثف صار ارضا ولا يجوّزون مع ذلك ان يكون جوهرية النار الذاتية تبطل بل عندهم ان الأرض نار محفوظة في جوهرها مسلوب عنها عارض التخلخل المفرط وان رأوا ان العنصر ارض فاموا التخلخل بدل التكاثف وعملوا بالعكس وان راوه شيئا آخر عملوا فيه الضدين من التكاثف والتخلخل فجعلوه بحيث اذا تكاثف صار عنصر الكثف منه واذا تخلخل صار عنصر الطف منه واخف من غير بطلان جوهريته وههنا ايضا قوم ينكرون وجود الكون ويثبتون الاستحالة مع فرضهم عناصر فوق واحد فمنهم من يفرض العنصر الأرض والنار ومنهم من يفرضه الأرض والماء فالذي يفرض الأرض والهواء والنار ويلغي الماء فان الماء عنده ليس الا هواء قد تكاثف ومنهم من يقول بالأربع ومع ذلك فيقول بالاستحالة ولا يرى العناصر تقبل كونا البتة لكن القائلين بهذا القول قد ينقضون قول انفسهم اذ يبدو لهم ان يجعلوا القوة المسمّاة عندهم محبّة والغلبة قوة من شأنها ان تتسلّط مرّة على العناصر الاربعة فتوجد منها جسما متشابه الجوهر يسمّونه الكرة ثمّ اذا عاد سلطان القوّة المضادّة لها وهي التي يسمّيها تارة عداوة وتارة غلبة وتارة بغضة فرقها طبايع اربعا فيكون العناصر الاربعة اذا حصلت في سلطان المحبّة قد فسدت صورها التي بها هي هذه الأربع وقد منع من ذلك وبالجملة فان طبيعة قوّة هذه الانسلاخ وهذا اللبس موجود في العناصر وموقوفة في الخروج الى الفعل على

غلبة من محبة موحدة او غلبة مفرقة وهذا شان القابل في الكون والفساد واكثر من قال بالعناصر الكثيرة يلزمه
ان ينكر الاستحالة في الكيفيات الفاعلة والمنفعلة لان منهم من لا يرى لها وجودا ومنهم من يراها نفس العناصر
او لازمة للعناصر لا يفارقها فكيف يستحيل منها هؤلاء ولا يرى ان شيئا من العناصر يستحيل وههنا قوم
يرون ان يميزوا بين الكون والاستحالة بوجه لا يتميز وذلك لانهم يضعون مبادي الاجسام كلها اجراما غير متجزية
او سطوحا فاما على وفاقا لهم اما غير متجزية فيقولون انها غير مختلفة الا بالاشكال وان جوهرها جوهر
واحد بالطبع وانها لا تنقسم لا لانها لا تقبل القسمة الانفصالية بل لا تقبل قسمة الانفصال لصلابتها التي
هي عدم تخلل الخلاء عندهم اذ الانفصال بين الملاء والملاء انما هو عندهم بالخلاء قالوا وان هذه انما يصدر عنها
افعال مختلفة لاجل اشكالها المختلفة لكن ليس من شان شيء منها ان ينسلخ عن شكله فلا يتحاشون ان يجعلوها
مختلفة بالصغر والكبر ثم منهم من يرى الاشكال متناهية ومنهم من يراها غير متناهية ويتفقون في ان الاجزاء
غير متناهية وانها يتحرك حركات كيف اتفقت فمنهم من يرى حركاتها حادثة عن حركات قبلها بلا نهاية كل حركة
عن صدمة عن حركة عن صدمة ولها ربما ارتكبت واجتمعت فتحابست عن الحركة ومنهم من يرى لبعض اشكالها
خفة ولبعضها ثقلا وكلهم لا يرون لطبايع هذه الاجرام كونا ولا فسادا ولكنهم يرون ان للمركبات منها
كونا وفسادا وان كونها وفسادها اليهما وان الكون هو باجتماعها وان فسادها بافتراقها وان استحالتها
بافتراق الوضع والترتيب لتلك الاجزاء في الجمع منها اما الترتيب فمثاله ان هذه الاجزاء لو كانت حروفا مثلا
ورفع منها في ترتيب الجهات على مثال الهجاء ثم حال الترتيب فصار على هو كلم فحرك لم يكن عندهم قد فسد اذ لم
ينفرق ولكن يكون عندهم قد استحال واما الوضع فان يكون مثلا كلاهما مليكا لكن احدهما قد كتب فيه الحروف
على الترتيب المكتوب في جهاته دون الحروف خ بتلك الجهات والاخر حرفت اوضاع الحروف عن ذلك فكتب مثلا هكذا
مسيلك حتى صار الالف جهتها غير جهة الكاف وهؤلاء قد تعدوا هذا الى ان جعلوا الاستحالة امرا بالقياس الى الادراك
والاحساس على انها موجود في طبايع الامور لا او ذلك كاللون المحسوس في طوق الحمامة فانه اذا كان
على وضع ما من الناظر اليه رؤي اسود واذا صار له منه وضع اخر رؤي كجواهنا وانه ليس له في نفسه سواد ولا
ادجوانية وانما ذلك له بالقياس الى الناظر فهؤلاء اصحاب الاجرام الغير المتجزية واما اصحاب السطوح فانهم
يرون الكون باجتماعها والاستحالة بشيء قريب مما يقوله هؤلاء ويجعلون مبادي السطوح سطوحا مثلثة
فهؤلاء يرون بالجملة انهم اثبتوا كونا ولم يثبتوه وذلك لان الطبايع اذا كانت محفوظة في البسائط متشابهة
في الجواهر فلا يفعل الاجتماع والافتراق امرا غير زيادة حجم وعظم ومخالفة هيئة شكل وذلك اما تغير في الجوهر
او الكم او الكيف واما النمو فلم يبلغنا فيه مذهب يذكره خارج عن مذهب الفرقة المنكرة للحركة ايضا وان
كان النمو من حقه ان ينبعث فيه شكوك ويكفينا في غرضنا هذا من تعديد هذه المذاهب ما عددناه ويجري
ان نشتغل الان بتعديد القياسات الفاسدة التي دعت هؤلاء الى اعتقاد هذه المذاهب ثم نقبل على فسخها
وفسخ نتايجها عن انفسها

الفصل الثاني في اقتصاص حجة كل فريق

واما اصحاب الكون فقد دعاهم الى ذلك انه من المستحيل ان يكون الشيء عن اللاشيء اذ اللاشيء لا يكون
موضوعا للشيء فاذا كان كذلك فالمتكون ان كان موجودا فتكونه عن شيء فقد كان الشيء قبل تكونه فالمتكون

هو ما لم يكن قبل تكونه فالمتكون غير متكون هف فاذ قد صح بالعيان انه قد يكون شيء عن شيء فليس التكون الا ذهاب
اليه بل البروز عن الكمون وجب بعضهم ان الاستعداد للاكوان بلا نهاية يحوج الى ان يكون العنصر المستعد له
غير متناهية فجعل الاجزاء المتشابهة عنده لما يكون عنه اجزاء بلا نهاية كيلا يضطر تناهي المادة الى انقطاع
الكون واما اصحاب الاسطقس الواحد فان جميعهم اشتركوا اول شيء في حجة واحدة فقالوا لما رأينا الاشياء
الطبيعية يتغير بعضها الى بعض وكل متغير فان له شيئا ثابتا في التغير هو الذي يتغير من حال الى حال فيجب من
ذلك ان يكون لجميع الاجسام الطبيعية شيء مشترك محفوظ وهو عنصرها ثم مال كل واحد منهم الى اختيار عنصر
واحد فيشبه ان يكون اقدمهم من رأى ان العنصر الواحد هو الماء ودعاه الى ذلك ظنه ان العنصر ينبغي ان يكون
مطاوعا للتشكيل والتخليق حتى يتكون منه ما هو عنصر له فكل ما هو اشد مطاوعة لذلك فهو اولى بالعنصرية ثم
وجد هذه المطاوعة كانها فصل خاص بالرطوبة والناس كلهم يعتقدون ان الرطوبة ماء او شيء الغالب عليه
الماء فجعل الماء البسيط هو العنصر قال ولهذا ما نرى ان الحيوانات لا تتخلق الا من الرطب وهو المني والذين رأوا
ان الاسطقس هو الارض وهم قليل وغريب فقد دعاهم الى ذلك وجود جل الكاينات الطبيعية مستقرة على
الارض ومتحركة الى مكان الارض بالطبع فحكموا من ذلك ان الارضية هي جوهر الكاينات كلها وعنصرها واما
الذين رأوا ان الاسطقس نار فقد دعاهم الى ذلك ما ظنوه من كبر جوهرها كانهم استحقروا حجم الارض والماء و
الهواء في جنبة ذات السموات المشفة والكواكب المضيئة كلها عندهم نارية وحكموا بان الجرم الاكبر مقدارا هو اولى
ان يكون عنصرا وخصوصا ولا جرم اصوب في طبيعته من النار وان الحرارة هي المدبرة في الكاينات كلها وما الهواء
الا نار مفترة ببرد البخار وما البخار الا ماء متحلل وما الماء الا نار مكثفة وهواء مكثف ما ولو كان للبرد عنصر
يتصور به ولم يكن البرد امرا عرضيا يعرض لذلك العنصر الواحد لكان في العناصر بارد برده في وزان شدة
حر النار واما القائلون بالهواء فقد دعاهم الى ذلك مثل ما دعى القائلين بالماء الى القول به وقالوا ان معنى الرطوبة اثبت
في الهواء منه في الماء وذلك لان مطاوعته للمعنى المذكور اشد وما الماء الا هواء متكاثف والمتكاثف اقرب الى اليبس منه
الى التحلل واما الارض فهي ماء عرض له التكاثف الشديد كما نراه من انعقاد كثير من المياه السائلة حجارة واما
النار فليست هي الا هواء اشتدت به الحرارة فرام سموا واما القائلون بالبخار فقد دعاهم الى ذلك انهم راوه متوسطا نسبته
الى العناصر نسبة الوسط وانه يفضي ببرد درجة من التحلل الى الهوائية ودرجة اخرى الى النارية ثم يفضي بدرجة
من التكاثف الى المائية ودرجة اخرى الى الارضية وانه ليست هذه الخاصية لغيره وان العنصر هو الذي يتساوى
نسبته الى غيره لا غير وهؤلاء كلهم قد اشتركوا في حجة واحدة هي التي ذكرناها واما القائلون بالارض والنار فقد دعاهم
الى ذلك ان ساير الاسطقسات يستحيل آخر الامر الى هذين الطرفين والطرفان لا يستحيلان الى اسطقسات
اخرى خارجة عنهما فهما اللذان يتحلل اليهما سايرهما ولا ينحلان الى شيء آخر فهما الاسطقسان ولذلك هما بالغان
في طبيعة الخفة والثقل والاخران يقصران عنهما واذ لا حركة للاسطقسية الا اثنتان فالاغلب في الاثنين هو
الاسطقس والنار والارض بالقياس الى غيرهما اغلبان ولا شيء اغلب منهما ثم الهواء نار خامدة مفترة مثقلة
بالماء المتبخر والماء ارض متحللة سيالة خالطها نارية فهي اخف من الارض واما القائلون بالارض والماء فقد
دعاهم الى ذلك تشاوكحاجة المركبات الى الرطب واليابس فكما انها محتاج الى الرطب ليقبل التخليق كذلك يحتاج

الى اليابس ليحفظ التخليق فان الرطب كما انه سهل القبول كذلك فهو ايضا سهل الخلع له واليابس كما انه صعب القبول
لذلك فهو ايضا صعب الترك له واذا تخمر اليابس بالرطب استفاد المركب من الرطب حسن مطاوعة للتخليق ومن اليابس
شدة استحفاظه له واليابس والرطب في المشاهدة هما الارض والماء لا غير واما الهواء فبخار مائي واما النار فهو
سخنة الحركة واما القايل بالاربعة مع الغلبة والمحبة فقد دعاه الى القول بالاربعة انه لا شيء منها اولى بان يجعل عنصرا
لصاحبه من صاحبه ان يجعل عنصرا له وان القوى الاول هي الاربع والمزاوجات الصحيحة منها هي اربع على ما سيحقق
القول فيه بعد ثم هذه الاربعة لا يتكون منها الكائنات ولا تفيد اليها الا بالاجتماع من اجزائها الى المركب وفراق
من المركب اليها ولن يجتمع منها المركب الا بافتراق يقع منها وانه لا سبيل الى الظن بان شيئا ينفعل بنفسه الاجتماع
او افتراق اذ كل منفعل فانما يخرجه من القوة الى الفعل فاعل فيه وانه من المستحيل ان يكون طبيعة واحدة بسيطة
يصدر عنها في موضوع ما بعينها جمع وتفريق معا وان كانت الطبيعة المركبة لا يبعد ان يصدر ذلك عنها ولكن انما
يصدر ذلك لان كل واحد منهما عن جزء من المركب خاص فيكون الجمع يصدر عنه عن جزء والتفريق عن اخر ويكون المصدر
ان الاوليان لذينك الفعلين هما الجزآن اللذان يجب ان يكونا مختلفين في الطباع لان فعليهما مختلفان في الطبع
ويكون كل واحد اما قوة مجردة واما قوة في جسم اخرى مما يسمى به القوة الجامعة هي الالفة والمحبة واولى ما يسمى به
القوة المفرقة المشتتة الموجبة تباعد ابين المتشاكلات هو الغلبة والبغضة والعداوة فلو لا يجب ضرورة ان يكون
ههنا اسطقسات اربع تتصرف فيها الغلبة والمحبة واذ التصرف انما هو بالجمع والتفريق وذلك لا يوجب تغيرا في
الجوهر فلا سبب لايقاع تغير في جوهر العناصر فلذلك ما لا يرى هذا القايل ان العناصر يستحيل بعضها الى البعض البتة
فلا يراها تقبل كونا وفسادا وليس يقتصر من فصولها على الكيفيات الاربع فقط بل يرى لها في ذواتها
الفصول من جميع الكيفيات الاخرى مع الاربع اكثرها اربعا لا غيره وهي عنده متناهية العدد والمقدار
واما اصحاب السطوح فيشبه ان يكون داعيهم الى ذلك هو ما اعتقدوه من ان يكون الاشياء عن العناصر انما هو بنوع
التركيب وفي ذلك التركيب فيتحجة الفعل والانفعال لان ذلك الفعل والانفعال باللقاء والتماس وان التماس الاول
للاجسام انما هو بالسطوح فيكون اول فعل وانفعال عند التركيب انما هو للسطوح فما كان اول ذينك فهو
العنصر فالسطوح هي العناصر ولان العناصر ينبغي ان يكون بحيث يتركب منها الكائنات تركيبا لا يؤدي الى الخلاء
والسطوح التي يحيط بها غير الخطوط المستقيمة تؤدي تاليفها لا محالة الى فرج بين منها فينبغي ان يكون السطوح
الاولى مستقيمة الضلوع وليس في المستقيمة الاضلاع شيء اقدم من المثلث ويمكن ان يؤلف من المثلثات
ساير الاشكال المستقيمة الخطوط كما يمكن ان يحل اليها فيكون السطوح العنصرية هي السطوح المثلثة ثم
يؤلف منها نوعا تاليف يتكون عنها شكل مائي وشكل هوائي وشكل ناري وشكل ارضي واما الشكل الناري
فهو الذي يحيط به اربع قواعد مثلثات فيكون صنوبريا نفاذة قطاعة مستعدة للحركة واما المائي فهو الذي
يحيط به عشرون قاعدة مثلثات فيكون شديد الانبساط للاحاطة واما الهوائي فهو الذي يحيط به ثمان قواعد
مثلثات واما الارضي فهو مكعب والمكعب اضلاعه مربعات تأتلف بالقوة من المثلثات وهو لتكعبه غير نافذ ولا
ثاقب فلذلك هو غير مستحيل فان جعلوا تاليفه بالفعل ايضا من مثلثات وجب ان يؤخذ والنار جزءا من الارض
وكذلك ان جعلوا هذه السطوح منقسمة وجب ان يمكنوا من اتخاذ كل عنصر في العنصر الاخر قالوا واما السماء

يحيط به اثنتا عشرة قاعدة مخمسات كل مخمس مؤلف من خمس مثلثات ويشبه ان يكون داعيهم الى ذلك شدة
حرصهم على العلوم الرياضية وايضاح المذاهب فيها لهم وانغلاق الطبيعة عليهم اذ كان نظرهم في الطبيعيات اليونانيين
ذلك الزمان والفلسفة في الابتداء نظر المبتدئ والشادي والذي لم يتدرب ولم يتمرن فهو بعد في الامان اول
ان بينا ولو المشكل من الواضح وهذه المخمسات الخمسة سنقف عليها في احدى الجمل الرياضية في هذا الكتاب
ويشبه ان يكون في تكثير العناصر وتوحيدها مذاهب كثيرة غير ما ذكرناها لم يحضرنا في الحال واما اصحاب الاجزاء
الغير المتجزية فان الفيلسوف الذي هذب مبادئ هذه الصنايع لقد اسهب حتى يثني عليهم ويفرطهم على تخطئته
اياهم وتقدمهم على ساير الطوايف وخصوصا على اصحاب السطوح فان انهم اخذوا مبادئ محسوسة معترفا بها ونسقوا
عليها القول نوعا من النسق ثم حافظوا على اصولهم ولم يزيغوا عنها في اكثر الامر وذلك لانهم اعتبروا وجود
الحركة ثم صاروا الى اثبات الخلاء لا كالذين اخذوا الخلاء مسلما ان لا خلاء واوجبوا منه ان لا حركة وذلك
ان هؤلاء ساعدوا اولئك على ما وضعوه مسلما من ان الحركة والقسمة متعلقة بالخلاء ثم كان وجود الحركة عندهم
واظهر من عدم الخلاء لان هذا لا يشك فيه صحيح الراي وفي ذلك موضع شك كبير فتشبث هؤلاء انما هو بحجة هي
اوضح من حجة تشبث هؤلاء فقد فاقوا اولئك في الاخبار ومن هناك قالوا ان ما لا خلاء فيه فلا تكثر
ولا ينقسم وكل جزء لا ينقسم وفاقوا اصحاب السطوح بان اصحاب السطوح قد تذبذبوا واثبتوا في الوسط
ذلك لان نسبة الاجرام الى السطوح هي كنسبة السطوح الى الخطوط وكنسبة الخطوط الى النقط وانه ان صح تركيب
الاجسام من السطوح فلا مانع من تركيب السطوح من الخطوط والخطوط من النقط فاما ان يبطل التركيب المتصل
من غير المتجزيات واما ان يقال بالتركيب من النقط فان بطل التركيب من النقط فقد بطل التركيب من ساير ما لا
يتجزى من النحو الذي تركب عليه وبقي ان الجسم ثلثيا هي في القسمة الى اجسام لا يتجزى وان صح ذلك النحو من التركيب
فالنقطة هي الاوايل لا السطوح ولان يؤلف الاجسام من اجسام لا يتجزى صلابة لا فقدان اتصال ومساحة
اقرب الى الصواب من ان يؤلفها مما لا اتصال له في جهة التاليف وهؤلاء ايضا فقد بذوا وعمد ساير الاخرين
في انه كان لهم سبيل الى التفرقة بين الكون والاستحالة ولم يكن لاولئك المذكورين فاما حجة هؤلاء فقد
ذكرناها فيما سلف ووفينا الى سبب الغلط فيها

الفصل الثالث في نقض حجج المخطئين منهم

فقد بقي
الان ان نشير ايضا الى سبب الغلط في حجة حجة من هذه الحجج المنقضة اما القائلون بالكمون والتداخل وان
الكون ظهور الكامن فالسبب في غلطهم هو ظنهم انه اذا كان مسلما ان الشيء لا يكون عن لا شيء فقد صح ان كل
شيء يكون عن مشابهه في الطبع وانه اذا كان مسلما ان لا شيء لا يكون موضوعا لشيء استحال ان يكون الشيء
عن لا شيء اما الاول فلنضعه مسلما فيجوز ان يكون الشيء لم يتكون عن لا شيء ولكن تكون عن الشيء لكن يكون عن
شيء ليس مثله في النوع ولا مشابهه في الطبع ويكون مع ذلك لم يتكون عن لا شيء وما قوله في الباب الرجل في
البيت في الكرسي وهل هذه الاشياء متكونة عن لا شيء فان كانت عن لا شيء فقد بطلت المقدمة وان كانت
عن شيء فهل ذلك الشيء مثل او ليس بمثل فليس يمكن ان يقال ان الوجه متكون عن الوجه والكرسي متكون
عن الكرسي تكونا بالحقيقة الا بالعرض وعلى ان الشيء عن الشيء يقال كما يقال ان الكرسي عن الخشب وهو غير
شبيه فكيف يكون الموضوع شبيها بالمركب منه وهو الصورة وقد تكون كما تكون عن شيء مثله بطلت صورة

بقبول صورة هذا كما يتخذ من اللباب كرسي فيكون ليس ايضا عن الشبهة اما المقدمة الاخرى وهي ان لا شيء لا
يكون موضوعا للشيء هذا اذا قيل انه كان عنه وهو موجود فيه واما اذا كان الوضع ان الشيء كان عن لا شيء
اي بعد لا شيء لم يصر لا شيء موضوعا للشيء والاولى ان يقال ح لا عن شيء لا يكون موضوعا للشيء هذا اذا قيل
حتى لا يقع هذه الشبهة على انه ليس نقيض قولنا ان الشيء كان عن الشيء هو ان الشيء كان عن لا شيء او كان لا عن
شيء بل ان الشيء لم يكن عن شيء وهذا اذا كان الشيء مرادا به امرا بعينه اما انه ان كان مهملا فلا نقيض حقيقة
له وان كان بمعنى العموم حتى يكون كانه قال كل شيء يكون عن شيء فليس نقيضه ان الشيء لا يكون عن شيء فليس نقيضه
ان الشيء لا يكون من شيء وذلك لان معنى هذا ان كل شيء لا يكون عن شيء وهذه المقدمة ضد الاولى لا نقيضها
واما الحجة التي لا تشترك فيها مثبتوا اسطقس واحد هي ان هذه المسماة بالاسطقسات يتغير بعضها الى بعض
فلا بد من شيء ثابت فانما اثبتهم ان شيئا مشتركا ولم يثبت انه جسم طبيعي وصورة مقيمة اياه بالفعل حتى يطلب
بعد ذلك انه من اي الاجسام فترجم فيه الظنون بل يجوز ان يكون ذلك الشيء جوهرا قابلا للصورة واحد الحد من
العناصر يصير جسما طبيعيا بتلك الصورة واذا اكتسبت اخرى ثم من رجح الماء من قبلهم لما فيه من قبول الشكل
بسهولة واختياره لما فيه من التخلية عن الشكل الاول فانه جعل تكاثفه حافظا للشكل فقد جعل تكاثفه
مزيلا عنه الصفة التي لها صلحت الاسطقسية ومن رجح الهواء فخاطب بمثل ذلك ومن رجح الارض بعينه فقد
لما في الارض من امتناع الاجتماع بعد الافتراق والامتناع عن قبول الشكل وانه ليس كل متكون فانما الارضية
غالبة عليه فههنا متكونات هوائية ومتكونات مائية وكثير من المتكونات لا يرسب في الماء ولو كانت الارضية
غالبة لرسبت جميعها ومع ذلك فليس اذا رسب كل متكون دل ذلك على اكثر من ان الارضية غالبة فيه ولم
يدل على ان لا خليط للارض فيه فان الغالب غير المنفرد فربما كان امتزاج من عدة والواحد منها غالب بالقوة
او بالكمية واما القائلون بترجيح النار فقد اعتمدوا فيه الكبر وظنوا انهم صححوا الكبر بكبر السماوات وعظمها
فما يدرينا ان السماوات كلها نارية حتى عسى ان يصح ما يقولونه وما الذي يوجب اختصاص النار بالعنصرية
لحاجة الكائنات الى الحرارة كانها لا تحتاج الى الرطوبة وكانها لا تحتاج الى اعتدال من الحرارة بمزاج البرودة
وما في ان النار قد تمحض نارا امر انها هي العنصرية فانه ان كان الماء والهواء مستحيلة وكانت الارض نارا غير
محضة فيكون من النار ما ليس بمحض واما اذا اخذت النار التي هي مجاورة للفلك فالذي يدل على محوضتها
يدل ايضا على محوضة الارض المجاورة للمركز ومع هذا كله فما المانع من ان يكون كل واحد من هذه
الاسطقسات لكن الواقع في جوار الفلك لا يرتفع اليه من البخارات ما يشوبه واما التي عند المركز فان الشعاعات
الفلكية والتاثيرات السماوية تمزج بعضها ببعض بما يقبض من المياه وما يصعد من الابخرة والادخنة
الدائمة الحدوث فلا يبقى صرفة وهذا لا يستبين من امره انه ممتنع ح واما القائلون بالبخار فلانه متوسط
بين العناصر ونسبته الى الاطراف البعيدة وان كانت مختلفة نسبة واحدة بالتخلخل والتكاثف فمن سلم لهم ان الشيء
اذا كانت نسبته الى اشياء اخرى هذه النسبة كان اولى ان يكون عنصرا ولو كان هذا حقا لكان كل واحد من العناصر
هذه الصفة وذلك لان الهواء ايضا اذا يبس كان نارا واذا يبس اشد كان ارضا واذا برد كان بخارا واذا برد اشد
كان ماء فلا فرق الا ان الانتقال هناك بمتقابلين وهما التكاثف والتخلخل والانتقال ههنا بغير متقابلين

الا انه ليس بينا بنفسه انه يجب ان يكون المتوسط الذي ينتقل الى الاطراف بمتقابلين هو الاسطقس الاول الا غير
على ان البخار ليس شيئا الا ماء قد تفرق وانبسط كما انه ليس الغبار والدخان الا ارضا قد تفرق وانبسط وليس
هو عنصرا خامسا او كعنصر خامس بل هو فتات بعض العناصر وبثاثته مع بقاء نوعه وانه لو انسلخ نوعه في ذلك
الطريق لا انسلخ الى الهوائية ولم ينسلخ الى البخارية ولا يلتفت الى ما يقوله من ظن ان الاسطقس لا يستحيل الى
اخر الا بتوسط فلا بد من بخار فان المسئلة مع البخار قائمة ويلزم ان يكون بين كل اسطقسين وسط اخر
وليس كذلك بل الكون امر يكون دفعة بلا توسط بل البخار مثل الغبار الا ان البخار والدخان انما تفرقا عن سبب حار
والغبار تفرق عن سبب ساهك فاذا جعل البخار متوسطا فبالحري ان يجعل الدخان متوسطا وان لم يجعل الغبار
متوسطا لانه ظاهر من حاله انه متفرق فقط ويصير الاجسام المعتبرة فيها هذه المناسبات ستة ولا يكون البخار
وسطا بين العناصر بل ليس البخار من حيث هو بخار وسطا بين الماء والهواء والا لكان مكانه الطبيعي فوق مكان
الماء دون مكان الهواء فلا يكون خارقا بحركته للهواء والهواء نفسه لا يتحرك في الهواء بل يقف بالطبع وينفي في
حيزه من الماء فان قيل فلان لا يخرق الهواء وهو مما اولى فنقول لان الماء يعرض له ان يعشره الحر بالتحريك الى
فوق وربما قسر اجزاء ما اثقل من الماء كقطع خشب واسبة اذا اشتعلت اصعدتها النار القوية في الجو وليس
حكم البخار فانه ليس يكون البخار على قولهم شيئا عرض له عارض حرارة مصعدة بل جوهر البخار هذا الجوهر و
اسمه هذا المعنى حتى اذا بطل عنه هذا المعنى لم يكن الا ماء فقد كان شرط على المتصعد فان لم يكن ذلك له ما بالقسر كان
بالطبع وكان يجب ان لا يكون مكانه الطبيعي الا فوق الماء دون الهواء فما كانت حركته الطبيعية بخارا في ذلك الحد
يخرق الهواء فان كان هذا التصعيد والسخونة عارضين للبخار بحيث لو زالا بقي البخار فالقول لما قلناه من ان البخار
ماء مبثوث واما القائل بالمحبة والغلبة فلانه لا يرى كونا ولا فسادا للعناصر ثم ينسى ذلك فيجعل العناصر قد
تستحيل عند غلبة المحبة وتاحيدها اياها وجمعها الها كرة هي مخالفة في الطبائع للعناصر وكذلك يستحيل الكرة
فيتفرق الى العناصر فيكون الاجتماع عنده يردها الى المادة المشتركة لا محالة ويفسخ عنها صورة العناصر ويكسوها
صورة الكرة والافتراق يخلع صورة الكرة عنها الى صورة العناصر ويلزم من وجه ان يجعل المحبة محركة حركة خارجة
عن الطبع وهي طبيعتهم التحريك عنده واما انه كيف يصير علة لذلك فلان الطبيعة من حركات العناصر عند الجميع
عند قائل هذا القول توجب تباعد بعضها عن بعض ومفارقتها بان ينزل الارض ويصعد النار واذا حركتها
الى الاتحاد فقد حركت عن طبيعتها والمحبة ايضا يصير عنده مفرقة ويتحاشى من ذلك اما انه كيف يلزم ان يكون مفرقة
فلانها يفرق بين المادة والصورة التي للعناصر فيكون قد فرقت بين ما هو اشد مجاورة من مجاورة الاجسام
المتلاقية او المتصلة بعضها ببعض وايضا فلانها لا يجتمع الا فرقت اي جمع نسب اليها واما القائلون بالارض
والنار فقد اضلهم ظنهم انه لا استحالة الا على طريق الاستقامة وهم مع ذلك يسلمون ان الماء له استحالة الى
جهة الارض واخرى الى جهة الهواء والنار فلو كان اعتبار الاستحالة مقصورا على استقامة من جهة الى جهة من
غير انعكاس لكانت المائية انما تتجه في استحالتها مثلا الى الهوائية والى النارية ولا تنعكس حتى يكون الهوائية
تتجه الى المائية والمائية الى الارضية فاذا كان كذلك فلا واجب ان تكون النار تاخذ في استحالتها لو كانت
مستحيلة الى عنصر اخر اخذا مستمرا في استقامة استحالة الهوائية اليها بل يجوز ان يكون بعكس ذلك وهو الذي

متصل باستمرار استفاضة استحالة الهوائية الى المائية حتى يكون النار منعكسة باستحالتها الى الهوائية واما
المقتصرون على الارض والماء فقد جعلوا العنصر هو البرد ومعلوم انه لا يتكون عن مجرد ماء وارض الا الطين
وان اصناف الطين لن يستغنى في تميز بعضها عن بعض عن مخالطة الحار الطابخ وليس اذا كان للمركب شيء به يقبل
الصورة وشيء به يحفظ فقد كفى ذلك فان اقل ما يحتاج اليه المركب هو الشكل والتخطيط بل قد يحتاج الى قوى
واحوال اخرى خصوصا في النبات والحيوان ولا شيء كالحار الغريزي في اعانة القوى على حفظ النوع والشخص فاما
اصحاب السطوح فقد غلطوا اذ ظنوا ان الانفعال اولا هو فيما يلي الشيء اولا بل الانفعال فيما من شانه
ان ينفعل ولو كان كذلك لكان السطح يتحرك من تحرك الجسم بالمد فان قبل الجسم وكان البياض ايضا بسخن قبل
الجسم لكان يجب ان يكون نفس المماسة منفعلة بالسخونة اذ هي مؤدية الى ذلك فيهما وبها ينفعل

الفصل الرابع في ابطال قول اصحاب الكمون ومن يقرب منهم ويشاركهم في نفي الاستحالة

واذ ليس نقض القياس المنتج لمطلوب ما كافيا في نقض المطلوب بنفسه كيف وربما انتج
صادقا عن مواد كواذب وربما انتج صادقا لا عن قياس صحيح في صورته فبالحري ان نشتغل بنقض مذهب مذهب
نفسه لنتوصل من ذلك الى تحقيق التفرقة بين الكون والفساد وبين سائر الحركات ونستحق لتحقيق القول في
على العناصر في طبايعها وفي الفعل والانفعال والامتزاج ولنبتدئ بمذهب اصحاب الكمون اما الطبقة القائلة
منهم ان في كل جسم مزجا من اجزاء كامنة لا متناهية فيكذبهم ما علم من قبل من امتناع وجود جرم متناه مؤلفا
من اجزاء فيه بلا نهاية كانت اجراما او غير اجرام كانت مثلا وبين الكبر ان كانت اجراما او مختلفة واما القائل منهم
متناهيا هي ذلك فيجوز ان يكون عن كل ماء نار او ارض او غير ذلك على سبيل الانتقاص وينفسد مذهبه احاطتنا
بان الماء اذا انتقصت عنه الاجزاء النارية المتناهية بقي هناك ماء ان استحال نارا لم يكن كون كل نار
عن ماء انما هو بسبيل الانتقاص والتميز بل على سبيل سلخ الصورة وان امتنع عن الاستحالة لم يكن كل ما
من شانه ان يكون عنه نار او هواء واضطر الى ان يقول ان هذا الاختلاط بحيث لا يتاتى كمال التميز فيه فلم يخل
اما ان يكون جميع الاجزاء النارية التي في الماء والهواء سواسية في شدة الملازمة للاجزاء المائية او بعضها
الزم وبعضها اسلس طاعة للتميز فان كان الجميع سواسية في ذلك وجازت المفاصلة على جزء جاز ايضا على
كل جزء وان كان بعض الاجزاء منه ليس من شانه ان يفاصل فان كان ذلك لطبيعة النارية فالاخر مثله وان كان
لطبيعة مضافة اليها فهو اخر والكلام عليه في مخالطته ومفاصلته ثابت ومع ذلك فيبقى الذي لا يفاصل في نفسه
من الماء فيصير به تلك الطائفة ماء لا يتكون عنه نار واما ان قيل ان الماء يتكون عنه نار او هواء الى ان يتميز
الاجزاء المائية ويبقى ماء صرفا لا يتكون عنه نار بعد ذلك وهو قول غير المخاطبين في هذا الوقت
فلا يلزم هؤلاء شيء مما قلنا البتة وكانت مخاطبتهم من وجه اخر بالكلام المشترك المخاطب به الجميع من ذوي
الاشياء التي نسميها نحن الاستحالة انما هو بروز من الكوامن ومداخلة مبتدأة وذلك لان الماء اذا سخن بمجاورة
النار فمنهم من يرى ان ناريات فيه قد برزت وظن من يرى ان ناريات فقد نفذت فيه وداخلته من النار
المجاورة والشركة بين المذهبين انما هو في شيء واحد هو ان الماء لم يستحل حارا ولكن الحار نار بخالطه
والفرق بينهما ان احدهما يرى ان النار قد كانت في الماء لكنها قد كانت كامنة والثاني يرى ان النار لم تكن

تستعد

فيه ولكن الان قد خالطته فيجب ان نوضح فساد كل واحد من المذهبين فاما المذهب الاول فمما يتبين فساده
بتامل حال هذا الكمون وما معناه فان جوزوا فيه مداخلة الاجسام فقد ارتكبوا المحال الذي بان فساده من كل وجه
وان لم يجوزوا ذلك ولكن اوماوا الى مجاورة ومخالطة يكون وتكون الكامن هو المستبطن من الاجزاء فهذا
الاستبطان لا يعقل منه الا انحصارها في باطن الجسم وبعدها عن بسيطه وظاهره فيجب ان يكون باطن الماء مكانا
للكامن من النيران ويكون كيفية ذلك المكان مثل كيفية الماء المسخن الذي لا يعقل تسخينه امرا غير ابراز
الكامن فيه الى ظاهره بل يجب ان يكون اسخن من ذلك بكثير وذلك لان الانحصار في الباطن اجمع من الانتشار في
الظاهر فالمعول على تصديق هذه القضية وتكذيبها هو الحس فان ظاهر الماء وباطنه واي حد واي جزء اخذت
منه هو في طبيعته واحدة متشابهة وكذلك حال الاجسام السود والبيض والحلوة والمرة وغير ذلك فانها توجد منها
ما يقبل الاستحالة الى الضد مع انه الحس على تشابه اجزائه وانه اذا استحال ايضا الى الضد لا يكون ذلك بان
يبرز شيء الى الظاهر ويكمن ضده في الباطن بل يمكن ان يكون اذا سخن ايضا ظاهر البارد فان باطنه ايضا يسخن فان
كان الكامن كامنا بالمداخلة التي هي محالة فيجب ايضا اذا انفك حتى تخلص البارد من الحار والحار من البارد
ان ياخذ في كل حال مكانا اعظم وليس كذلك فان الانفكاك الذي تخلص الحار ظاهرا من البارد فقد يتبعه
بلوغ العظم واما الانفكاك الذي عند البرد فانه ينقص الحجم نقصانا بينا للحس فان كان ظهور البرد يوجب فرط
مداخلة والمداخلة يوجب زيادة خفاء فيكون الاستعلان استخفاء على ان المداخلة تقتضي على المتداخلين
بحجم واحد فان حكم كل واحد منهما من الاخر كحكم الاخر منه وان كان الكامن كامنا بالمجاورة فمحال ان للكامن
حيزا يختص به فان الكامن باطنه ضد ظاهره اعني باطنه الجرمي فليس هذا بموجود في الحس وليس هذا الوجود
الا وجودا حسيا فليس هذا بموجود اصلا ثم ما بال الماء مثلا اذا اراد ان يبرز الكامن منه من الهواء احتاج
ذلك الهواء الى مكان اعظم من المكان الذي احتاج اليه وهو في الماء ومعلوم انه اذا كان على حجمه وقدره
المتقدم لم يحتج الا الى مثل مكانه فلا يخلو اما ان يزداد تلك الاجزاء حجما او يحدث هواء جديدا ويقع خلاء لكنها ان ازدادت
حجما فعرض للاجزاء المذكورة ان ينفعل بغير التميز وهذا خلاف اصل المذهب ولا محالة ان ازدياد حجمها تابع لانفعال
يعرض لها او مقارن يقارنها وظاهر ان العلة لذلك هو التسخين وهذا اثبات للاستحالة وليس للاستحالة عندهم
وجه اثبات وان صار الهواء اكبر لهواء او مضافا اليه حدث فقد حدث هواء جديد ولزم القول بالكون مع القول با
لاستحالة وهكذا اعتبار العكس اذا احدث من الحار بارد وطلب حجما اصغر واما الخلاء ووقوعه فلا هو حق ولا هم
يقولون به نحن نشاهد مشاهدة لا يمكن دفعها من استحالة الماء اللطيف حجرا صلدا او هو ارض او ارضي فان
كانت هذه الاجزاء الصلبة موجودة في الماء كامنة فكان يجب ان يفعل في الماء من الخشونة ما يفعله سحقنا هذا
الحجر وتهيئتنا اياه ومزجنا اياه بقدر من الماء المقطر المصعد الصافي قدره اضعاف ذلك وكلما امعن هذا
المزج وزادت الاجزاء تصغرا ازداد الماء خشونة فكان يجب ان يكون في شيء من الماء الاول ظاهره او باطنه
خشونة ما لا اقل من الخشونة التي نجدها عند مزجنا اياها به وكذلك قد يمكن ان نتخذ مياها حارة تحل الحجارة
مياها سيالة في الحال ولعل المادة مشتركة قابلة لكلا الامرين فان هذه الاجزاء السيالة من الحجر في باطنه
او ظاهره وهذا اكثر ما يظن بالكامن انه مغلوب فكيف صار غالبا ولم يجد شيء له زيادة باستحالة او كون فان

كانت الاجزاء الرطبة مغلوبة المقدار فى الجمر فكيف صار مقدارها غالبا عند الانحلال ولم يحدث شئ وان كانت مساوية معادلة وكانت مغلوبة فى الظاهر فلم لبث غالبة فى الباطن وان كان النار الباطنة هى الجسم الذى لا يحرق ولا يسخن ثم اذا جاوزه مقلب فى بروزه صار محرقا مسخنا والماء الباطن على صفة اخرى فقد ثبت الاستحالة اذ صار ما لا يحرق بكيفية محرقا بكيفية اللهم الا ان يلتجئوا الى ان الحركة تحرق بالشكل النافذ فيتركوا قولهم وايضا فان كل واحد من الاجزاء البسيطة فى الخليط لا يخ اما ان يكون مما لا يتجزى اصلا كالنقطة فيلزم ان لا ينتظم منه ومن غيره متصل وقد فرغ من هذا وان كان جسما فيلزمه لا محالة شكل فان لكل جسم طبيعى شكلا طبيعيا ويلزم ان يكون شكله مستديرا لانه بسيط ضرورة ولانه لا ينفعل فلا يغلب على شكله البتة واذا كانت اشكالها مستديرة لزم ان يقع هناك فرج خالية وهذا مخالف للحق ولمذهبهم جميعا ومما يجب ان يؤخذوا به حال الكامن وانه هل الذى يوجب بروزه قوة طبيعية له فيجب ان لا يتاخر الى وقت ما او سبب له من خارج وذلك السبب من خارج ان كان حركة فلا يخ اما ان يؤثر فيه اثرا او يحدث فيه قوة حركة وانبعاث يتبع ذلك الاثر فتلك القوة حركة فيها فيكون قد انفعل عندهم الشئ انفعالا فى الاثر واستحال وصحت الاستحالة او يكون محركا بلا اثر ينفذ من المحرك فى المتحرك بل انما يحرك بجذب او دفع او غير ذلك فان كان الجذب والدفع بمماسة وجب ان يكون المحرك الى خارج قد نفذ اولا الى غور الجسم فلاقى كل جزء من المحرك الكامن الذى يبرز فيجب ان يكون كل مستحيل عندنا يستحيل لعظم حجمه لنفوذ الجاذب والدافع فيه وان كان لا يحتاج الى مماسة بل الى حد ما من المجاوزة ونحن نشاهد ان مجاورة الحار يسخن ومجاورة البارد يبرد ونعلم ان للكامن فى مكمنه قوى كثيرة وانما يقل فى الظاهر فان كان المبرز هو مجاورة الشبيه كيف كانت فلم لا يحرك الاجزاء الكامنة المتجانسة المتجاورة بعضها بعضا الى البروز وان كان سبب البروز والظهور مجاورة الشبيه وان كان المجانس ليس سببا للبروز لانه مجانس فقط بل لانه مجانس بارز فهو محرك الى جهته وبعيد نحو مقامه فالذى يجذب الكامن الى مجاورة الاقرب اليه الكامن اولى من ان ينجذب الى مجاور محول بينه وبينه بالضد الظاهر اللهم الا ان يقال ان السبب فى ذلك امران احدهما هرب الضد الظاهر الى خلاف جهة الضد الاخر والثانى انتقال الضد الاخر الباطن الى شبيهه الذى هو ضد الهارب فيجب ايضا ان يكون الظاهر البارد يهرب من الكامن اللهم الا ان يجعل الاغلب لجذب معلوان الذى يلى جسما من جهة واحدة يتحرك اليها بالاستقامة هو ما نسيا وبه ثم ان فصل شئ فهو مباين لذلك الخارج عنه لا ينفع او يقال ما اشتداد القوى عند ازدياد المجاورة وهو استحالة ثم ان لم يكن الضد عند الاستحالة فيكون ولكنه يكون مخالطا للضد ويخالطه غالبة واذا اراد ان يستحيل المستحيل تحلل هو وفارق ظاهر المستحيل او ظاهره وباطنه فيبقى الضد الاخر صرفا لم يخل اما ان يكون مع تحلله يسد ضده مسده او لا يسد مسده فان لم يسد مسده وجب ان يكون كل مستحيل ينقص حجمه او يكون يتخلخل وينتفش وان كان قد يسد ضده مسده على سبيل الورود من خارج لا على سبيل البروز فلم صار الشئ الذى يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه اللهم الا ان يكون الذى يتحلل حاره ويظهر بارده لا يسد ضده مسده ويكون الذى يتحلل بارده بالضد وهذا تحكم ومع هذا كله ذلك البارد يسخن مرة اخرى والحار يبرد مرة اخرى كل ذلك ليس دون الاول فيجب ان يكون دونه لان التحلل صرفه ومحضه وترك فيه من الضد شيئا

كل مستحيل

يسيرا واما المذهب الذى يخالف الكمون ومع ذلك فتشابهه فى احكامه وهو ان الحار مثلا لم يبرد بالانكشاف عن بارد كمين ولكن يرد عليه من خارج ما يخالطه وهو بارد فيغلب عليه والبارد لم يسخن بالانكشاف عن حار كمين ولكن يرد عليه من خارج ما يخالطه وهو حار فانه وربما كان بعض الاجسام قوى القوة فى كيفيته فيكون القليل منه فى المقدار يظهر قوة كثيرة لكن يورد زعفرانا قليلا فى لبن كثير فيصبغه فربما لم يكن للوارد كثير اثر فى زيادة الحجم وكان له كثير اثر فى زيادة الاثر وقد يجوز ان يكون الضد الوارد طارد الضد وربما احتاج الى ان يطرد ما يساويه فى المقدار وربما احتاج الى ان يطرد ما هو اكثر منه وربما اكتفى ان يطرد ما هو اقل منه حتى يظهر اثره وربما لم يحتج ان يطرد شيئا البتة بل جاز بزيادة وهذا المذهب ليس بمذهب ضعيف فمما يدل على فساد هذا المذهب ان جبلا من كبريت يمسه نار صغيرة قدر شعلة مصباح ثم ينحى عنه بعجلة فيشتعل كله نارا فان كان لا استحالة وانما هو ورود المخالط من المجاور فيجب ان يكون الوارد عليه اكثر من جميع تلك الشعلة بل يعلم ان المماسة لم يقع الا فى زمان غير ذى قدر والمنفصلة عن الشعلة المداخلة للكبريت لم يكون ان كان الا جزءا الا قدر له فهذا الاجزاء كلها اما ان يكون حادثا عن الاستحالة او يكون على سبيل الكمون المذكور وقد بطل الكون المذكور فبقيت الاستحالة وان كانت النار اليسيرة القدر تفعل تسخينا واحراقا شديدا لشدة قوتها فعود الشئ الى البرد لا يخ اما ان يكون بمفارقة تلك النار اليسيرة فيجب ان لا يكون نقصان الحجم الكائن عند البرد امرا محسوسا بل يفقد ما انفصل وان كان بورود البارد فيحتاج ضرورة الى نار يكثير حتى يغلب تلك النار اليسيرة او يخرجها فيجب ان يكون الحجم المقدار محفوظا ان لم يكن زائدا اللهم الا ان يجعل النارية اذا انفصلت استصحب معه شيئا كثيرا من الجسم فما بالها اذا سخنت مرة اخرى وجاوزت يسيرة صرفة ليس معها الرفيق المستصحب عادت ذلك الحجم بحاله وان كان الجمد اذا وضع عليه شئ فبرد ذلك الشئ يتحلل اجزاء منه وتخالطه اياه وكان المداخل مثل نفسه وجب ان يحفظ الحجم او يطرد اكثر من نفسه وجب ان يكون المعيد الى الحالة الاولى بالمخالطة اكثر من البارد الداخل وكان الحار اضعف فى القوة من البارد وهذا لا يستمر على هذا الاصل فانهم يحوجون الى ان يجعلوا قليل النارية كثير القوة ومع ذلك فما السبب فى انفصال اجزاء الحار عن الحار فى جهة ما يجاوره وانفصال اجزاء البارد عن البارد فى مثلها فان كان السبب فيه حركة طبيعية فيجب ان يكون فى جهة واحدة لا غير وان كان السبب فيه امرا من خارج يسلب تلك الاجزاء عن مقرها فلان يسلبها عن غير الجنس كان اولى فلم لا ينسلب عن المجاور ولم يتمكن فيه وينسلب عن الاصل وكيف يسخن الهواء بالحركة الصرفة والماء بالخضخضة ويزداد حجمه حتى ان المخضخض ينشق وليس هناك وارد البتة وكيف يرد هناك وارد والجسم يشاهد انه متحرك عن مركزه منبسطا بحيث يرى مندفعا من كل جهة لا من جهة واحدة والحيث يقوى على ان يدفع شيئا اذا اراد ان ينفذ فيه وكيف ينفذ جسم فى جسم مملو وهو دافع عن نفسه الا بقوة شديدة اقوى من قوته فى مستقره فيقوى على تفريق اتصاله ونفوذه فيه وليس يحيط بالجسم المتحرك والمخوض المخضخض شئ حاله هذه الحالة وجملة النار المسخن بها ما يسخن ايضا ضعيفة المقاوم يدفع بادنى قوة فكيف يكون لها لو كان التسخين بها الا بالمحض ان ينفذ اجزاؤها على خرق الجسم المجتمع فى الاناء الصلب وتحريكه والنفوذ فيه حتى يختلط به ثم يبلغ ان يموجه بالمداخلة تموجا انبساطيا فيا ومر كل صلب ثم كيف يدخل منه فى الاناء الصلب الا قدرما يسع اما فى خلاء او فى مكان اخلاه عن غيره لنفسه فاذا امتلا لم يكن

مدخل فلم يجب انشقاق لان الانشقاق هو بسبب ان المحشو فى الاناء ليس يسع الاناء وما لم يدخل فى حشوه بعد ذلك شىء
من المحال ان يكون باطنه لا يسع غيره بحيث ينشق عنه بل انما يكون لا يسعه بحيث لا يدخل فيه فان دافع فانما يدافع
المداخل فيجب اما ان يقل الاناء واما ان ينشق حيث المدخل وربما كان الاقلال اليسر مؤنة من شق انية من حديد
او نحاس فلم لا يقل بل ينشق فى موضع غير مدخله ثم انه اذا تمت تولد نفاخات الغليان المحشوة حجما مندفعا
الى فوق ينشق عنه العالى وينفش هو فى الجو تولدا بعد تولد بحيث لو جمع حجم الجميع لبلغ امرا عظيما صدقت بان
ذلك ليس بناء تداخله وصدقت بصحة القول بالاستحالة فى الكيف والاستحالة فى الكم وراينا الشىء يصير اضعافا
مضاعفة لنفسه من غير زيادة جرم عليه

الفصل الخامس فى مناقضة اصحاب المحبة والغلبة والقائلين بان الكون والفساد بافتراق الاجزاء الغير المتجزية او السطوح واجتماعهما

واما مذهب صاحب القول بالمحبة والغلبة فالحق ينقضه بما يشاهد من استحالة العناصر
بعضها الى بعض فهو ينقض قوله اذ يرى ان للمحبة سلطانا عليها يجمعها الى الطبيعة الواحدة فلا يكون نارا ولا هواء
ولا ماء ولا ارضا ثم اذا عادت الغلبة متسلطة فرقت واحدثت العناصر فيكون صورة هذه العناصر من شانها
ان ينسلخ عنها ما بسبيل المحبة ثم يجب ان يكون على مذهبه الالوان لا اكثر من اربعة لانها يكون بعدد العناصر وكذلك
الطعوم وكذلك سائر القوى النباتية والحيوانية واما مذهب من يرى ان عنصرا واحدا يوجب الاستحالة بالفعل
والانفعال فلا يوجب كونا فقد يبطل بما حققه من ان اليابس وحده لا يتكون منه الكائنات ان لم يخالطه
رطب ولا الرطب وحده ان لم يخالطه يابس ولا الرطب واليابس ولا حر هناك ولا برد وانه لا كون للمتولدات عن
صرف ولا عن خالص صرف فان الكائنات لو كانت احدى هذه لم يكن الا نارا او ارضا او هواء او ماء فى طبيعته
وليس الامر كذلك فاذا كانت هذه العناصر الاصول للكائنات هذه النسبة واما نسبة بعضها الى البعض
كما يعرفون به كافتهم او يلزمهم وان لم يعترفوا به ان كل واحد منها اذا فرض الاسطقس الاول كان ذلك الحال
الاخر بالاستحالة ومرجوعا اليه فلا يكون كونه اصلا اولى من كونه فرعا واذا كانت نسبة بعضها الى البعض فى كون
بعضها عن بعض وبطلان كيفية الكائن الاخر نسبة واحدة ونسبتها الى الكائنات نسبة واحدة فليس بعضها
اقدم فيما بينها من بعض ولا بالقياس الى الكائن وكفى بهذا المذهب خبطا ان يجعل النارية عارضة للماء وهو
ماء والمائية عارضة للنار وهى نار فلينقض الان مذهب القائلين بالاجرام الغير المتجزية واما مذهب السطوح
فهو اركك واضعف وقد سلف من اقاويلنا ما هو كفاية فى ابطاله واما ما قيل فى مناقضتهم ان السطح لو كان
له ثقل لكان يجب ان يكون للخط ثم للنقطة ثم اشتغل بان النقطة لا ثقل لها فانها لا ينقسم وبغير ذلك مما لا يوضح
عدمها للثقل فليس ذلك بيانا برهانيا بل نوعا من التمثيل والاولى والاحرى فلا حاجة بنا الى سلوك ذلك
المسلك واما مذهب القائلين بالاجرام الغير المتجزية واشكالها فنقض مذهبهم من وجوه من ذلك انهم اذ جعلوا
هذه الاجرام متشابهة الطبع وفى غاية الصلابة حتى لا ينقسم فلا يخلو بعد وضعهم ذلك ان يقولوا ان اشكال
هذه الاجرام ومقاديرها امور يقتضيها طبيعتها او يقال انها امور لا يقتضيها طبيعتها بل يعرض لها من خارج
فان كانت يقتضيها طبيعتها وطبيعتها واحدة فيجب ان يكون اشكالها ومقاديرها واحدة غير مختلفة وان كان
ذلك عرض لها من خارج فطباعها مستعدة لان يقبل التقطيع والتشكيل من خارج فطباعها بحيث يقبل القسمة

والاتصال فيجب ان يكون كل جزء منها بحيث يجوز عليه الفصل فى نفسه والوصل بغيره وايضا اذا كانت هذه
الاجزاء مختلفة بالصغر والكبر فغير مستحيل ان ينقسم سطوحها المحيطة بها بما سنه سطوح اخرى فيكون
ثم سطوح من جسم واحد غير سطوح من اخر ويكون المحاط بسطوح احدها الا محالة غير المحاط بسطوح التى هى
غيرها فيكون منصفة مع الغيرية بان لها حدا مشتركا وطبيعة كل قسم طبيعة جرم منها خارج عنها فيكون
الجائز عليها واحدة فيكون من طبيعة ذلك الخارج جواز الاتصال بما اتصل به من طبيعته فان لم يتصل به
فلعائق غريب وقد قالوا ايضا ان هذه الاجرام منها الف منها اولا الهواء والماء والارض والنار فيكون بعضها
من بعض على سبيل الافتراق والاجتماع وان كان قوم منهم قالوا ان النار لا يتكون منها شىء اخر وقالوا ان هذه
الاربعة العناصر قد يتقوم من اجرام متشاكلة الشكل مختلفة فى العظم والصغر فالمثلثات المقومة للهواء مخالفة
فى العظم للمثلثات المقومة للماء وانه ليس الارض كلها من مكعبات بل قد يكون فيها مثلثات لكنها كبيرة ولا
الهواء كله من مثلثات بل قد يكون فيها مكعبات ولكن صغيرة وبعضهم جعل للنار اجزاء كرية وبعضهم جعلها
من مثلثات صنوبرية يحفظ شكلها وبعضهم لم يجعل لها شكلا محفوظا فيها بل جعلها متبدلة الاشكال بما
فيها من لطافة فيبسط بها ويلتئم ومن جعل النار كرية ليتمكن من سرعة الحركة ولم يعلم ان الكرية يعين فى التدحرج
وان الزاوية الحادة اعون منها فى النفوذ سويا وان النار لا تسمو متدحرجة ومن جعلها صنوبرية جعل طرفها الذى
يلى فوق حادا للتقطيع وجعلوا الارض مكعبة ليكون بادرة غير نافذة ولم يعلموا ان الارض ايضا سريعة الحركة
اذا فارقت مكانها اسرع النار وان النار يسكن ايضا ولم يعلموا ايضا ان الاحراق ان كان يتفريق الزاوية للاتصال
والتكعيب يعدم ذلك فيجب فى الارض ان لا تحرق فقط لا ان يوجب ضده وهو ان يبرد ولم يعلموا انه ان كان الاحراق
بالزاوية فالتبريد يجب ان يكون لضد شكل ذى زاوية ولا شكل يضاد شكلا ولم يعلموا ان الصنوبرى يلاقى
بسطحه اكثر مما يلاقى بزاويته وكان يجب ان يكون اكثر احوال النار ان لا يحرق وذلك بان يلاقى بالبسيط واذ قد حكينا
صورة مذاهبهم فلنرجع الى الموضع الذى فارقناه من الزامهم بعينه هذه الاجرام فنقول انهم اذا كونوا من الهواء
ماء الزمهم ضرورة ان يصغروا المثلثات وينقصوها والنقصان عندهم لا يكون الا باخذ شىء وهضمه من الشىء فيجب
ان ينقسم بالانفصال فكيف جوزوا ان يكون من الارض ماء والارض من المكعبات والماء من المثلثات وكانهم جوزوا
ان تثلث المكعب فقد وجب ما قلنا بديا وايضا فان ذا العشرين قاعدة وهو الهواء اذا استحال ماء تركبت ثمانين
ثمانية من اجزائه وفضلت اربعة لا يستحيل ماء وليس شىء من اجزائه اولى بان ينبعث الى تركيب الهوائية منه من الاخر
حتى تفضل اربعة باعيانها يلزم ان يتركب منها لا محالة نارا وجسم اخر ان امكن او يتعطل تركيبه فلا يكون شىء البتة
وعندهم ان لا تركيب الا وهو احد هذه العناصر او المركبات منها والماء اذا صار هواء صار اعظم حجما وصارت المثلثات
اكبر فكيف يكون ذلك الا ان يكون قد تخللها جسم غريب فلا يكون ذلك هواء بسيطا او يكون قد تخللها خلاء تباعدت
به تباعدا يحصل به الحجم الهوائى فيلزم من ذلك ان يكون نوع من الجمع والتفريق يوجب ان يكون بين الاجرام بعد
خلاء محدود ونوع اخر يوجب خلافه حتى يكون الجمع والتصعد والتاليف بنفسه مما يوجب فى طباع تلك الاجرام ان
يهرب بعضها من بعض هربا الى حد محدود فيحدث لها حركات عن طباعها لا عن قاسر هى حركات متضادة مخالفة
لها تنبسط الى حد محدود وهذا كله محال فان كان الماء انما كان ماء من قبل ان صار هواء باشياء تخلفت الا ان عن

استحالته هواء ولم يستحل هواء وتلك الاشياء المختلفة كانت هى الجامعة المفرقة ما بين الاجزاء التى تباعدت عند
استحالتها هواء فلم يستحيل الهواء مرة اخرى ماء من غير ان يكون فيه تلك المختلفات ومن غير ان يأتيها شئ من خارج
ثم ان كانت التراكيب من هذه الاجرام من غير احوال وشروط اخرى وحدود يوجب الطبيعة تقديرها على حدود
محدودة من القرب والبعد يوجب مغايرة فى الطبايع فواجب ضرورة ان يكون التغاير فى الطبايع غير متناهى ولانه
وان كان لنا ان نجعل لكل طبيعة حدا من اللطافة والتخلخل وفى وقوع الخلاء فى خلله فلذلك الحد عرض اذا تعدا
صار فى نحو غيره فيكون كل واحد من ذلك متناهيا لا سيما ان كانت العناصر هى الاربعة على ما سلموها وكان
لكل فى ذلك منها حد لا تتعداه وكانت الحدود لا محالة محدودة بين اطراف واذا اخذنا ما بين الاجرام بعدا اكثر من البعد
الذى بين اجزاء النار مثلا وجب ان يحدث نوع اخر من التاليف خارجا عن تاليف الاربعة فليس للازدياد حد ولا
حد وطائفة اللهم ان يجعلوا لبعض الاربع حدا فى التخلخل غير متناه حتى اذا كانت اجزاء اربعة يكون منها الصنوبرية
النارية وواحد منها بالحجاز والاخر بالعراق والباقيان على مثل ذلك من بعد كان من الجملة نار واحدة والعجب العجيب
تجويزهم ان يكون جسم واحد من اجزاء متباعدة متفرقة فى الخلاء ولو بعد فرسخ فان الافتراق اذا حصل لم يحصل منه
نار واحدة ولا ارض واحدة الا فى غلط الحس واذا لم يكن نار واحدة موجودة لم يكن نيران كثيرة بالفعل فما معنى
تاليف النار والهواء من تلك الاجزاء والصورة هذه الصورة ثم لو اضطر مضطر اجزاء المؤلف من اربع قواعد مثلثات
حتى اجتمعت وتلاقت لم يخل اما ان يبقى النارية فيكون النارية ليس التخلخل بالخلاء شرطا فى وجودها او يبطل فيكون
تاليف موجود وليس عنصرا ولا من عنصر وقد منعوه وبئس ما عملوا اذ كانت هذه الاجرام بافرادها لا كيفية لها عندهم
ويحدث كيفيتها بالاجتماع وكان يجب ان يكون تاكيد الاجتماع اعمل فى تظاهرها على حدث الكيفية منها ثم من
العجايب ان يكون الاجرام لا كيفية لواحد منها وفى مجموعها حرارة او برودة وليس ذلك البتة فى فرد من ذلك
المجموع حتى لو مست الجملة ولم يشك ان كل واحد من اجزائها انما يلاقى ح لما سيا ويبرد فان كان ذلك الواحد يوثر
فيما يلاقيه وكذلك كل واحد اخر فيكون ليس عن احاد المتماسات فعل وانفعال بل سلامة والجملة غير سالمة ولا مسلمة
وان كان الاجتماع يوجب ان يحدث الحرارة سارية فى الجميع حتى يكون فى كل فرد ايضا بمجاورة قرينه ما لو انفرد عنه
لم يكن فيكون من شانها ان يستحيل فى الكيف وقد منعوا من ذلك وهو نصا منوخاهم فى مذهبهم ثم لا شك فى ان
للاجرام حركات طبيعية فان كانت الحركات الطبيعية تصدر عن جواهرها وجب ان يكون حركاتها متفقة وان لا يكون
فى العالم حركتان طبيعيتان متضادتان وان كانت تصدر عنها الاشكالها واشكالها غير متناهية عند بعضهم فالحركات
الطبيعية غير متناهية وقد اوضحنا انها لا تكون الا متناهية وهى متناهية عند اخرين منهم ولكن كثيرة جدا فوجب ان
يكون اصناف الحركات الطبيعية كثيرة جدا وليس كذلك على ما علمت وايضا فان الحركات الطبيعية المتضادة موجودة وقد
عرفت من حالها انها انما تصدر عن قوى متضادة فيجب ان يكون فى الاشكال اشكال متضادة وقد منع ذلك واما
ما ظنوه من ان عديم الزاوية ضد لذى الزاوية فيجب ان يكون للمستدير ضد وليس كذلك فانه ان كان للمستدير
ضد فرضنا المستدير نوعا واحدا وجب ان يكون اضداد المستدير انواعا من الاشكال بغير نهاية او امرا جنسيا
اعم من كل شكل المضلع المتنوع وضد الواحد فى النوع واحد فى النوع واما كون هذه الاجزاء غير متناهية وخصوصا
على قول من يقول ان صورها متناهية فان ذلك بين البطلان مما قيل فى امر غير المتناهى فاما الذين يعرضون على

هؤلاء ويقولون ان الاجتماع والافتراق لا يغير الطبايع والصور كما ان الذهب اذا سهك ثم جمع فان هذا ليس باعتراض
صحيح فانهم يقولون ان   لا يرد الذهب الى اول التاليف الذى يكون به ذهبا بل هذا الذهب المحسوس عندهم
عندهم ذهب كثير وهذا الماء المحسوس عندهم مياه كثيرة متجاورة وان اول اجتماع ذهبى او مائى غير محسوس فكيف يحس بالتفريق
اذا وقع فيه ويركب الترياق من ادوية مختلفة بحيث فيها صورة الترياقية بالاجتماع ثم لا يفيد بعد امتزاجها اعتبارها
على ان يقسمها الحس البتة قسمة بحيث يخرج الاقسام عن الترياقية وليس فى ذلك ان الترياقية لم يحدث من اجتماع وامتزاج
وكذلك الذى يقال لهؤلاء ان الهواء لا شكل له والماء لا شكل له وانه يقبل كل شكل فيتشكل اما اولا فهو كاذب فان الماء
اذا لم يعرض له عارض باللقاء فيتشكل كريا وكذلك الهواء وجميع البسائط واما ثانيا فان هؤلاء وانما يوجبون الشكل المذكور
للماء الواحد بالتاليف الاول وما بعد ذلك فلا يمنعون البتة ان يتالف الجملة الكثيرة منه على اشكال يتفق لها ولا يوجبون
لمجموع المياه شكلا يوجبون لاول تاليف المياه وكذلك ما قيل من ان الجسم السائل ينعقد حجرا والمتحجر يستحيل ماء من
غير اجتماع ولا افتراق ولا انقلاب من هيئة او وضع فانه ان زيد فى هذه المقدمة شرط الادراك بالحس حتى يصدق
ويسلم لم يلزم شئ لانه ليس يجب اذا لم يكن افتراق واجتماع محسوس ان لا يكون البتة وان لم يشترط بل ادعى انه لم يحدث
فيها اجتماع وافتراق واختلاف ترتيب ووضع كما لا يدركه الحس لم يسلم بهذه الاعتراضات عليهم اشبه بالتكلف
والعنت فلنرجع الان الى التفرقة بين الكون والاستحالة

الفصل السادس فى التفرقة بين الكون والاستحالة

قد علم ان غرضنا فى مناقضة هؤلاء انما كان بسبب تفصيل الكون والاستحالة
ثم احوجنا ذلك الى ان تكلمنا فى امر العناصر وناقضنا مذاهب فى العناصر بهم يعنى مناقضتنا اياها على غرض
لنا اخر وهو معرفة العناصر والاولى ان نقدم اول شئ من امر الكون والاستحالة فنقول ان المشاهدة يؤدى بنا
الى ان نحكم بان ماء سيالا يتحجر وقد دلت التجربة على ان قوما يسيلون الحجارة ماء ويعقدون المياه حجارة وان الهواء
الصافى من غير انجذاب بخارات البتة ينعقد سحابا فيسيل ماء وثلجا وهذا شئ مشاهد فى قمم الجبال الباردة وقد
شاهدنا الهواء الصافى فى اصفى ما يكون فى الشتاء من الصفاء ينعقد دفعة من غير بخار يتصعد اليه وضباب ينسا
نحوه فيصير سحابا اسحم ويلقى الارض ويتراكم عليه ثلجا بكلية ومقدار ذلك مقدار ومية فى ومية منه فيعود فيصير الهواء
صافيا لحظة ثم ينعقد ويدوم هذا الدور حتى انه ينتضد من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لعمر واديا
كبيرا وليس الا هواء قد استحال ثلجا او ماء وقد يوضع القدح فى الجمد مهذما فيه ويترك فلا يجتمع على صفحته الباطنة
من القطر اجتماعا بعد اجتماع حتى يمتلى ماء وليس ذلك على سبيل الرشح فان الرشح من الماء الحار اولى وايضا
فان هذا القدح او الة اخرى يجرى مجراه اذا لم ينهدم كله فى الجمد بل بقى منه طرف يجاوز لا على الجمد اجتمع ايضا
على طرفه القطرات البرد ينتهى اليه فيكون ذلك على سبيل احالة الهواء ماء لا على سبيل الرشح اذ الرشح يكون
حيث يلاقى الماء الراشح فقط وربما كان ذلك الجمد لم يتحلل منه شئ ولم يعد بل كلما كان الجمد ابعد من التحلل
كان هذا المعنى اغزر وبعكس هذا يستحيل الماء هواء بالتسخين واما استحالة الاجرام نارا فمثل الكيران التى
عليها بالنفخ وخنق الهواء فلم يترك ان يخرج ويدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا محرقة وقد علمت كيف يستحيل
دهن البلسان فى دفعة واحدة نارا وليس ذلك الا باستحالة ما فيه من العناصر والحطب ان كان رطبا عصى النار
فاجتمع منه دخان كثير وهو الاجزاء العاصية منه واذا كان يابسا لم يجتمع منه شئ او كان قليل الاجتماع بالنسبة

الى ما يجتمع من الرطب وليس يمكن ان ينسب هذا الى ان الاجزاء الارضية فى الرطب اكثر فان الثقيل الذى يصعد بالقسر
فيه اغرق فانه ربما كان اليابس اثقل ويكون ما يندخن عنه ويبقى جميعا اقل بل المائية عسرة الاستحالة الى النار
لشدة المضادة ومانعة لما يقارنها من الاستحالة والارضية اليابسة اشد استحالة الى النارية ولو كانا لا يستحيلان
معا بل يتصعدان فقط لكان الدخان عنهما واحدا اذا اجتمع فان الدخان فى احدهما اقل مع انه ليس فى التصعيد كثير
فقد استحال ما فيه من الارضية الى غير الارضية ولا غالب هناك الا النار فقد استحال الى النارية وظاهر بين من هذا
وما اشبهه ان هذا اذا لم يكن على سبيل الكون ولا على سبيل الاجتماع والافتراق لم يكن الا على سبيل الاستحالة
فى الجوهر فالعناصر يستحيل بعضها الى بعض والمركبات قد يستحيل ما كان من هذا النوع الى نوع اخر كالحنطة يستحيل
دما والدم يستحيل عظما ولحما وغير ذلك فما كان من هذه الجملة يبقى نوع الجوهر من حيث هذا المشار اليه ثابتا كالذى
يسخن وهو ثابت يتشخص فهو استحالة وما كان لا يبقى نوعه عند تغيره كما ضربنا من المثل فهو فساد فالكون المطلق
هو الكون الجوهرى والكون المقيد كقولهم كان ابيض او كان اسود فهو الاستحالة او شئ اخر من التغيرات التى ليست فى
الجوهر وهذا يظهر شئ بحسب المواضعة وقد كان بعضهم يرى كون اشرف الاسطقسين واكثرهما وجودية عن اخسهما كونا
مطلقا وعكسه كونا مقيدا وقد رأوا ايضا ان الاحرى ان يجعل الاشد محسوسية اولى بالوجود بان يكون كونه وفساده
مطلقين وغير ذلك مما لا حاجة بنا الى اقتصاصها ونقضها فان اضاعة الوقت وجارها من التبذير ثم لا يجوز ان
يكون كون الجرم واقعا عن لا جرم فانك تعلم ان ما يكون عنه الجسم لا يكون الا الجوهر المادى والجوهر المادى لا ينفرد
مجردا وكل جرم يقبل كله او بعضه الكون والفساد فليس بازلى اما ان يكون قبل بكليته فلا شك فيه وان قبل جزء منه
وهو مشارك له فى نوعه وطبيعته نوعه قابلة للكون والفساد وقد بينا من قبل ان ما كان كذلك فليس غير كائن وما ليس غير
كائن مما هو موجود فليس بازلى فعناصر الكون والفساد غير ازلية وجودها بل وجودها عن كون بعضها من بعض
فحرى بنا الان ان نعرف ان الفعل والانفعال كيف يجرى بين هذه والفعل فى هذا الموضع يعنى به تحريكا فى الكيف
ويعنى بالانفعال تحركا فيه على نحو ما علمت من صورة ذلك فى مواضع اخرى فنقول ان ذلك يكون بمماسة فانه لو لم يكن
بسبب مماسة لم يخل اما ان يكون بنسبة اخرى وضعية او يكون كيف اتفق ولا يجوز ان يقال ان ذلك كيف اتفق والا
لكان الجرم يسخن فيلنا مما يسخن قبلنا بالمضادة وكيف كان وضعه منه فكان الجسم يسخن لان نارا مثلا موجودة بعيدة عنه
فيسخن عنه فاما ان كان على نسبة وضع اخر غير المماسة يقتضى نوعا من المحاذاة او القرب فان المتوسط اذا كان لا يسخن
ولا يبرد لم يسخن المنفعل الابعد ايضا ولم يبرد وان سخن المتوسط فهو المؤثر القريب فى يؤثر بمماسة لا محالة فالفعل والانفعال
انما يجرى بين الاجسام التى عندنا الفاعل بعضها فى بعض اذا كانت بينها مماسة فلاجل ذلك جرت العادة بان يخص هذا
المعنى فى هذا الموضع بالمماسة حتى اذا التقى جسمان ولم يؤثر احدهما فى الاخر لم يسم فى هذا الموضع مماسة وان كان احدهما
يؤثر ولا يتأثر قيل انه يماس المتأثر عنه ولا يماسه المتأثر فكان المماسة فى هذا الموضع ملاقاة مؤثرة ولا بد من
ان يكون له وضع ويلزم ان يكون ذا ثقل وخفة اذ قد تبين ان الاجسام القابلة للتركيب والمزاج بهذه الصفة وقد يظن
فى هذا المعنى بالا فائدة فيه فالفاعل من هذه الاجسام يفعل بالمماسة وقال قوم من الاقدمين ان الفاعل ما لم
ينفذ فى ثقب خالية من المنفعل فلم يفعل فيه ولم يدروا ان غاية ما تفيده هذه الثقب هو التمكين من زيادة اللقاء
فان حصل اللقاء من غير ثقب حصل الفعل فى المنفعل فكان المغير بالذات هو اللقاء والمماسة لكن الفاعل كلما

كان اكثر مخالطة كان الانفعال افشى والاجسام العنصرية اذا تلاقت فعل بعضها فى بعض فكان كل واحد منها
يفعل بصورته وينفعل عن مادته كالسيف يقطع بحدته ويكل وينثلم بحديده ويفعل كل واحد منهما بضده فى ضده
فى النوع الشبيه له فى الجنس المشارك فى قوة مادته وهذه الانفعالات يستمر الى احد امرين اما ان يغلب بعضها
فيحيله الى جوهره فيكون كونا فى نوع الغالب وفسادا للمغلوب واما ان لا يبلغ الامر باحدها ان يغلب على الاخر حتى
يحيله جوهره بل يحيل كيفيته الى حد يستقر الفعل والانفعال عليه يحدث كيفية متشابهة فيهما يسمى المزاج
وهذا الاجتماع يسمى الامتزاج فان وقع اجتماع كما بين دقيق الحنطة والشعير ولم يجر فيما بينهما فعل وانفعال
فلم يسم ذلك امتزاجا بل تركيبا او اختلاطا ومن الناس من يستعمل فى هذا الموضع لفظة الامتزاج ثم قد اجمع
المشاؤون عن اخرهم ان الامتزاج لا يقع اذا كان البسائط محفوظين ولو كانت البسائط يحفظ على حالها لما كان
يوجب اجتماعها الحمية او عظمية بل لكان المركب انما يخفى بسائطه حسا وهى موجودة فيه حتى انه لو كان الحس البصرى
فى غاية القوة على الادراك لكان ذلك الانسان يرى فى اللحم ماء وارضا ونارا وهواء متميزات فلا يكون اللحم
ما بالحقيقة لحما بل بحسب رؤية انسان دون انسان وقالوا ولا اذا فسد احدهما ولا اذا فسد كلاهما فان الفاسد من
لا يصح ان يقال لهما ممتزجان ولا الفاسد والباقى ثم قال المعلم الاول بعد ذلك فالممتزجات ثابتة بالقوة او قال
لكن الممتزجات قواها ثابتة وعنى بالقوة الفعلية التى هى الصورة ولم يعن انها يكون موجودة بالقوة التى يعتبر فى
الانفعالات التى يكون للمادة فى ذاتها فان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا يفسد انما يكون
ذلك اذا بقيت لها قواها التى هى صورتها الذاتية واما القوة التى بمعنى الاستعداد فى المادة فانما يكون مع فساد
والرجوع الى المادة اذ قد يكون مع الفساد فانها لو فسدت ايضا لكانت ثابتة بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة
الشئ الذى كان اولا ويرجع اليه لكن المفسرين يتبلبلون فى ذلك بسبب اضطرابهم فى التفرقة بين الصور والاعراض
الدالة على التفرقة بين الصور الطبيعية لهذه الاجرام وبين كيفياتها وظنهم ان هذه الكيفيات كلها او بعضها
صور لهذه الاجرام مع انها لا تقبل الاشد والاضعف فيقول امثلهم طريقة ان كيفياتها يكون محفوظة مكسورة
الشئ ذات فيكون الاجسام بالقوة نحو الصور فلننظر فى قولهم هذا فنقول لا يخلو اما ان يكون لعنصرها وهى مثلا ماء
وارض ثابتة بالقوة ماء وارضا او ثابتة بالقوة على حكم كما الان الماء والارض فان جعلوها بالقوة ماء وارضا
فقد فسدت لكنهم يقولون انها لا تفسد بل سورتها تنكسر وحميتها تضعف ومع ذلك فان بعضهم يرى ان الصورة
العنصرية غير ذات سورة ولا شك ان سورتها تنكسر بتغير وذلك التغير اما ان يكون تسلخ الماء مثلا الصورة
المائية حتى تصير لا ماء او مع بقاء صورة المائية حتى يكون الماء ماء والارض ارضا لم يبطل عن كل واحد منهما
صورته التى اذا بطلت لم يكن ذلك ماء وهذا ايضا لم يكن الاستحالة فى طبيعة النوع وخصوصا وقد سلموا ان الصورة
الجوهرية لا يقبل الاشد والاضعف فان كان الارض قد انتقصت ارضيتها حتى صارت ارضا ناقصة وكانت
الارضية تقبل الاشد والاضعف انما نقص ارضيتها لا محالة بدخول طبيعة اخرى لولا دخولها لكانت تلك الطبيعة
خالصة والان انما دخل شطر منها فيكون مع انها ارض ناقصة شيئا اخر كنار او ماء مثلا ناقصا فيكون شئ
واحد نارا وارضا معا ناقصين ويكون بالقياس الى النار الصرفة ارضا وبالقياس الى الارض الصرفة نارا
وهذا محال فان النار فى عرض ناريتها ناقصة ليس فيها البتة والارض فى عرض ارضيتها ارض ليست بنار البتة

الاختلاط مكان لفظة م

على انهم يعترفون ان هذا الانكسار ليس الا في الحر والبرد والرطوبة واليبوسة وانت تعلم ان الماء لا يزول مائيته
بان يسخن سخونة شديدة فضلا عن ان يفسد فيكون التغير الذي يعرض انما هو في الكمال الثاني للماء لا في الكمال الاول
الذي هو به ماء فاذا كانت هذه الاستحالة لا تبطل طبيعة النوع فليست هذه هي الاستحالة التي في الجوهر فهي لا محالة
في كيف جوهر غير محفوظ فانه مكيف واما المعلم الاول فقال ان قواها لا تبطل وعنى بها صورها وطبايعها التي هي مبادي
لهذه الكمالات الثانية التي اذا زال العايق صدرت عنها الافعال التي لها فلا هؤلاء انه يعني القوى الاستعدادية
ولو عنى الهيولى الاولى كان يجوز ان يبقى مجردة لكانت قوى الاسطقسات الاستعدادية التي بها يقال للشيء انه
بالقوة نار او ارض وغير ذلك لا يبطل فضلا عن المزاج الذي يصرح انه ليس فيه فساد فما يكون الفائدة في هذا
الكلام فينبغي لنا ان نصرح عن الذي نحو موضوع ولا بد كونه ان كل واحد من الاسطقسات له صورة جوهرية
بها هو ما هو ويتبع هذه الصورة الجوهرية كمالات من باب الكيف ومن باب الكم ومن باب الاين فيتخصص كل جسم منها
ببرد او حر من جهة تلك الصورة ويبس ورطوبة من جهة المادة المقترنة بالصورة وبقدر من الكم الطبيعي وبحركة طبيعية
وسكون طبيعي فيكون تلك الصورة يفيض عنها في ذات ذلك الجسم قوى بعضها مما لها بالقياس الى المنفعل كالحرارة
والبرودة الطبيعيتين وبعضها بالقياس الى الفاعل المشكل كاليبوسة والرطوبة الطبيعيتين وبعضها بالقياس الى
الاجسام المكتنفة كالحركة والسكون الطبيعيين وان الماء انما يفيض في جوهره عنه البرد اذا كان على طبيعته ولم يعق
عائق كما يتحدد اذا كان على طبيعته ولم يعق وانه قد تفوته هذه الكيفية بقاسر فيسخن كما يفوته تلك الحركة وميلها
بقاسر رافع الى فوق فيحدث فيه ميلا غريبا وكما ان الماء اذا سخن فيصعد بالسخونة او سخنت الاجزاء الارضية ايضا
فتصعد بالسخونة وكانت السخونة محدثة للميل الى فوق كذا اذا انبعثت السخونة عن الطبايع لحدث الميل من الطبايع هذا
ان سلم ان صعود الماء وصعود اجزاء الارض انما هو لتسخينها لا بمخالطة النارية المصعدة اياها وسنوضح ذلك في فن
اخر وانما اوردنا ما اوردنا من ذلك تمثيلا لا وضعا ولو كانت البرودة المحسوسة صورة المائية لكانت المائية تفقد صورتها
وهي مغلاة وليس كذلك بل هي عند الغليان ماء بعد ولو كانت الرطوبة المحسوسة ايضا صورة الماء لكان الجامد قد خرج
عن طبيعة الماء وصار اما اسطقسا اخر واما مركبا وليس احدهما ولو كان الميل الذي بالفعل صورة الماء لكان الماء المزعوج
الى فوق وقد صح انه ينفذ بعد مفارقة الزاج بميل يحدث فيه اما فقد للصورة المائية او تجتمع فيه بالفعل ميلان
ميل مصعد وميل مهبط كل منهما بالفعل وقد قيل في هذا ما قيل وقد بان فيما سلف ان الطبيعة غير هذا الميل
بل هي مبدا هذا الميل وكذلك فاعلم ان الطبيعة غير الكيف المذكور بل هي مبداه وقد علمت ان الطبيعة ليست مبدا للحركة المكانية
والسكون فيها فقط بل مبدا لجميع الحركات التي بالطبع والسكونات التي بالطبع وكذلك فاعلم ان طبيعة الماء هي التي
يغير الماء الى هذا الكيف ويحفظ عليه وان تلك الطبيعة لا اسم لها فنستعير لها عن الفعل الصادر عنها اسمها فتارة
يسمى ثقلا وتارة يسمى برودة ورطوبة فانها اذا اعتبر ما يصدر عنها من الميل المهبط سميت ثقلا وانما هي مبدا للثقل
واذا اعتبر ما يصدر عنها من الكيفية سميت بردا وانما هي مبدا البرد وهذا كما يسمى قوة في الانسان نطقا او ضحكا وانما
هي مبدا النطق والضحك واذ قدمنا هذه المقدمات فنقول ان الطبيعة المائية محفوظة في الممتزج واما الكيفيات فهي
منتقصة لا باطلة بطلانا تاما فهذا القدر هو القدر من الاستحالة التي يوجبها المزاج فتكون الكمالات التي تكون لكل
نوع من العناصر متعددة بالفعل موجودة بالقوة القريبة كقوة النار على الصعود فلا يكون العناصر موجودة فيها

مطلقا محفوظة على ما هي عليه لا فاسدة كلها ولا فاسد بعضها فيكون كل اسطقس من جهة نوعه انه مما مثل جسما
طبيعيا بصفة ومن جهة كماله الثاني انه مثلا بارد بالفعل وركنا من اركان العالم كاملا ومن جهة انه انكسر بالمزاج اسطقسا
في المركب وكلما كانت الاجزاء اشد تصغرا كان اقرب الى المزاج لان كل واحد يكون اذعن للانفعال عما يكتنفه ويكون
كل واحد واصلا في التاثير الى كل واحد فلذلك ما كانت الرطوبة اسهل في التصغير والكبير مع الصغير يفسد الصغير
ولا يختلط به وربما كان الصغير مؤثرا في الكبير من غير ان يكون له قدر محسوس حتى يقال انه قد اختلط به كما يفعله اصحاب
دعوى الاكسير فانهم يصيرون نحاسا كثيرا ابرص بمكلس يسير وبزرنيخ مصعد يسير فيكون كانه يفعل فيه بلا زمان
ويختلط به

الفصل السابع في ابطال مذهب محدث في المزاج

لكن قوما قد اخترعوا
في قرب زماننا مذهبا غريبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت فانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان
يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ويلبس الكل صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ذات الحمية ويرى ان الممتزج يستعد بذلك لقبول الصورة النوعية
التي للمركبات ومنهم من جعل تلك الصورة صورة اخرى هي صورة النوعيات وجعل المزاج امرا عارضا لا صورة ولو
كان هذا الراي حقا لكان المركب اذا تسلط عليه النار وفعل فيه فعلا متشابها فلم يكن القرع والانبيق يميزه الى
شيء قاطر متبخر لا يثبت على النار البتة والى شيء ارضي لا يقطر البتة فانه ان كان كل جزء منه كالاخر سيا وبحاله
في جميعه وان اختلف فعسى ان يكون اختلافه بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا وبعضها ابطا
استعدادا ومع ذلك فما كان يكون ذلك فيها وهي متلبسة صورة واحدة لا تمايز بينها بل لا بد من تمايز وذلك التمايز
لا يخ اما ان يكون بامور عرضية او صور جوهرية فان كانت امورا عرضية فاما ان يكون من الاعراض التي يلزم طبيعة
الشيء او من الاعراض الواردة من خارج فان كان من الاعراض التي يلزم طبيعة الشيء فالطبايع التي يلزمها الاعراض المختلفة
هي مختلفة وان كان من اعراض وردت عليها من خارج فاما ان يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مثل ذلك
التركيب ان يكون اذا امتزجت يعرض لها من خارج دائما مثل ذلك العارض او لا يقتضي فان كان يقتضي وجب من ذلك
ان يكون لها عند الامتزاج خاصية استعداد لقبول ذلك او خاصية استعداد لحفظ ذلك ليس ذلك لغيرها وذلك
الاستعداد اما ان يكون امرا جوهريا فيما بين الجوهر فيكون البسائط متميزة في المركب بجواهرها او امرا عرضيا
فيعود الكلام من راس واما ان لا يكون الاجزاء الارضية مثلا يقتضي في كل مركب مثل ذلك التركيب ان يكون اذا امتزجت
يلزمها من خارج بل ذلك قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك بالاقل ولم يكن كل مثل ذلك
التركيبات موجبة لاختلاف ذلك التميز وكان يمكن ان يوجد من اللحوم لحم من نوعه يقطر كله او ييبس كله ولا
يقطر وكذلك كان يجب ان لا يكون التحليل مفنيا للحيوانات والنباتات بافناء مادة وابقاء مادة اعني افناء المتحلل
الرطب وابقاء اليابس ثم لننظر ان هذه العناصر اذا امتزجت فما الذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخ اما ان يظن
ان النار مثلا يبطل صورة الارض منها او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء من شانه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت
فان كانت النار يبطل صورة الارض فاما ان يكون مبطلة لصورة الارض وناريتها موجودة ومبطلة وناريتها معدومة
فان ابطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها لصورة الارضية بعد عدم النارية او مع عدم النارية وعدم ناريتها
في هذا الموضع انما هو ايضا بسبب الارض والكلام في ذلك هو الكلام بعينه فيكون حاصل ما ذكرناه انه لما عدمت

النارية فالارضية ابطل احديهما صورة الاخرى وهذا محال واما ان يكون شيء اخر خارج هو الذى يبطل صورة كل واحد منها اذا اجتمعت فان كان يحتاج فى ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة او الارض معدومة فقد دخلت الارض فى هذه المعونة وعاد الكلام من راس وان كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج فى سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل البسيط يجوز ان يكون عنه الكائنات بلا امتزاج والا استحالة فلا يلزم فيها مثل هذا القول فان النار مثلا اذا كانت علة لتسخين مادة الارض كانت علة وهى نار بالفعل فيخى تسخونة موجودة فيها وان انتقضت لانها ايضا يقبل البرد بمادتها من الارض بالفعل فتكون فاعلة لهيئة ومنفعلة بمادة ويكون الهيئة عندها يفعل فى المادة موجودة والمادة عند ما ينفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك لكن من الامور المشكلة التى بالحرى ان يورد شكا يؤيد القول الذى نختاره ويورده اصحاب هذا المذهب المحدث وهو انه ان كان الممتزج لا يتغير جوهر بسايطه وانما يتغير كما لاته فيكون النار فيه موجودة ولكنها مفترة وليكن والماء موجود ولكنه مسخن فليكن ثم يستفيد بالمزاج صورة زايدة على صور البسايط ويكون تلك الصورة ليست من الصور التى لا تسرى فى الكل من الصور الاجتماعية مثل صورة التاليف كالاشكال والاعداد فان للنباتية والحيوانية والملحمية مثلا ليست من الصور التى يكون من هيات اجتماع لاحاد عدد او احاد مقادير حتى يكون للجملة ولا يكون لواحد من احاد الجملة واذا كان كذلك كانت هذه الصورة سارية فى كل جزء وكان الجزء الموجود من الاسطقسات فى المركب وهو نار مستحيلة فقد اكتسبت صورة اللحمية فيكون من شان النار فى نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يصير لحما وكذلك كل واحد من البسايط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط فيه بين الرطب واليابس والحار والبارد يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض فى الجزء المتدخن ان يقبل حرارة متصعدة فيكون من شان البسايط ان يقبل صور هذه الانواع وان لم يتركب بل اذا استحالت فقط فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة البتة فنقول اما اولا فليس اعتراض هذه الشبهة على احد المذهبين اولى من اعتراضها على الاخر فان صاحب هذا المذهب المخترع ايضا يرى ان اجتماع العناصر شرط فى حصول الصورة للتركيب بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها او لا يعرض لها الفعل والانفعال فى كيفياتها ثم يعرض لها ان يخلع صورة ويلبس صورة ولولا ذلك لما كان لتركيبها فايدة واذا تركبت فانما يقع بينها تغير فى كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى تستقر على الامر الذى هو المزاج ثم يحدث صورة اخرى بعد المزاج اذ لا يكون ما يظن انه وارد بعد المزاج الا وكيف ما كان فذلك لاستحالتها فى كيفيتها فيجب ايضا من ذلك ان تلك الاستحالة تستحيل فيها الان تصغر اجزاؤها والا ان يتجاوز فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان يكون تلك الصورة مستحيلة ان تستحفظ الا بتلك المجاورة وان الصورة لا تحل مادة الا تستحفظها او غير هذا من العلل والمعاذير فهو جواب مشترك للطائفتين معا على انه يشبه ان يكون الحدود المحتاج اليها من المزاج فى تهيئة المادة لقبول الصورة التركيبية لا يحصل ولا يبقى الا بالمزاج فهذا هو الذى يجب ان يعقل من امر وجود البسايط فى المركبات والذى يقع من الاضطراب فى اغراض القدماء انى عنه هو ما لا يتميز لبعضهم الصور التى لها النار نار والماء ماء عن هذه الكمالات التابعة على ان هؤلاء ايضا اذا سئلوا فقيل لهم ما تعنون بقولكم ان الماء بارد رطب فى احد نفر الماء هل هو برد بالفعل او برد بالقوة فيقولون انا نعنى بذلك بردا ما بالقوة ولسنا نعنى به البرد ما بالفعل فيكون اخذهم البرد فى حد الماء مصرفا الى وجود معنى فى الماء

به يقوى الماء على ان يبرد ومع ان يبرد ولا يبرد فيكون الماخوذ فى حد الماء هو القوة التى يصدر عنها التبريد بالفعل للماء ولما يجاوره وليس هذه القوة على البرد ما بالفعل كقوة النار على البرد ما بالفعل وذلك لان النار يحتاج الى ان ينسلخ صورتها عن مادتها ويلبس صورة اخرى حتى يكون لها هذه القوة واما الماء فهذه القوة فيه قريبة جدا من الفعل لا يحتاج فى صدور الفعل عنها الا الى زوال المانع فهذه القوة ليست قوة الهيولى بل هى صورة زايد على الهيولى فاعلة للبرد فى الماء وفيما ينفعل عنه بتوسطه وهم اذا قالوا ان العناصر بالامتزاج ينكسر حمياتها ويصير بالقوة هى ما هى انما يعنون هذه القوة القريبة فهذه القوة القريبة هى فصل كل واحد منها واذا بقى للشى فصل حده فلم يفسد صورته لا محالة فهم من وجه قد يشيرون الى هذا وان لم يتفق لهم التصريح به ثم هذا المزاج على وجوه اما ان يكون الحار من البسايط يسخن البارد مقدار ما يبرد البارد الحار حتى يحصل امر هو متوسط بين حميتى البرد والحر وكذلك بين حميتى الرطوبة واليبوسة فيسمى هذا الامتزاج معتدلا مطلقا فان كان اعتدال بين الحر والبرد ولم يكن بين الرطوبة واليبوسة بل غلبت الرطوبة فيقال مزاج رطب او غلبت اليبوسة فيقال مزاج يابس فان كان الامر بالعكس وكان اعتدال بين الرطوبة واليبوسة ولم يكن بين الحرارة والبرودة بل غلبت الحر او البرد فيقال مزاج حار او مزاج بارد فيكون هذه امزجة خارجة عن الاعتدال حروجا بسيطا وذلك اذا استقر الفعل والانفعال على غلبة من احد طرفى مضادة وعلى اعتدال بين الطرفين الاخرين وبازائها اربعة اخرى مركبة وذلك عند ما لا يقع بين طرفى مضادة من المضادتين اعتدال بل يكون الاستقرار على غلبتين فيكون حار يابس وبارد يابس وحار رطب وبارد رطب فيكون جميع الامزجة تسعة واحد معتدل وثمانية مركبات فاذ قد قلنا فى الكون والاستحالة وما يتصل بهما وفرغنا من جميع ذلك فبالحرى ان نتكلم فى النمو

الفصل الثامن فى الكلام فى النمو

واما النمو فانه لا يكون الا بزيادة ما ولا كل زيادة فان المتكاثف كالماء اذا استحال هواء فزاد حجمه فقد فسد وحدث شى اخر مع حجمه ولم يكن موضوع بحركة الازدياد التى عرضت ناميا ولا ايضا اذا كان الموضوع باقيا ولم ينضف اليه زيادة من خارج مثل الماء اذا تخلخل عند استحالته الى السخونة وهو ماء بعد ولا كل زيادة منضمة فانه اذا انضم بالجسم جسم او زيد على ماء ماء وكل واحد من المزيد عليهما ساكن لم يستحل شيئا وانما انضاف اليه زيادة فلا يكون ذلك حركة النمو بل يجب ان يكون الباقى بالنوع تحرك بكليته الى الازدياد بما يدخل عليه ولا كل ما كان ايضا كذلك فان الشيخ بعد وقوف النمو يسمن كما ان النامى فى سن النمو قد يهزل وليس زيادة السمن من النمو كما ليس نقصان الهزال من الذبول بل يجب ان يكون ذلك الازدياد مستمرا على تناسب طبيعى الى كمال النشو ويكون الوارد قد فسد واستحال كله الى مشاكلة المورود عليه والمورود عليه قد نمى ممتدا فى الاقطار متجها الى كمال النشو فيجب ان يكون هذا الوارد يداخل المورود عليه نافذا فى خلل يحدث فى جسمه يندفع له المورود عليه الى اقطاره على نسبة اجزائه فى نوعه والنوع باق فى شخصه ولو كان نفوذه فى الخلاء لما كان يحتاج الجسم فى ان يزداد الى امتلاء ما فيه من الابعاد الخالية فلو كان جسم واحد كانت الابعاد خالية او لم يكن وهذه الحركة مما ينسب الى المتحرك بها من النبات والحيوان من جهة الجزء من الحيوان والنبات ايضا قوام من نفس وبدن وهذا النماء انما يعرض العروض الاولى للبدن ويعرض لبدنه من جهة مقداره فههنا هيولى النامى الحامل لصورة جسمية وههنا المقدار الذى لتلك الهيولى وههنا الصورة الشكلية الخلقية المحيطة بذلك المقدار والهيولى دائم التبدل فيشكل من امره ولا يبعد ان يظن به انه عسى ان ياتى ما يتحلل على كل

بسائط اربعة

قد يبقى منه متحصل للمستحفظ في وقت من الأوقات جملة مادة غير الجملة الأولى فلا يكون مادته هي الباقية الثابتة
حتى يكون النمو والزيادة منسوبًا اليها نسبة اولية فمن هذا لا يبعد ان لا ينسب النمو الى مادة واحدة بعينه وايضًا
فان المادة لا ينمو لان مادة واحدة بعينها وان بقيت بقاء الدهر فانها لا يصير بسبب النمو اعظم بل الاعظم هو المجتمع
منها ومن الزيادة وهي مع الزيادة على القدر الذي كانت عليه قبل الزيادة وانما الازيد هو شيء اخر وهذا هو المجموع
وهذا المجموع من حيث هو مجموع انما حدث الآن بانضمام الزيادة الى الاصل فلا المادة نامية ولا الزيادة وايضًا فان المقدار
المحمول في المادة حكمه في الامرين جميعًا هذا الحكم والصورة ايضًا يقبح ما يظن فيها من انها تحفظ بتبدل المادة حتى
يكون البناء المركب من الآجر اذا انتزع منه آجر آجر حتى يتبدل الاجزاء كلها يكون هو بعينه البناء الاول بالعدد ويكون
الشكل والصورة ينتقل وهي واحدة بعينها بالعدد من مادة الى اخرى وهذا من المحال بل انما يتم ذلك بان يبطل الصورة
الاولى من البناء مع انتقاض حاملها ويحدث صورة اخرى شبيهة بالاولى وهذا شيء قد سلف منا بيانه وايضًا
ان تبدل بعض المادة فيجب ان نعلم ان الصورة ليست واحدة بعينها ولا يلتفت الى ما يقولون وذلك لان الباقي من
الصورة في بعض الباقي من المادة هي جزء الصورة ولعمري انه لم يحدث الا من جهة ليس كلا مثالي مثلها واما البعض
الآخر من الصورة وهي التي في المادة المتجددة فليس هو الاول بعينه كما علمت في متبدل المادة باسرها وانما هو مثل الاول
واذا كان صورة الاول في هذا الموضع هي الجملة الباقية والحادثة وليست هي الجملة الباقية والصورة الباقية هي بجملتها
باقية فليست الصورة باقية عند النمو فينبغي لنا ان نطلب المخلص من هذه الشبهة فنقول يجب ان نعلم ان انواع النبات
والحيوان لا يستبدل البتة منها جميع المادة بل يتحلل في اول الامر اللطيف المتحلل منها ويستمد بدله وان يتحلل
الكثيف منها فانما يتحلل آخر الامر ويتحلل القليل منه ويبقى في الجملة على الاستمرار ما يستحفظ القوى والصورة
الاولية والنفس وان كانت محتاجة في قوامها الى المادة او كانت محتاجة في افعالها الاولى الى المادة فان انضم
اليها شيء استحال اليها وزاد فيها وفي كمالات القوة المستحفظة بالاولى هي التي هي قائمة بالمادة فيكون كان في
كمالات تلك القوة شيء قديم وشيء منضاف اليه او يكون الصورة والقوة هي تلك القديمة وانما انضاف اليها كمالاتها
ويكون الجملة ليست هي القديمة بل حادثة من القوى فيكون الاول لم يبطل بل انضاف اليه ما صار به اكمل ولو كانت
المادة يتبدل لكانت الانداب والشامات قد تبدلت فالباقي في الشخص من مادته هو ما يستحفظ
به الصورة الاولى الاصلية ومن الصورة القائمة في المادة التي لا يتبدل بتمامها صورة النوع واما القوى التي
هي كالكمالات الثانية لصورة النوع فقد ينضاف اليها الزيادة والمقادير فقد يكون الاولى منها المحفوظة بالمادة
باقية وينضاف اليها زيادة يتميز عن الاول في القوام والاستحكام لتاخره فيكون هو ايضًا معرضًا للتحلل قبل
المادة الاولى واما الشكل والخلقة فمن جملة امور عارضة لازمة للصورة النوعية او عارضة غير لازمة فالباقي
في هذه الحركة التي هي النمو هي الصورة النوعية والزائد هو المقدار في اول الامر ثم الصورة الشكلية والخلقية لاجل
المقدار فانها تصير ازيد لان الصورة الواحدة الشكلية بعينها يصير اصغر واكبر فانها يكون في المقدار الذي هو انقص
اصغر وفي الازيد اكبر والمقدار ايضًا كذلك قد يكون اولًا ناقصًا ثم اذا انضاف اليه الغذاء المنمي صار اعظم لانه مجموع
مقدارين لا لان المضاف اليه نفسه صار اعظم بل هو كما كان انما الاعظم هو المجموع واما الشيء الذي له هذه المادة
حتى له هذا الشكل فهو نوع الشيء وهو باق واحد بعينه بلا اختلاف وهو الذي يصير مادته مادة مضافا اليها

زيادة ولا ينمو وهو في جواز التشبيه فان النمو والازدياد في الحجم ليس مما يعرض لشيء من الصور الطبيعية التي
ليست مقادير او قابلة لا عرضًا من الاعراض الذاتية للمقدار ولا المقدار نفسه ينمو فانه كما كان في نفسه والزيادة
لم يجعله اعظم بل احدث مجموعًا منه ومنها عظيمًا واما الصورة الشكلية فهي التي ينمو اي ان كل جزء من الصورة
الشكلية يصير اعظم مما كان ولا كذلك المادة ولا المقدار فالمتحرك اولًا هو النوع وحركته هي في صورة الشكل والخلقة
بوساطة المادة ثم المقدار النامي فالنوع هو النامي اي هو الزائد في مقدار خلقته بسبب مادته ومقدارها فهكذا
ينبغي ان يعقل امر النمو والمنمي هو الغذاء فهو غذاء ومنم وهو غذاء من جهة ما هو شبيه بالشيء بالقوة يقوم بدل ما
يتحلل منه وهو منم من جهة ما له مقدار يزيد في مقدار النامي فان الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل بالاستحالة الى نوعه
فقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق والانعقاد فقد
حصل له التشبه في الكيف وقد يقال لما غذا وقد تغذى فصار كما والغذاء يتم منفعته في كونه غذاء بان يتشبه
فيلتصق فيصير قائمًا بدل ما يتحلل فان لم يتشبه كمادة البرص كان غذاء لا في كمال احواله وان تشبه ولم يلتصق كمادة
الاستسقاء اللحمي لم يكن غذاء بالفعل نافعًا في كمال احواله بل يجب ان يتشبه ويلتصق معًا حتى يغذو غذاء طبيعيًا
والغذاء بالمعنى الاول اعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فانه يستحيل ان يكون غير الجوهر جوهرًا بالقوة ويجب ان يكون
جوهرًا غير ممتنع عن ان يكون له مقدار طبيعي والا لم يتكون عنه جسم طبيعي ولا يخلو اما ان يكون ذلك بالفعل عند ما هو
شبيه بالقوة او يكون بالقوة فان كان بالقوة فهو هيولى مجردة ويستحيل قوامها الا مقارنًا للصورة جسمانية فهي
اذن يكون مقارنة لصورة جسمانية وتلك الصورة الجسمية يزول عند قبولها هذه الصورة ولا نطول الكلام في
بيان ان تلك الصورة تكون صورة جسمية لها لا لغيره والا لكان مع هذه الهيولى هيولى اخرى في صورة واحدة وصار
جسمان في جسم وغير ذلك فليس الى ذلك للمحصلين حاجة بل يكفينا ان نعلم ان تلك الهيولى لما قارنتها صورة جسمية
قبل هذه فقد كانت الجسمية موجودة لها قبل وكان يبقى ان الشبيه بالقوة جسم بالفعل الشبيه بالقوة يصير جسمًا
بالفعل ولا يجوز ان يكون الجسم الكلي العام فان ذلك لا وجود له الا في الوهم بل هو جسم ما شخصي فغذاء كل جسم
جسم شخصي ومبدأ احالة الغذاء موجود في المغتذي لان القوة المشبهة موجودة فيه ومبدأ النمو وهو الذي يصنع با
النامي ما هو يزيد في كميته هو ايضًا في النامي لكن كمية الغذاء شيء يصير بها كمية المغتذي اكبر فهو ايضًا مبدأ النمو
وهو في الغذاء وقد يتفق ان يكون الذي به يقع النمو محيلًا وذلك اذا لم يفقد القوة المشبهة ان يكمل تشبيهه في جوهره
وكيفيته او يكون اول فمان ما يرد يتوثر في البدن ثم يكون عليه البدن فيؤثر فيه ويحيله اذا كانت قد استحكمت قوته
في موافقة من المغتذي مثل الثوم فانه يغذو النامي ويسخنه معًا والمربي ما هو بالفعل شبيه بالفعل والمربي الذي هو بعد
غذاء لم يستحل شبيهًا بالقوة وربما كان ضدًا او متوسطًا وربما لم يكن ضدًا فان الحنطة ليست ضد اللحم وانما
هي غذاء من طريق ما هي حنطة لا من طريق ما هي حارة وباردة فقط فليكن هذا كافيًا فيما يجب ان نقول في امر المربي
والمنمي وهو الغذاء من حيث له مقدار يزيد فيما يغذوه فحري بنا الآن ان ننتقل الى ايضاح القول في الاسطقسات وعددها

الفصل التاسع في ابانة عدد الاسطقسات

وقد سبق منا القول انه لا يصح ان يكون الاسطقس واحدًا وكيف يكون ذلك وقد علمنا انه لا يصح ان يكون ما هو في جوهره نار ماء او ماء نارًا او ارضًا هواء
او هواء ارضًا وكيف يكون ذلك وههنا فعل وانفعال بقوى متضادة لا ينبعث عن صورة متفقة بل انما ينبعث

عن صور مختلفة والصور المختلفة منوعات مختلفة ولا فضل لصورة على اخرى حتى يجعل تركيبها مع العنصر اسطقسا
بالتخصيص دون غيره واذ هذا من المتضح الذي لا شك فيه فمتضح لا شك فيه ان الاسطقس ليس بواحد فهو اذن كثير
ومعلوم انه ليس بكثير غير متناه فبقي ان يكون الاسطقسات كثيرة متناهية وينبغي ان يكون ذات صور يصدر عنها
فيما بينها فعل وانفعال حتى يكون اسطقسات يتكون منها المركبات بالامتزاج وان يكون الكيفيات الصادرة
عن صورها اقدم من الكيفيات المتفاعلة ولانها اسطقسات لهذه الاجسام المحسوسة ليست اسطقسات للاجسام
الموهومة فيجب ان يكون الكيفيات التي تخصها كيفيات محسوسة ومن شان الحاس ان يشعر بفعلها فيه والكيفيات
المحسوسة منصنفة بحسب تصنيف الحواس لكن الكيفيات التي تخص حس البصر كالالوان او حس السمع كالاصوات او
حس الشم كالروايح او حس الذوق كالطعوم ليست من الكيفيات الاولى في هذه الاجسام العنصرية ولا من المشترك
فيها فان المركبات انفسها قد توجد خالية عن اطرافها ووسايطها وانما يحدث في المركبات بعد تفاعل يقع منها
في كيفيات قبلها وهذا يدل عليه الاستقراء الصناعي واما الكيفيات الملموسة فلا يخلو عنها وعن وسايطها جسم من
الاجسام المستقيمة الحركة ولا جسم الا وطرف من اطراف مضاداتها موجود فيه او ضده او هو قابل له او لضده فيمتنع
ان يكون الفصول الاولى للاجسام الاولى منها محصلة لهذه الكيفيات دون الطعوم والروايح والالوان ولما الكيفيات
الاخرى المتقدمة لساير الكيفيات مما لا يحس احساسا اوليا باللمس مثل الشكل ومثل الخفة والثقل واشياء اعدها
فانها لا تفيد الفصول التي نحن في طلبها اما الشكل فلان الطبيعي منه متشابه في البسايط فلا ينفصل به ولو كان
مختلفا ايضا لما يصلح ان يقع به فعل وانفعال والقسري ابعد من ذلك واما الخفة والثقل فبالحري ان يفيد الفصول
للاجسام الاسطقسية لكنه لا يفيد واحد منها للفصل الذي هو به اسطقس فان الفصل الذي به الاسطقس
اسطقس هو الذي به يفعل وينفعل الفعل والانفعال الذي يتم به المزاج وذلك في الكيف لان الاسطقس انما هو
اسطقس للمزاج ولا فعل ولا انفعال في باب الكيف يصدر عن الخفة والثقل بالذات وانما يوجب الخفة والثقل بالذات
انفعالا في الحركة المكانية لا في الكيف ويجب ان نتذكر ما سلف من قولنا ان الماء مثلا ليس كونه ماء هو كونه اسطقسا
وليس كونه اسطقسا هو كونه جزءا من العالم وذلك لانه في نفسه ماء وله قياس الى تقويمه العالم وله قياس الى تقويم
المركب من حيث هو ماء يجب ان يكون في طباعه ان يرجحن وان يكون باردا رطبا اذ الموضع ومن حيث هو جزء للعالم
فلا انفع ما لا ينفع له الثقل المحصل له في حيزه الطبيعي وهو الاعون له على استكمال معنى كونه جزءا من العالم ومن حيث
هو جزء من المركب اسطقس فلا يعين فيه الثقل الذي له ولا الخفة التي له اللذان هو بهما يصير الى موضعه كل المعونة
بل كانهما ينافيان منافضة مما للمنفعة المطلوبة في الاسطقس من حيث هو اسطقس لان الاسطقس عند كونه اسطقسا
انما يكون الاولى به مفارقته لمكانه الطبيعي ومصيره الى مشاكلة اضداده لما انما يكون الانفع والاعون كان ماء ان
يكون باردا رطبا يفعل بهما وينفعل حتى يستفيد المزاج وان كان نارا فضد ذلك وهو ان يكون حارا يابسا و
اما ثقل ذلك وخفة هذا فقليل النفع او مضاد النفع فيما يحتاج اليه من المزاج لانهما يدعوان الى التباين و
التنادي لا الى الاجتماع والتلاوم ولا لهما في الاجتماع تاثير في المجتمع سابق وكذلك ان كانت من الكيفيات كيفيات
مثل الثقل والخفة لا ينفع في الفعل والانفعال فلا يكون داخلة في الفصول التي بها يصير الاجسام البسيطة اسطقسات
من حيث يصير اسطقسات ثم ان الكيفيات المنسوبة الى اللمس مختلفة المراتب فليس كلها في درجة

واحدة بل بعضها اقدم من بعض ونشتمل على جملتها التعديد وذلك ان الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة واللطافة والغلظ واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والصلابة واللين والخشونة والملاسة واللطيف
يقع على معنيين احدهما رقة القوام والاخر قبول القسمة الى اجزاء صغيرة جدا والغلظ يقابلهما ويشبه ان يكون المتخلخل
مشابها للطيف بالمعنى الاول الا ان المتخلخل يستدعي معنى زائدا على الرقة وان كان تابعا له حتى يكون الرقة يدل عليه دلالة
الملزوم والتخلخل يدل عليه دلالة التضمن وذلك لان التخلخل هو اسم واقع على معنيين احدهما ان يكون المادة انبسطت
في الكم مترققة فيتضمن هذا المعنى مع الرقة ازدياد حجم ويكون فيه اضافة شي الى شي اخر او غير شي يكون اصغر حجما
اما الاخر فكالماء والهواء واما الغير فكالماء الواحد بنفسه اذا كان اشد تكاثفا فصار اشد تخلخلا ولو لم يكن هذه
الاضافة لكان الاولى بالمعنى اسم اللطافة والرقة ويقع التخلخل لتباعد اجزاء الجسم بعضها من بعض على فرج تشغلها
ما هو الطف من الجسم ويكون جملة الاتصال بينهما لم يفقد بل بين اجزائها تعلق ثابت فلا يتبرى بعضها من بعض
تبريا تاما وهذا غير مستعمل في هذا الغرض لكن اللطيف والمتخلخل على اول الوجهين وفيه الكلام غير نافع في الفعل
والانفعال الا بالعرض وهما جاريان مجرى الخفة والثقل ويكادان يلازمانهما حتى ان كل ما هو اثقل فهو اغلظ و
اشد تكاثفا واما اللزوجة فانها كيفية مزاجية لا بسيطة وذلك ان اللزج هو ما يسهل تشكله باي شكل اريد
ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج فادغانه من الرطب واستمساكه
من اليابس فانك اذا اخذت ماء وترابا وجهدت في جمعهما بالدق والتخمير حتى اشتد امتزاجهما حدث لك جسم لزج
والهش الذي يخالفه هو الذي يصعب تشكله ويسهل تفريقه وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما
المبلة فمعلوم ان سببها رطوبة جسم طبيعي مازج غيره فان ههنا رطب الجوهر ومبتل ومنتقع فرطب الجوهر هو الجسم
الذي كيفية الرطوبة يفادي مادته ويكون كونها له كونا اوليا مثل الماء واما المبتل فهو الذي اغيا برطوبة
جسم غيره وتلك الرطوبة لذلك الجسم اولية لكن ذلك الجسم قد فارقه وقيل انه مبتل فيصلح ان يخص باسم المبتل
ما كان هذا الجسم جاريا على ظاهره ويصلح ان يؤخذ على التعميم حتى يكون المبتل هو كل جسم منطبع برطوبة غريبة لكن
المنتقع لا يكون منتقعا الا بان يكون الرطب الغريب جاريا فيه ونفذ الى باطنه فالمنتقع من الوجه الاول كالنوع من
المبتل ومن الوجه الثاني هو مباين له غير داخل فيه وقد يكون الجسم اليابس رطبا ومنتقعا ولا سواء رطوبة الغض
النضر ورطوبة الذاوي اليابس المنتقع فان جوهر هذا يابس وقد تنفذ فيه رطب غريب وذلك جوهره رطب من نفسه فالجفاف
بازاء المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب والصلابة واللين ايضا من الكيفيات المزاجية وذلك لان اللين هو الذي يقبل
الغمز الى باطنه ويكون له قوام غير سيال فينتقل من وضعه ولا يقبل امتداد اللزج ولا يكون له سرعة تفرق وتشكل
فيكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة واما الملاسة فمنها ما هو طبيعي ومنها ما هو مكتسب والطبيعي لازم
لكل جسم بسيط لوجوب احاطة سطح واحد به غير مختلف الاجزاء في النتو والانخفاض وبالجملة غير مختلفة الوضع فلا
يختلف به الاجسام البسيطة لكن الملاسة قد يعتبر في طبيعة الاجسام من جهة اخرى وذلك ان من الاجسام ما يسهل
تفريقه على الملاسة حتى يكون تمليسه سهلا على اي تفريق كان فيكون الفصول التي يقع فيها اما املس ولما يسهل
الحركة الى الملاسة وهذا يتبع رطوبة جوهر الشي والخشونة في الجملة يقابل ذلك فالملاسة والخشونة بالجملة لا يدخلان

فى الفعل والانفعال ونعود لذلك فالطبيعى لا يختلف به الاجسام والالوان والعناصر يتبع الرطوبة واليبوسة التى فيه فيرجع اكثر هذه الاشياء الى الرطوبة واليبوسة لكن الرطوبة قد يقال للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا فى رطوبة الكيفية ويتبع بعض الاجسام الرطبة الجوهر امر وهو الملاصقة والملازمة لما يماسه من جنسه كالماء حتى ان الجمهور يظنون ان الرطوبة حقيقتها هذا لكنهم يشاهدون ان الجسم كلما كان ارق كان اقل التصاقا واستمساكا بما يماسه وكلما كان اغلظ كان اشد واكثر ملازمة والماء اللطيف الجيد اذا غمس فيه الاصبع كان ما يلزم الاصبع منه اقل مما يلزم من الماء الغليظ او الدهن والعسل فاذن هذه الخاصية لا يلزم الجسم من جهة ما هو رطب مطلقا والا لكان ما هو ارطب وارق من الرطوبات اشد لزوما والتصاقا بل هذا لازم للكثافة والغلظ اذا اقترنا بالرطوبة بل يعنى بالرطوبة سهولة التحدد بغيرها والتشكل بغيرها مع سهولة الترك وضعف الاستمساك كما ان اليابس يلزمه الثبات على ما يؤتاه من الشكل مع معاوقة فى قبوله فيجب ان يتحقق ان الرطوبة هى الكيفية التى بها يكون الجسم قابلا للنحو الاول من القبول واليبوسة هى الكيفية التى بها يكون الجسم قابلا للنحو الثانى من القبول فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان لا يلتصق لان الالتصاق ليس لنفس كون الشىء رطبا بل للغلظ والهواء اذا غلظ وصار ماء صار ايضا على صفة الملازمة والالتصاق فالكيفيات الملموسة الاولى هى هذه الاربعة اثنتان منها فاعلتان وهما الحرارة والبرودة ولكونهما فاعلتين يحدان بالفعل بان يقال ان الحرارة هى التى تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات كما يفعله النار والبرودة هى التى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات كما يفعل الماء واثنتان منفعلتان وهما الرطوبة واليبوسة ولكونهما منفعلتين يحدان بالانفعال فيقال ان الرطوبة هى الكيفية التى بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوى الغريب وسهل الترك له واليبوسة هى الكيفية التى بها يعسر انحصار الجسم وتشكله من غيره وبها يعسر تركه ولذلك فان الجسمين الرطبين يسهل اتصالهما مع التماس ويصعب او لا يمكن تفريقهما عن التماس المحفوظ الى ان ينفرقا بل عن الاتصال يسهل جدا واليابس بالخلاف من ذلك فلهذا ما يسمى ذانك فاعلتين وهاتان منفعلتين وان كان الحار والبارد كل واحد منهما يفعل فى الآخر كما ينفعل منه وكذلك كل واحد من الرطب واليابس يفعل فى الآخر وينفعل منه لكنه اذا قيس الحار والبارد الى الرطب واليابس وجد الرطب واليابس لا يؤثران فيهما ووجدا يؤثران فى الرطب واليابس كما نعلمه بعد من حال الحل والعقد وغير ذلك فهذه الاربعة الاوائل يتركب منها اربع مزاوجات صحيحة فيكون من الاجرام البسائط جرم يتبع طبيعته كيفية الحر والرطوبة وآخر يتبع طبيعته كيفية البرد واليبوسة فيكون هذه هى الاسطقسات والارض هو نجسم الظاهر من امره انه بسيط يابس وبمخالطته يكون كل جسم يابسا والماء ظاهر من امره انه بارد رطب وبمخالطته يكون غيره باردا رطبا والهواء ظاهر من امره انه بسيط رطب والنار ظاهر من امرها انها بسيطة حارة لكن الارض فى طبيعتها البرد ايضا وذلك لانها اذا تركت وطباعها وازيل عنها تسخين الشمس وسبب آخر وجدت باردة اللمس وانما تسخن بسبب غريب كيفما والثقل لا يوافق الحرارة وجميع الاجسام الغالب فيها الارضية يبرد الابدان والهواء اذا ترك وطباعه لم يبرد بسبب مخالطة البخرة يزول عنها الحرارة المصعدة ويعود الى طبيعته للماء كان حارا وكيف لا يكون كذلك والماء اذا اريد ان يحيل هواء سخن فضل تسخين فاذا استحكم فيه التسخين كان هواء واما النار فانها للسبب سهلة القبول للاشكال بل هى مخضرة بذاتها فهى يابسة لكن اثبات حر الهواء ويبس النار وخصوصا يبس النار وايضاح القول فيه يصعب وسنأتى فيه بالممكن وقد قيل ان اللهيب والغليان كلاهما كان

كل واحد منهما افراط حرارة وكان الجمود افراط برودة وكان الجمود خاصة البارد الرطب كذلك اللهيب والغليان خاصة اليابس الحار وهذا قول ليس افهمه حق الفهم وعسى ان يكون عند غيرى تحقيقه وتفهيم ذلك لان الغليان فليس افراط حر بل ان كان ولا بد فهو حركة تعرض للرطب عن الحر المفرط ولا اللهيب افراط الحر بل اضاءة تعرض عن افراط الحر فى الدخان فان سمى اشتداد الحر لهيبا فلا مضايقة فيه والجمود ليس افراط برد بل اثر يعرض من افراط البرد لا فى كل جسم بل فى الرطب ولا الجمود ضد الغليان لان الغليان حركة الى فوق وضدها الحركة الى اسفل اذا كانت بصفة فاما الجمود فليس بحركة فلعل الواجب ان يجعل الجمود اجتماع المادة الى حجم صغير مع عصيان على الحاصر المشكل والغليان انبساطها الى حجم كبير مع تفرق وطاعة لحصر المشكل فان كان كذلك كان الخلاف بينهما اكثر مما بين التكاثف والتخلخل ولم يستمر ما يقولونه ثم ليس مما يجب ضرورة ان يكون الضد يعرض للضد فان الاضداد قد يشترك فى امور منها الموضوع وقد علمت فى كتب المنطق ان مثل هذا الكلام كلام مقنع لا محقق وجدلى لا برهانى ويشبه ان يكون لما تشككت به على هذا القول جواب لكنى لم احصله بعد ولم افهمه فالاولى ان نشتغل بتبيين يبس النار ونجعل الطريق اليه ابانة انها لا يقبل الحصر والتحديد لا من جهة المحسوس وذلك لان النار المحسوسة غير صرفة ومع ذلك فانه يعرض للاجسام فى غير مواضعها الطبيعية ان يحفظ اشكالها الموافقة للحركات كالماء المصبوب فى انصبابه بل يجعل بياننا ذلك بضرب من القياس وهو ان النار لا يشك فى انها حارة فلا يخلو اما ان يكون حارة رطبة او حارة يابسة لا يسهل طاعة طباعها للحصر من غيرها فان كانت حارة رطبة فهى من جوهر الهواء واذا كانت من جوهر الهواء لزم ان يكون مكانها مكان الهواء ويلزم ان لا يكون النار هاربة عن حيز الهواء الى حيز آخر فهى اذن حارة يابسة وقد يقول على هذا قائل ان الهواء اذا سخن نفسه ارتفع عن حيز هذا الهواء المعتدل الحر والبخار ايضا يرتفع ويطلب مكانا فوق مكان الهواء وهو بعد اشبه بالماء من الهواء وانما يصعد الحر المفرط فان الحر المفرط هو سبب ان يكون النار هاربا عن حيز هذا الهواء الذى ليس حره بمفرط وان كان من طبيعته فيشكل الماء الذى هو دونه فى المكان اذا سخن فيه يهرب عن موضع الماء والهواء جميعا هربا الى فوق كالهواء نفسه اذا سخن فما كان من الهواء اسخن من سائر الهواء فهو يهرب عن حيز المعتدل لسخونته فنقول مجيبين ان الحيز المطلوب اذا كان من طبيعة الجسم الهارب عنه لا يخالفه فطلب ذلك والهرب عن هذا ... وان كان ليس من طبيعته فهو لا يحتاج حيزا لغير الهواء وليس يمكن ان يكون حيز الامفرط الحرارة اذ كان هذا التصعد انما يتصعد لانه مفرط الحرارة فيكون حيز ما هو مفرط الحرارة جزءا غير حيز الهواء ولا شك ان ذلك هو حيز النار فيكون النار غير الهواء فى الطبع والهواء المتسخن انما هو يطلب غير حيز الهواء كما ان الماء المتسخن يطلب غير حيز الماء ولكن ذلك الحيز حيز لجرم آخر لا محالة بالغ فيه الكيفية المصعدة للهواء والماء عن حيزهما وليس يطلب شىء منهما حيز نفسه فى طلبهما حيزا آخر اثبات حيز آخر وهو النار وليس يجوز ان يكون الحيز واحدا الا ان الاسخن يطلب منه ما هو ارفع وذلك لان هذا الارفع انما يتحدد بحد جسم شامل او حد جسم مشمول اذ لا وجه لاثبات الخلاء ولا لاثبات الابعاد فان كان ذلك الارفع والادون يتحدد بحد جسم شامل متعين او مشمول متعين فليس هو حد جسم شامل للادنى او مشمول متعين فليس هو حد شامل للادنى او مشمول فى الادنى فالارفع والادنى مكانان مختلفان وان كان يتحدد بشامل فى حدى الطباع فلا مكان ارفع وادون بل المكان ذلك واجزاؤه ان اخذت

على وجه التوسّع والجزاؤه منفقة في القرب والبعد والعلو والسفل فتبيّن من هذا ان النار حارة يابسة لكن سلطان النار الحرارة وسلطان الهواء الرطوبة وسلطان الماء البرودة وسلطان الارض اليبوسة وبالحري ان يكون الماء والارض بالقياس الى الهواء يابسين فان البرد يقتضي الجمود والتكاثف ولولا الحرارة الخارجة لكان الماء جامدًا لكنه بالقياس الى الارض رطب فانه اما سيّال بذاته واما شديد الاستعداد للسيلان من ادنى سبب خارج والبرد الذي يجعل بها الماء ان اردت الحق وتركت العادات فليس الا بردًا مستفادًا في الهواء من الارض والماء فاذا صار الهواء بحيث لا سبيل للماء استولت طبيعة الماء والارض على الماء وعاونهما الهواء اما بالتبريد واما بازالة التسخين المحدّ من الماء ظاهرًا ولا الاحتقان الحار في باطنه ثم لا يزال يجمد حتى يستولي الجمود على جميعه لطبيعة البرد الذي اولى العناصر به الماء واولى الآثار به الاجماد وطبيعة الماء والارض هما اللذان يحدثان بردًا في الهواء يعود ذلك البرد معينًا لطبيعة الماء على احداث كيفية البرد في نفس الماء على قدر ما يتأدّى الى الاجماد فالنار والهواء بالقياس الى الجامد متخلخلان رطبان لكن النار بالقياس الى الهواء يابس لانه ابعد من قبول التشكيل والاتصال مع المماسة من الهواء فهذا هو النحو الذي يجب ان يعتقد فيه وقد يمتعض لسماع هذا الفصل الاخير قوم لا يشتغل قلوبنا ويزيدهم امتعاضًا ما نريد ان نذكره من تحقيق ذلك فيما يستقبلنا من الكلام ثم ههنا شكوك

الفصل العاشر في ذكر

شكوك يلزم ما قيل بالحري ان نتبع هذا الفصل بذكر شكوك لم نتعرّض لها ثم نعقبها بالكلام الفصل من ذلك امر حدّ الكيفيات الاربع ورسومها فان الحرارة ليست انما تفرّق المختلفات بل قد تفرّق المتشاكلات كما يفعل بالماء فانه يفرّقه تصعيدًا وايضًا فان النار قد تجمع المختلفة فانها تزيد بياض البيض وصفرتها تلازمًا ثم بالحقيقة ولا واحد الفعلين لها فعل اول وذلك لان فعلها الاول تسييل الجامد من الرطوبات بالبرد وتحليله ثم تصعيده وتبخيره فان كانت المجتمعات مختلفة في قبول التحلل والتبخير بان كان بعضها اسرع فيه وبعضها غير قابل عرض من ذلك ان يبادر الاسرع دون الابطأ او القابل دون غير القابل الى التصعيد والتبخير فعرض منه الافتراق ولو كانت هذه الاشياء متشاكلة في الاستعداد لهذا المعنى لم يمكن للنار ان يفرّق بينها وايضًا فان الحار يفعل في البارد والبارد يفعل في الحار ولا يفعل الحار في الحار ولا البارد في البارد وكذلك الرطب يفعل في اليابس واليابس في الرطب ولا يفعل الرطب في الرطب ولا اليابس في اليابس واذا كان الحار والبارد يفعل كل واحد منهما في الآخر وكل واحد منهما ايضًا ينفعل عن الآخر وكذلك الرطب واليابس فليس احد الطبيعتين اولى بان يختص بالفعل من الاخرى ولا الاولى من ان يختص بالانفعال من الاخرى ومن ذلك الشك في امر النار ويبسها والهواء وحرّها والارض وبردها فان لقائل ان يقول انه ليس يجب ان يكون جميع ما يوجبه القسمة ولا يشكوه العقل في اول النظر حاضرًا موجودًا فهب انه لا يمكن ان يكون شيء هو حار رطب او شيء هو بارد ويابس ليس لان العقل وحده يمنع عن اجتماع الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة فمنعه من اجتماع الحار والبارد والرطب واليابس ولكن الامر ليس يعقله بديهة فان ههنا امورًا لا يمنع الاذهان عن وجودها ولا بديهة العقل ولا يمنع الخلو وجودها فانه ليس يمتنع في اول العقل ان يكون حارًّا بالطبع في غاية الثقل وليس هذا بموجود البتة ولو كانت القسمة بعينها ويلتفت اليها لكان يجوز ان يقول ان من العناصر ما هو حار يابس خفيف ومنها ما هو حار يابس ثقيل ومنها ما هو حار رطب خفيف ومنها ما هو حار رطب ثقيل وكنا نحكم ان كل ما لا يمنع القسمة الجمع بينه كما بين الحرارة والثقل في اول العقل فالـ

المستحصل

المستحصل منه بالقسمة موجود في الاعيان فكان الثقل لا يخالط الحرارة مع كونه غير مضاد للحرارة ولا مقابل ولا محكوم عليه بسبب بديهة العقل انه مناف فكذلك يجوز ان يكون الرطوبة واليبوسة لا يخالط الحرارة ولا يخالط البرودة فيكون في الموجود نقص من المقسوم ومع هذا فلم يستوف اصحاب هذه القسمة قسمتهم بل بخسوا القسمة حقها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الاسطقسية لا يكون الا خالصة صرفة او يكون منكسرة فان كانت لا يكون الا خالصة صرفة وجب ان لا يكون حرارة اسطقس اقل من حرارة اسطقس آخر فان الذي هو اقل ليست حرارة خالصة بالقياس الى حرارة ما هو اشد حرارة بل الاقل حرارة يكون بالقياس الى الخالص حرارة فاترًا او باردًا وان كان قد يكون في الكيفيات الاولى كيفية غير خالصة ويكون منها ما هو دون النهاية وقد حصل ههنا قسم قد ضيّع وذلك ان اصول المزاوجات لا يكون اربعة بل يكون اكثر من ذلك فيكون حار وبارد ومتوسط او منكسر فينبغي ان يتخذ المزاوجات من هناك فيكون في الاذواج اكثر من العدد المذكور ثم يكون الهواء مثلًا رطبًا معتدلًا في الحر والبرد والنار حارة معتدلة في الرطوبة واليبوسة والارض يابسة معتدلة في الحرارة والبرودة وعسى ان يكون ههنا عناصر اخرى منها ما هو بارد ومعتدل في الرطوبة واليبوسة ويكون حار رطب غير الهواء وكانه البخار او شيء آخر وبارد ويابس غير الارض وكانه الجمد او شيء آخر وحار شديد اليبوسة وكانه الدخان او شيء آخر ثم من الواجب ان ننظر في امر النار التي يدعي انها تحت الفلك وانها في هيئة الجو ولكنها شديدة الحر حتى انها تحرق ما يصل اليها أهل لها تلك الحرارة من جوهرها او يعرض لها بسبب تحريك الفلك فان كان بسبب تحريك الفلك فما جوهر ذلك الجسم في نفسه الذي عرض له ما عرض فان كان جوهره هواء فكن سخن فيشبه ان يكون نسبة النار الى الهواء هي بعينها نسبة الجمد الى الماء فلا يكون مفارقًا له بالفصل بل يكون مفارقته له بعرض من الاعراض فان كان الحق ما يدعيه قوم من انها نار لا يحرق فيما اذا يفارق الجو واما النار التي عندنا فهو بالاتفاق غير تلك النار فان كان هذه التي عندنا تلك وقد عرض لها اشتداد في الحر للحركة واضافة للاشتعال في الدخان فيما اذا يخالف الهواء حتى ينسلخ عنه ويطفو عليه حارًّا في الحركة المسخنة فيسخن لذلك وان كان معنى النار في هذه غير معنى النار هناك فهذا اما اسطقس واما مركب فان كان اسطقسًا فقد زاد عدد الاسطقسات وان كان مركبًا فلم صار المركب في كيفية اقوى من البسيط ولم صار الحر يصعدها مكانه الطبيعي هو السفل كما يصعد المكو والدخان وفيهما طبيعة مهبطة لكنها يغلب بهذه الكيفية ثم البرد لا يفعل ضد ذلك في اهباط النار وهل يجوز من هذا ان يقال ليست النار الا هواء سخن جدًّا فهو يرتفع عما هو ابرد منه فليس العنصر الا الهواء والماء والارض فالمسخن من الهواء نار والمسخن من الماء بخار والمسخن من الارض دخان وكل مسخن فانه يتصعد الى فوق لكن مسخن الماء هو شيء في طبيعته قوي البرد سريع القبول للبرد فيقصر عن مسخن الارض الذي هو اقل بردًا في الطبع وابطأ وكلاهما يقصر عن مسخن الهواء الذي طبعه اما معتدل واما الى الحر فيسخن الهواء ويسبق ذلك الى الحيّز الذي ليس فيه الا الهواء المسخن جدًّا بالحركة حتى هو نار وهذا او بعضه لم لا يقول ان الاجسام التي تحت الفلك كلها جسم واحد من مادة وصورة يوجب الكون تحت الفلك ثم يعرض له بعد ذلك هذه الكيفيات فما يلي الفلك ويكون تحت الحركة ملطف ومسخن بسبب من خارج لا من جوهره وما يبعد يكون تحت السكون يبرد ويثقل بضد ذلك السبب فيعرض من ذلك ان يختلف ذلك الواحد اختلافًا بكيفيات يعرض له من خارج لا من طبائعها وصورها فان طبيعتها وصورتها هي التي صار بها جسمًا طبيعيًّا متحيّزًا في ضمن الفلك

لانه

لأنه لا يقتضي طبعًا غير ذلك الوضع ومما يحق ان يورد شكًّا على ما قيل في اثبات هذه الأربع ان الخلوص الى اثبات
الكيفيات الأربع المذكورة حتى يظن بسببها ان المزاوجات اربع وان العناصر لذلك اربعة انما كان بسبب الرجوع
الى الحس وتقديم اللمس على غيره ورجوع الكيفيات الملموسة الى هذه الأربع فيجب ان يكون المعنى الذي يسميه رطوبة
هو المعنى الملموس لا معنى آخر يشاركه في هذا الاسم ثم المعنى الذي يشترك فيه الماء والهواء الذي نسميه رطوبة ليس
هو الرطوبة الملموسة وذلك لأن هذا المعنى الذي يسمونه الرطوبة ليس وجوده في الهواء وجود الحرارة والبرودة
المحسوستين في ان هاتين فلا يجوز ان يستحيل الهواء من كل واحد منهما الى الآخر ويكون الهواء هواء فان الهواء اذا سخن
او برد لم يجب بذلك ان يكون قد استحال في جوهره واما الهواء اذا بلغ من تكاثفه الى ان يبتل ومن تخلخله حتى يصير نارا
عندكم لم يكن حينئذ هواء فالهواء الخاص الذي نسميه هواء لا يباين المعنى الذي نسميه رطوبة الذي يشاركه فيه
الماء عندكم فاذا كانت الحال كذلك وجب ان يكون الهواء دائما بحيث يلمس رطوبته وان كان لا يجب ان يكون دائما
ان يلمس حرارته او برودته فانك تزيله تارة وهذا يلازمه فلو كانت هذه الرطوبة ملموسة لكان يجب انما كان هواء
معتدلا لا حارا ولا باردا وكان ساكنا لا حركة فيه ان يكون اللامس يلمس رطوبة اذ الرطوبة لا يفارقه كما يلمس ما
يسميه العامة رطوبة من الماء ولو كان الهواء دائما بحيث يلمس رطوبته لكان الهواء دائما محسوسا ولو كان الهواء دائما
محسوسا لكان الجمهور لا يشكون ولا يظنون هذا الفضاء الذي بين الأرض والسماء خاليا اذا لم يوجد فيه ريح او غيم وما
ينسب اليه او حر او برد كما انه اذا برد او سخن فاحسوا به على انه مؤثر في البدن بردا او حرا
اذا كان هناك بردا او حرا فتبين ان سبيل هذه الرطوبة في انها ملموسة خلاف سبيل الحرارة والبرودة في انهما ملموستان
فاذا كان كذلك لم يكن ابتناء على امر صحيح ثم ما معنى قول القائل ان الرطوبة سريعة كذا او عسيرة كذا وكذا وان
اليبوسة بالضد في الأمرين فان السريع والعسير ما يقابلهما انما هو بالقياس الى غيره وليس له حد محدود فيجب
ايضا ان لا يكون الشيء مطلقا رطبا او يابسا بل بالقياس الى غيره على ان صناعة المنطق منعت ان يوخذ في حدود
الأمور الغير المضافة معان مضافة على انها اجزاء لحدها هذه وما اشبهها شبه من حقها ان تحل وتشرح
حتى يكون القضاء على الأمر بحسب مراعاة جانبيها فلنشتغل الآن بما يجب ان نعمد

الفصل الحادي عشر في حل شطر من هذه الشكوك

نقول ان تحديدنا الأمور التي هي محسوسة بالحقيقة تحديد محدود
ناقص واعني بالمحسوس بالحقيقة ما ليس احساسه بواسطة محسوس او بالعرض فان تكلفنا لها حدودا او شرح
اسم فربما حددناها او رسمناها باضافات اعتبارات لا يدل شيء منها بالحقيقة على مهيأتها بل على امور يلزمها
ولذلك من البعيد ان نقدر على ان نحد الصفرة والحمرة والخضرة بل السواد والبياض لكنه لما كان السواد والبياض
طرفين ورسما بما هو لنا بيّنهما في الأبصار على الأطراف الذي نحتاج ان نقدر مثله في الأوساط فيعسر وذلك
بالحقيقة امر ليس هو مقوما لمهية السواد والبياض ولا من فهم ذلك فهم ان الشيء سواد او بياض اللهم الا ان يكون
قد احس السواد وتخيله ثم لحق هذا فعل منه فجعل علامة له وكذلك يجب ان يعرف حال الحرارة والبرودة بالحقيقة ان
الحدود التي قيلت حدود غير محققة ولا محكمة بل انما يقال بقياسها الى افعالها في امور من المركبات عندنا او في
البسائط والأولى اقتدارا على تحديدهما تحديدا حقيقيا وبالحري ان يكون الحرارة كما تجمع بعض المتجانسات فقد تفرق
بعض المتجانسات كما يرمد الحطب بتفرقه ولكن يجب ان يفهم مما قالوه على ما اقوله ان الحرارة يفعل في الأجسام

البسيطة ويفعل في الأجسام المركبة والجسم الواحد البسيط مجتمع فيستحيل ان يقال ان النار تجمعه لأن قولنا
كذا يجمع كذا معناه انه يجمع ما ليس بمجتمع والبسيط المذكور مجتمع الأجزاء متشاكلها واما امر التفريق فلا مدخل له
في اعتبار البسيط وذلك لأن التفريق انما قيل بالقياس الى الأشياء المختلفة فهذا الفعل المنسوب الى الحار من جمع
وتفريق انما يقال بالقياس الى الجسم فيه متشاكلات متفرقة ومختلفات مجتمعة والجسم الذي جعل فعل الحار
بالقياس اليه هو المركب القابل لفعل النار وهذا المركب لا يجوز ان يكون اجزاؤه متشابهة الانفعال التحريكي عن
الحار فان الجسم المتشابه الانفعال عن تحريك قوة واحدة محركة كالحار هو بسيط من حيث الاستعداد لذلك كيف
لا يكون بسيطا ولو كان مركبا من اجزاء كانت اجزاؤه مختلفة في استحقاق الأماكن الطبيعية الخاصة بها وكان
اذا فرق فانما يفرق بتحريك يحدث في الأجزاء المختلفة ولا سوا قبول الخفيف والثقيل للتحريك الى الجهات فاذن
يجب ان يكون هذا المركب مختلف الاستعداد فيكون اول ما يستحيل اجزاؤه يستحيل بالسخونة فكل جزء اسرع فيه التسخين
كان اسرع الى التصعد فيعرض ان ينفصل بعض الأجزاء الى حيز العلو اسرع وبعضها ابطأ ولا يقبل بعضها ما
يتصعد به فاذن ليس كل الأجسام يقبل التصعيد والتبخير بالذات نعم قد يتفق ان يكون ما لا يقبل التصعيد مخالطا
لما يتصعد مخالطة شديدة فيستتبع تصعيد الحار بما يخالطه تفريقه بينهما ويكون المتصعد اغلب فيصعد ذلك
الآخر تبعا له واذا فعلت الحرارة هذا الفعل عرض ان تفاصلت المختلفات فتفرقت وصار كل الى حيزه فلحقه يلتقي فيجتمع
فيه وان كانت رطبة الجواهر قابلة للاتصال بسهولة كان لاجتماعها اتصال وان كانت يابسة لا يتصل بسرعة كان اجتماعها
حصولها في حيز واحد وان لم يكن اتصالا على ان النار في قوتها ان تسيل اكثر الأجسام حتى الرماد والطلق والنورة
والملح والحديد تسيل اذابة وخصوصا اذا اعينت بما يزيدها اشتعالا كالكبريت والزرنيخ والأملاح الحارة واما
يعتبر ان النار تفرق الماء كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا احال جزء منه هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس
طبيعته ثم يلزم من ذلك ان يخلط بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد مع الهواء ويكون بمجموع ذلك بخار على ان من الناس
من ظن ان البخار هو طبيعة اخرى غير الماء والهواء وغير المختلط منهما واما ما يتعلق به من عقد البيض فليس عقده
جمعا بل هو احالة له في قوامه ثم ان النار ستفرق ذلك عن قريب يعرف ذلك اصحاب الحيل المتقطرة واما الذهب فانه
ليس لا يفرقه النار اذا اذابته لأنه متشابه الجوهر ولا لأنه متشابه الانفعال ولا لأن النار من شانها ان لا تفرق
المركبات ولكن لأن الامتزاج في جوهر الذهب والتلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال شيء منه الى التصعد
حبسه المائل الى التحدر فيحدث من ذلك حركة دوران وغليان فيكون النار قد اوجبت تاثيرا مختلفا لكن هناك عائق
اخرى فالأمور التي تنسب الى القوى والكيفيات الطبيعية وخصوصا العنصرية تنسب اليها بشرط ان لا يكون عائق فان الخفة
انما يقال لها انها تصعد بشرط ان لا يكون عائق والثقل كذلك انما يقال له ينزل بشرط انه لا يكون عائق ومانع وكذلك
المأخوذ في حد النار من تفريق كذا ومن جمع كذا واما ما قيل في حديث الفعل والانفعال فلعمري ان الاعتبار اذا
توجه نحو الأضداد كانت متفاعلة وكانت نسبة الحر الى البرد في الفعل والانفعال قريبا من نسبة الرطب الى اليابس
في الفعل والانفعال ولكن كان لقائل ان يقول ليس يجب ان يكون الأضداد كلها متفاعلة بل من الأضداد ما يتبع
اخرى مثل الأبيض والأسود فان اللون الأبيض لا يحيل الأسود الى البياض ولا بالعكس بل بالمخالطة فيكون استحالتهما
ما يعرض لاستحالة الحار في اضداد قبلها ولا يبعد ان يكون له ان يقول نسبة ان يكون الرطب واليابس من ذلك القبيل

الانفعال

فانا لم نشاهد رطبا رطب اليابس او يابسا يبس الرطب بالاحالة دون المخالطة فاما الرطب فبله واما اليابس فنشفا
واما الحار والبارد فيفعل احدهما فى الآخر بالاحالة من غير ان يتغير الجوهر فى نوعه اصلا كما قد صححنا من حال
الحار والبارد وانه ليس كله على سبيل نفوذ ومخالطة فيشبه على قول هذا القائل ان يكون استحالة الاجسام
البسيطة فى الرطوبة واليبوسة تابعة لاستحالة اخرى او الكون والفساد ولا يكون للرطب ان يحيل الى اليبوسة من غير
فساد الجوهر او من غير استحالة تتقدمها ولا لليابس ان يحيل الى الرطوبة من غير فساد واستحالة كما للحار ان
يحيل البارد والبارد ان يحيل الحار وغير ذلك فان الماء اذا صار ارضا لم يكن ذلك لاستحالة اولية فى رطوبة
او يبوسة بل لاستحالة الصورة الجوهرية التى يتبعها الكيفيات على ما تبينا فيكون لذا استحالة الصورة الجوهرية
استحالة ما يتبعها بان فاض عن الصورة الجوهرية الحادثة ضد ما كان فاض عن الصورة الجوهرية الفاسدة كما ان الهواء
اذا استحال الى الماء فنزل لم يكن الحركة المستفلة حادثة عن ضد الحركة المتصعدة الاولى بل عن الصورة المعاندة للصورة
الموجبة للتصعيد واما الماء اذا جمد ويبس فليس ذلك له عن يبوسة فعلت فى رطوبته بل عن البرد فيكون البرد هو
الذى اوجب اليبس ويكون الحر بازائه هو الذى يوجب الترطيب والتسييل فيكون هاتان الكيفيتان منفعلتين
عن الحر والبرد ولا ينفعل احدهما عن الآخر انفعالا اوليا والحر والبرد ينفعل احدهما عن الآخر انفعالا اوليا وهذا
قول ان اراد مريد ان يدفع الشك به عسرت مقاومته لكنا نسلم ان الرطب من شانه ان يرطب اليابس واليابس من
شانه ان ييبس الرطب نقول له بعد ذلك اولا الى ان نورد جوابا اخر ان هذا النحو من الفعل والانفعال لا يصلح
ان يلتفت اليه فى التحديد وانما تحد القوى بافعال وانفعالات على غير هذا النمط وذلك لانا اذا اردنا ان نحد
الرطب استحال ان نأخذه فى حد نفسه واستحال ايضا ان نأخذ ضده فى حده وذلك لان ضده ليس باعرف منه فكيف
نفسه انما يجب ان نأخذ فى الحدود والرسوم ما هو اعرف من الشئ وايضا اذا اخذنا ضده فى حده وكان ضده ايضا
اذا اخذ على نحو حده حد به واخذ هو فى حده يكون قد ادى التعريف ومفاد الامر الى تعريف الشئ بنفسه مثال ذلك اذا
اردنا ان نحد الحرارة فقلنا هو الذى يسخن البارد ويكون قد اخذنا التسخين وهو التحريك الذى هو فاعل الحرارة فى حد
الحرارة فيكون قد اخذنا الحرارة فى حد الحرارة واخذنا ايضا البارد فى حد الحرارة وكذلك الحال فى جانب البارد
والبرد ليس اعرف من الحر ولا الحر من البرد واذا كان قانون الحد ما ذكرناه وكذا نحد الحرارة من حيث فعلها او
نعرفها من حيث فعلها ذلك الفعل الذى فى ضدها فقلنا ان الحار ما يسخن البارد احتجنا ان نقول والبارد ما يبرد
الحار فيكون قد اخذنا الحار فى حد البارد المأخوذ فى حد الحار وهذا امر قد تبين ان نحو هذه الافعال لا
يؤخذ فى حد هذه القوى ولا فى تعريفاتها التى تناسب الحد بل انما تنسب القوى فى حدودها الى افعال وانفعال
يصدر عنها يكون تفهيمها اليسر اثرا على تفهيم المحدود وان الحار والبارد يصدر عنهما افعال ليست نفس التسخين
والتبريد ولا دائرا عليهما وتلك الافعال مشهورة والرطب واليابس ليس كذلك البتة ولا يتصور الرطب الا
من جهة سهولة قبول التشكل وسهولة الاتصال وسهولة تركهما واليابس من جهة عسر قبول الامرين وعسر الترك
لهما وهذه الاحوال منسوبة الى الانفعال فان اردنا ان نعرف بالفعل الذى لكل واحد منهما على حسب التضاد فى
الانفعال الذى على حسب ذلك ان سلم ذلك لم يكن تعريفا حقيقيا واما الحار والبارد فان عرفنا بالانفعال
المذكور الذى يجرى بينهما لم يكن تعريفا حقيقيا بل يجب ان يكون تعريفهما على النحو الذى قيل فالحار والبارد

يقال لهما كيفيتان فاعلتان ليس بالقياس الى كل شئ ولكن بالقياس الى هذه الاجسام المركبة المشاهدة فانها
تنفعل فيها افعالا ظاهرة مما قيل ولا ينفعل انفعالا الا عن [illegible] واذا قيل للرطب واليابس انفعاليتان
فليس بالقياس الى كل شئ بل بالقياس الى هذه الاجسام المشاهدة فانها لا يفعل فيها الا ما ينسب الى الفعل والانفعال
التضادى ولا يفعل فيها شئ ينفعل منها بسهولة او عسر بعد هذا فالذى يجب ان يعتمد فى هذا شئ اخر بل وهو ان قولنا
كيفية انفعالية نعنى بذلك الكيفية التى بها يكون الجوهر مستعدا للانفعال اما على سهولة او على صعوبة ونعنى
بقولنا كيفية غير انفعالية هذا الاستعداد ونعنى بالفعلية الكيفية التى بها يفعل فى المستعد فعلا ما واما
بالجملة فان الكيفية نفسها لا ينفعل البتة ووحدها لا يفعل اذ لا يوجد وحدها وانما يفعل بان يماس او يحاذى
او يكون لها النسبة فى الوضع التى بها يصح الفعل ثم ان الحرارة والبرودة ليستا من الكيفيات التى بهما يستعد
الجوهر للانفعال انفعالا خاصا ما اورد فى الشك وذلك لان الحار ليس مستعدا للبرد لا من حيث كيفية البرد يبطل
الحر ما دام هو وهو حار فيمتنع ان يصير باردا فالحر يمنع وجود البرد لا ان يعد له المادة بل المادة مستعدة بنفسها
لقبول البرد المعدوم فيها لكنه يتفق ان يفارق تلك الحار وجود الحر الذى يضاد البرد ويمانعه فيستحيل وجوده معه كذلك حال
الرطوبة عند اليبس ليست الرطوبة انفعالية لان الرطب قد ينفعل الى اليبس وهو رطب بل بان يزول الرطوبة
وهذا النمط لا يجعل الكيفية انفعالية بل النحو النمط الذى للرطوبة فى قبول جسمها التشكيل والتوصيل
بسهولة فان الجوهر يقبل بالرطوبة هذا التاثير وهو رطب ويبقى له ذلك ما بقيت له الرطوبة ومع ذلك فان
اليابس والرطب موضوعان للحر والبرد ويفعل كل واحد منهما فيه فعلا تابعا للتسخين والتبريد والرطب واليابس
لا ينفعلان فى الحار والبارد شيئا الا بالعرض مثل الخنق المنسوب الى الرطوبة فالخنق هو اما على وجه يضطر الحار
الى هيئة من الاجتماع والتشكيل مضادة لمقتضى طبيعته اذا كانت يابسة فلا يجيبه الا اذا بطلت طبيعته واما على
سبيل ان لا ينفعل الرطب لكثرته اذا قوبلت بالقوة المحيلة فلا يستحيل الى مادة تحفظ الحار فلا يتولد حار بعد
واذا انفصل الحاصل من الحار صاعدا لم يكن مدد يحفظ اتصاله كما يعرض عند كثرة دهن السراج وهذا فى ترتيب
واذا شئت ان تتحقق حال فعلية الحار والبارد ولا فعلية الرطب واليابس فانظر الى ما يعتريك من القسمة التى نعتبر

الفصل الثانى عشر فى حل قطعة اخرى من هذه الشكوك

واما الشك الذى اورد بعد هذا فالجواب عنه ان ايجابنا وجود عناصر اربعة ليس المعول فيه كله على القسمة بل على قسمة يتبعها
وجود فان الشئ اذا اورده العقل فى القسمة ثم دل عليه الوجود ولم يكن اظهر منه فقد وجدنا الحر والبرد بل انما
الكيفيتين المنفعلتين ليس ايهما يلائم الواحد منهما الرطوبة دون اليبوسة واليبوسة دون الرطوبة فقد رأينا
اليابس يسخن ورأيناه يبرد وكذلك رأينا الجسم الرطب يسخن ورأيناه يبرد فلم يكن اجتماع البرد مع الرطوبة واليبوسة
او اجتماع الحر مع الرطوبة واليبوسة مستنكرا فى العقل المفطور ولا فى الوجود المحسوس اذ كانت المادة يحتمل ذلك
وكانت اذا وجدت ممكنة فى الوجود بما يحدث التكثير فى افراد واجناس يقع من مفرط ومعتدل فنقول فى جوابه
ان المادة البسيطة اذا كانت فيها مادة مسخنة وكان من شانها ان يقبل السخونة من الحر ان لا يسخن السخونة التى
فى طباعها ان يقبلها الا لعايق وذلك لان من شان المسخن اذا لقى ما ليس فيه سخونة وهو يقبلها ان يحدث فيه
سخونة والسخونة مسخنة اذ من شان السخونة اذا لاقت مادة ان يحدث فيها سخونة اخرى فكيف اذا كانت فى نفس

المادة واحتملت المادة سخونة اخرى فهذه القوة المسخنة اذا احدثت حدًّا من السخونة منعت لك اذا لم تفد سخونة والسخونة
الموجودة ايضًا فى المادة اذا لم تفد سخونة بعد التى افادت فاما الاجل انطباعها ليس يفيد السخونة فى القابل الا وقتا
ما ويحال لها وقد فرضنا القوة مسخنة بطباعها وكان السخونة الحاصلة فيها التى يحدث عنها سخونة فيما يلاقيها
واما لان المادة لا تقبل وقد فرضنا انها تقبل اكثر من الحد الموجود فى الفاتر وللعسل لبد ليسخنها كان واذا كانت
حارة كان امعانها فى التسخين عند وجود ما يوجد بكون السخونة اولى منها اذا كانت باردة واما لعايق وبحن
لا نمنع ذلك انما نتكلم على مقتضى الطباع فان القوة المبردة فى الماء يجوز ان يعاق عن التبريد اصلا فضلا
عن ان يبالغ فى التبريد فربما كان العايق داخلا وربما كان خارجا فاذا لا عايق ولا امتناع قبول فى المادة
عن ان يسخن زيادة سخونة عن تلك القوة بعينها وعن السخونة الحادثة فيها الى الغاية التى من شانها ان يبلغها دائما
فيها السخونة عن السخونة التى لا حائل بينها وبينها التى هى اولى ان يحدث فيها سخونة من سخونة خارجة قائمة
فاعلة فى جسم ما لقا احداث الميل الطبيعى للميل بعد الميل على سبيل الحمية كما قد عرفته فواجب ان يكون
الامر فيها بالغا الغاية وليس هذا كما نعلم من حال القوة المصعدة للنار الصغيرة فانها لا يبلغ الغاية الممكنة
فى الاسراع فان ذلك العايق من خارج وهو ما فيه الحركة فانه يمتنع عن الانخراق له ويقاومه فلا يقدر
تلك القوة ان يخرق فوق ذلك فيعرض فى تعلمه من العايق من فضول لا يعرض لما هو اكثر واقل قبولا للمقاومة
ولو لم يكن مقاومة من جهة المتوسط لكانت الحركات كلها متشابهة كما يدلك فى مواضع اخرى وكذلك لو لم يكن
فى الماء مقاومة للتسخين لكان تسخن بلا فتور غاية السخونة عند لقاء المسخن فيجب من هذا انه اذا لم يكن
مانع كانت المواد المتسخنة من القوة المسخنة الموجودة فيها يتسخن على التسوية فاذا كان بعض الاسطقسات
لا يبلغ الغاية فى التسخن الطبيعى عن طبيعته وليس عايق من امر مباين عن طبيعته وليس يجوز ان يكون الطبيعة
وحدها عايقة وموجبة فيجب ان يكون بوساطة امر آخر يفيض عنها فيكون القوة اذا كان من شانها ان
يسخن ويرطب معًا عاقت الرطوبة المادة عن ان تقبل السخونة عن تلك القوة الى غاية الحد بل تفعل ان لها وكانت
المادة لا تبقى رطبة اذا افرط فيها الحر فيكون الرطوبة التى تفيض عن القوة يجعل للمادة حدًّا محدودًا فى استعداد
قبول الحرارة ولقائل ان يقول ان المادة وان كانت مستعدة فانها لا تخرج الى الفعل الا عن قوى تقوى
عليه على اخراجها الى الفعل فان المتوسط مستعد ايضًا للانخراق الاشد والماء مستعد للتسخن الاشد ولا يكفيه
ذلك ما لم يكن قوة تقوى عليه لانه مستعد لامر عن علة فاعلة ذات قوة محدودة فاذا كانت القوة لا تقبل الا
يسخن اكثر من حد او يخرق اكثر من حد ما فكيف استعداد المادة فنقول ان نصور ما قلناه على الحقيقة يغنى عن ايراد
هذا الشك وذلك لان القوة اذا كانت من شانها ان يسخن ووجد القابل المستعد بلا معاوقة استحال ان لا يسخن
وان لا يقوى على ان يسخن فهذه القوة بعد ان وجدت منها السخونة لم يبطل منها انها يوجد السخونة فى القابل السخونة
عنها كل وقت ووجود ما وجد من السخونة المفيدة عنها لا يمنع القابل عن ان يكون قابلا للسخونة الموجودة منها
من شانها ان يوجد السخونة فى اى مادة لانها قابلة للسخونة ولا مانع لها فاذا كانت المادة الخارجة يسخن عن تلك
السخونة فالمادة الملاقية اولى ان يقبلها وفى طباع القوة فى السخونة ان يوجدها الا من حيث هى زيادة اولية بل من حيث
هى سخونة فان تلك الزيادة سخونة لا شىء آخر كما ان مسخنا آخر انضاف اليه لكان يفيد سخونة والقوة و

السخونة من شانها ان يوجد السخونة كل وقت لذاتها لا بسبب ان كان عنها سخونة او لم يكن والسخونة التى وجدت
عنها لا يمنع ان يفيض عنها ايضًا السخونة فى طباعها ذلك والتاخر الى وقت ثان على سبيل الوقوف لا معنى له
فان فى الزمان الذى بينهما لم يكن عايق فى الحال فيجب ان يحدث ذلك بلا تاخر لفعله ووقوف وليس حال الخرق كذلك
فان الخرق وجوده ان يكون شيئا بعد شىء اذ لا قرار للحركة ولانها يجرى مجرى الحركة ثم المنخرق وان كان قابلا
بماديته فهو مقاوم بجوهره مقاومة شديدة او غير شديدة ولهذا لا ينخرق الماء والهواء عن السقوط اذا رام اسرع
الخرق وترك طريق الرفق لانه يقبل قليلا لما فيه من المعاوقة وتسخن الماء انما يكون شيئا بعد شىء لان
فى اول الملاقات يكون الماء باردا او البرد يمنع استعداد المادة للضد ما دام ثابتا فيحدث اولا فى زمان تفرضه
اولا حرارة ما يفقد الاستعداد المعوق ثم يكون للفاعل بعد ذلك حرارة من خارج وحرارة فى المادة تبعا وتعاون
على الحال ويكون البرد المعاوق اقل فيكون فى الزمان الثانى يستحيل اسرع واشد وذلك لان حال الفاعل
والقابل معًا فى الزمانين مختلفان وليس هكذا الحال فى مسئلتنا نحن على انا لا ننافس فى ان نسلم ازدياد
التسخين فى مادة الهواء عن القوة وعن السخونة الحاصلة فيها على الاتصال ولكن ذلك ايضا غير موجود فنقول
للقائل ان السخونة تسخن الى حد ما لا يقوى على اكثر من ذلك وان كان ممكنا فى الوجود وفى طباع المادة قول لا
يلتفت اليه فان ذلك انما يكون لنا فيه الى مقاوم واما اذا لم يكن مقاوم فهذا القول فج لانه اذا احدثت منه سخونة
لم يكن عايق عن ان يحدث عنه اخرى الى ان تنتهى الى الحد الذى فى قوة المادة قبوله اذا لم يكن مانع وهو الحد الذى للنار
مثلا فلا يكون هناك تحدد دون النهاية البالغة واذ قد بينا هذا فبالحرى ان نعود الى مسئلتنا فنقول قد بان ان
بعض الاجسام البسيطة اذا كانت فيه قوة تسخن وترطب بالطبع وكان فى جسم آخر ايضًا مثلها لم يجز ان يكون احد
الجسمين حارا رطبا على حد والآخر اقل فى احدهما او كليهما او اكثر بل يجب ان يتشابها فى ذلك الا لعايق فان لم يتشابها
ولا عايق من خارج فانما يجوز ان لا يتشابها فى كيفية واحدة حين لا يكون هناك عايق من خارج الا لعوق من الكيفية
الثانية فيكون العايق وجود الكيفية الثانية التى تفيض عن تلك القوة بعينها فانها تمنع المادة منعا ما وتعادها
عن الاستكمال وتنقص الاستعداد السفل المنسوب الى المعاوقة فيصير لها المادة غير قابلة الا للشدة وعسر ان كانت
الطبيعة فاعلة لكن لقائل ان يقول ان العوق ايضًا يجب ان يبلغ الغاية او لا يكون اصلا فان نسبة العوق الى القوة
والمادة نسبة التسخين اليهما وكما ان التسخين يبلغ الغاية اذا لم يكن عوق كذلك العوق يجب ان يبلغ الغاية فنقول
نعم اذا لم يكن للعوق عايق واما القوة المسخنة فمعاوقة للعوق فلا يبلغ الحد الاقصى واذا كان كذلك انحل
الشك المذكور ولقائل ان يقول فكيف يمكن ان ينبعث عن مبدء واحد قوتان يعاوق احدهما على الآخر
وهما بذاتهما نوعان والمادة واحدة غير مختلفة فنقول ان ذلك ليس على سبيل المقابلة بل على سبيل استعداد تقدير
المادة ومعنى العوق هو هذا المعنى وهو ان وجود يجعل المادة محدودة الاستعداد وذلك لان الحرارة اذا حدثت
مرة صرفة ومرة متوسطة فلان احدهما يكون مع يبوسة والاخرى مع الرطوبة وكذلك البرودة فيعود الاقسام
الى الاربع

الفصل الثالث عشر فى حل باقى الشكوك

واما الشك المذكور فى التماس البيان
لاثبات كون النار مفارقة للهواء الا بانها اشد منه سخونة وهو من طبيعتها بل بالفصل الذاتى فقد فرغ
من ذلك وبين ان هناك مكانا لجسم طبيعى غير الهواء وانه حار واما ما اخذ فى التشكك كالمسلم من قول الناس

البسيطة فانه لا يقول بها الا المقصر في الصناعة فلذلك لا يلزم الا من قال ان المركب اقوى من البسيط في الكيفية
على ان لقائل ان يقول لمنا قولا ان المركب قد يعرض له ان يكون اقوى من البسيط في الكيفية اذا كان هناك سبب
اخرى يوجب الازدياد في الكيفية غير الذي في المطبخ فيظاهر الطبع والوارد الموقد اياه على تقوية الكيفية وان
كان هذا القول ربما لم يلتفت اليه واما ما سئل عن امر النار التي هناك اعني عند الفلك وهل السخونة امر يعرض
لها من حركة الفلك وهي في نفسها غير حارة او هي في نفسها حارة في طبيعتها فنقول انه لا يمتنع ان يكون التحريك
يسخن ما ليس بسخين في طبيعته ويكون مع ذلك طبيعته الذاتية محفوظة ويكون ما يعتبر المسخن الا في السخونة
ولا يمتنع ان يكون التحريك يحيل طبيعة المتحرك الى صورة النارية ابتداء لو وجد خاليا عنها ويكون التحريك في
سبب وجودها مدة وجودها مثل الحك المشعل فانه لشدة التسخين يعد المادة لقبول صورة النارية ويعاوق الاشتعال
المقابل له فيكون الحك سببا موجبا بوجه ما الصورة النارية لا للسخن شيء له طبيعة قائمة غير موجبة للسخونة
وانما يسخن من خارج فقط بل لان هذه الطبيعة التي هي مبدأ السخونة بنفسها حتى لو توهم الحك زائلا والتحريك
باطلا بقي الجسم على الصورة النارية الا ان يرد شيء مفسد للصورة النارية مقاوم لها ولو كانت هذه النسبة من المحاكة
او التحريك دائمة لكان وجوب لبس صورة النارية دائما فالمادة التي هناك ملبسة صورة النارية بمعاضدة من حركة
الفلك ولا مضادة في طباعها لذلك ولو كان في طبيعة ذلك الجسم شيء مضاد لذلك لكان التحريك الذي هناك
يبطل تلك الطبيعة المضادة بفرط التسخين الذي هناك هذا اذا كان التحريك مسخنا وان لم يكن مسخنا فالشبهة
زائلة من كل وجه اذ كانت الشبهة في ان ذلك الجوهر الذي هناك اذ قد عرض له التسخين من خارج فليس ذلك
له طبيعيا وذلك لانه عرض له الحك فسخن والحك عرضي فالسخونة عرضية فان المجيب عن ذلك يقول ان السبب
الخارج العارض قد يكون سببا لصورة طبيعية تتنوع بها المادة ويتضح هذا افضل ايضاح في الصناعة
الحكمة الالهية ونعم ما اوجب العناية الالهية اسكان النار في حيز الحركة والا لكان كلما يتوهم انه يحصل هناك
مما ليس بنار من الاجسام العنصرية ينقلب نارا فيتحرك الى حيز النار الاخر ان لم يكن حيزه ذلك المجاور ويعقبه
غيره فلا يزال النارية تتضاعف حتى يفسد ما ليس بنار واما التشكيك المبني على ان الحار ربما بلغ يصعد قبل
استحالة صورته الطبيعية كما يصعد البخار والاجسام البارد لا يفعل ذلك فقد يمكن ان يجاب عنه بوجوه من الاجوبة
من ذلك ان الحار في الجملة اقوى من البارد ولذلك ما لا يطاق الماء والنار والجمد لا يبلغ واحد منهما من برده
الطبيعي ان لا يطاق وقد يبلغ ذلك من حره العرضي فكيف يكون الشيء الذي في طبعه حار فيشبه ان يكون الحار لقوته
يغلب على مقتضى جوهر الشيء وطبيعته ولا يقدر عليه البارد ويشبه ان يكون البرد ايضا يهبط ما يعرض له وان لم يحل
الشيء العروض له عن جوهره ولم يغيره كما اذا استحال الهواء ضبابا عن برد فانحدر وهو بعد ضباب فلا يبعد ان يقال
ان الضباب هواء قد برد ومال الى اسفل ولم يبطل صورته الذاتية كما لم يبطل صورة الماء في الجمد او يكون الشيء
البارد الذي يتصعد بالتسخين هوا ارضيا . فقد يقبل من حر اشد من حر الهواء ولا يكونان بعد قد فسدا
فاما ينتظم صعودهما في الهواء ومجاورتهما اياه ولعل ما يبرد من النار يعرض له ان ينحدر من حيزه الى حيز الهواء
لكنه اذا انحدر لم يكن ذلك محسوسا لان النار البسيطة غير محسوسة ولعل الضباب هواء متكاثف منبرد لكنه ليس
مستحيلا بعد الى المائية وايضا فلقائل ان يقول ان البخار والدخان يصعدان على سبيل مرافقة النارية و

٢ الرجحان

بالقسر وعلى ما قلنا قبل وبالجملة ان صعدا بالمرافقة لم يلزم السؤال وان صعدا لا بالمرافقة بل بالاستحالة له
في الكيفية فقط فالفرق ما قيل واما الشك المبني على استحالة ان يكون ما تحت الفلك طبيعة واحدة وانما
يختلف بالاعراض فيبطله وجود الحركات الطبيعية متضادة لوجود المركز والمحيط والجسم المتشاكل الطبيعة النوعية
لا يختلف حركاته الطبيعية اذ لا يختلف قواه الاصلية واما ما يظن ان السكون يبرد اذ الحركة تسخن فذلك باطل
فانا قد بينا ان السكون عدم الحركة وعدم العلة علة للمعلول لا لضد مقابل له فان الحركة اذا كانت توجب حرارة
فان لا يكون حركة هو ان لا يوجب حرارة واما ان توجد برودة فيحتاج الى علة فيشبه ان يكون الجسم الساكن البعيد
عن الحركة قوي الاستعداد لقبول القوة المبردة من الاشياء الكاسية المواد صورها ويكون ضعيف الاستعداد لقبول
الطبيعة المسخنة بل يحتاج الى معاون من حرارة مماسة او حركة حتى يستعد فيناول من واهب الصور ما يستعد له
وسنطنب في هذا حين نتكلم في الفلسفة الاولى واما الشبهة المبنية على حال اللمس فيجب ان نقدم لحلها مقدمة
ونقول ان قولنا ان الرطوبة سهلة القبول والترك هو على سبيل التجوز فان السهل والصعب يكاد ان يكون من المضاف
وليست الرطوبة من المضاف ولكن يجب ان يعلم ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه البتة عن قبول التشكل والانفصال
والاتصال وعن دفعه مع زوال القاسر راجعا الى الجهة التي له ان يتحرك اليها والتشكل الذي له ان يتشكل بالطبع
واليابس هو الذي في طباعه ممانع الا ان في طباعه امكان قبول ذلك عند تكلف تجشيم القاسر اياه فيكون
نسبة الرطوبة من هذا الوجه من حيث هو هكذا الى اليبوسة قريبا من نسبة الامر العدمي الى الامر الوجودي فيكون
الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم وباليبوسة ان يرى مانع ومقاوم فالرطوبة وحدها لا
يثبت عند الحس من جهة اللمس وحدها حسيا واليبوسة تثبت في ذلك واذا نسبنا احد الطرفين الى الحس بالذات كفانا
امر مقابلة العدمي في امر المزاوجة بل لو وجدنا بالحس للمس كيفيتين لثمت المزاوجة الرباعية من متضادين
ومن قنية وعدم فليكن هذا مبلغ ما نقوله في حل الشكوك المذكورة على الاختصار

الفصل الرابع عشر في انفعالات العناصر بعضها من بعض واستحالتها في حال البساطة وفي حال التركيب وكيفية تصرفها تحت تاثير الاجسام العالية

فقد تبين مما سلف ان العناصر للكائنات الفاسدة بعينها لا غير واذا اعتبر المعتبر اصناف النبات والحيوانات المتكونة
في حيز الارض مستمدة من الارض ومن الماء ومن الهواء ووجدها تتم بالحار المنضج فالارض تفيد الكائن تماسكا
وحفظا لما يفاده من التشكيل والتخليق والماء يفيد الكائن من سهولة قبول التخليق والتشكيل ويستمسك جوهر الماء
بعد سيلانه بمخالطة الارض ويستمسك جوهر الارض عن تشتته بمخالطة الماء والهواء والنار مكسران عنصريته هذين
ويفيدانهما اعتدال المزاج والهواء يفيد التخلخل ويفيد جودة المنافذ والمسام والنار تنضج وتطبخ وتجمع وهذه الاربعة قد ظهر
انها يتكون بعضها من بعض وان لها عنصرا مشتركا وان ذلك بالحقيقة هو العنصر الاول ومع ذلك فان تكون بعض
منها من بعض اسهل ويكون بعضها من بعض اعسر ويكون بعضها من بعض وسطا فاما السهل فاستحالة عنصر الى
مشاركه في احدى الكيفيتين وهو فيها ضعيف مثل استحالة الهواء الى الماء فان الهواء يشارك الماء في كيفية الرطوبة
ويخالفه في كيفية الحرارة وكيفية الحرارة فيه ضعيف والبرودة في الماء قوي فاذا قوي عليه الماء وحاول ان يحيله
باردا في طبعه انفعل سهلا وبقيت رطوبته وكان ماء ليس لان استحالته في هذه الكيفية هو كونه ماء بل يستحيل

مع ذلك في صورته التي شرحنا امرها وصورته اشد اذعانا للزوال عن مادته الى الصورة المائية من صورة النار واما
الصغرى فيحتاج للتكون الى استحالة الكيفيتين جميعا في طبعه واما الوسطى فانه يحتاج الى استحالة كيفية واحدة
فقط لكنها قوية مثل ما يحتاج اليه الارض في استحالتها الى النارية والماء في استحالته الى الهوائية ولكل واحد من
هذه العناصر عرض في قبوله الزيادة والنقصان في كيفيته فانه قد يزيد في كيفيته الطبيعية او العرضية وينقص وهو
حافظ بعد لصورته ونوعه لكن للزيادة والنقصان في ذلك طرفان محدودان اذا جاوزهما بطل عن المادة التهيؤ
التام لصورته واستعد استعدادا تاما لصورة اخرى ومن شان المادة اذا استعدت استعدادا تاما لصورة اخرى
ان يفاض تلك الصورة عليها من عند واهب الصور للمواد فيقبلها وبسبب ذلك ما يختص المواد المتشابهة في انها
مواد بصورة مختلفة وذلك من عند واهب الصور ويجب ان نعلم ان القوة شيء وان الاستعداد التام شيء اخر وللماء
فيها جميع الاضداد بالقوة لكنها يختص بواحد من الاضداد من جملة امور مختلفة على التحديد فيها من استعداد تام يخصصها
به امر فان المحكوك والمتحرك بعد لقبول الحرارة اعدادا خاصا وان كان هوائيا في طبعه قابلا للبرودة وليس هذه
العناصر وحدها بل المتكونات ايضا ولكل واحد منها مزاج ومزاجه يقبل الزيادة والنقصان الى حد ما محصور بالعرض
بين طرفين واذا جاوز ذلك بطل استعداده البتة لصورته وهذه المركبات يختلف امزجتها لاختلاف ما فيها من
العناصر فمنها من الكائنات ما الارضية فيه غالبة وهي جميع ما يرسب في الهواء والماء من المعدنيات والنباتات
والحيوانات وقد يجوز ان لا يرسب بعض ما الارضية فيه غالبة فانه يجوز ان يكون الارضية غالبة لمفرد اسطقس
وليس غالبة لمجموع اسطقسين خفيفين ومنها ما المائية فيه غالبة ومنها ما الهوائية ويعسر امتحان ذلك من جهة
الطفو والرسوب وذلك لان الجسم وان كانت المائية فيه غالبة وفيه هواء ونار قليل فهو لا محالة لا يكون بسبب كثرة
مائية اثقل من الماء حتى يرسب فيه الا ان يكون ارضية كثيرة يزيد ثقلها على مائية ومنها ما النارية فيه غالبة
وهذا جميع ما يعلو في الجو وقد يجوز ان يكون منه ما لا يعلو لنظير ما قلناه في الغالب فيه الارضية وهذه الغلبة
قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالقوة هو الذي اذا فعل فيه الحار الغريزي من ابدان الحيوان
استحال الى غلبة بعض الاسطقسات ولهذه الاسطقسات غلبة في المركب من وجهين احدهما بالكم والاخر بالكيف
والقوة وربما كان اسطقس مغلوبا في الكمية لكنه قوي الكيفية وربما كان بالعكس وسبيله ان يكون الغالب
في الكم يغلب في الميل لا محالة وان كان قد لا يغلب في الكيف الفعلي والانفعالي فان الميل عند ما يلزم من الصورة
يكون شديد اللزوم للصورة اشد من لزوم الكيف الفعلي والانفعالي وان لم يكن دائم اللزوم فانه قد يبطل
اذا عرض عائق قوي والممتزج فكثيرا ما يعرض له من الاسباب الخارجة ان يغلب من اسطقساته ما ليس بغالب
فاذا عاونت كيفية غير الغالب حتى قوي غلب واحال الاخر الى مشابهته وظهر سلطانه فنقول الان ان الكون
والفساد والاستحالات امور متبدلة ولكل متبدل سبب ولا بد على ما اوضحنا في الفنون الماضية من حركة مكانية
فالحركة المكانية هي مقربة الاسباب ومبعدتها ومقوية الكيفيات ومضعفتها ومبادئ الحركات كلها كما وضح
من المستديرة فالحركات المستديرة السماوية المقربة لقوى الاجرام العالية ومبعدتها هي اسباب اولى للكون
والفساد وعوداتها لا محالة اسباب لعودات ادوار الكون والفساد والحركة الحافظة لنظام الادوار والعودات المواصلة
بينها والمسرعة بما لو ترك لابطأ ولم يعتدل تاثيره هي الحركة الاولى ونشرح هذا المعنى فنقول انه لو لم يكن

للكواكب

للكواكب حركة في الميل لكان التاثير يختص ببقعة واحدة على جهة واحدة فيخلو ما يبعد عنها ويتشابه فيها ما
يقرب منها فيكون السلطان هناك لكيفية واحدة على جهة واحدة يوجبها ذلك الكوكب فان كان حارا افنى
مواد الرطوبات واحال الاجسام التي يحاذيها الكواكب الى النارية فقط ولم يكن مزاج به يتكون الكائنات
الحيوانية ولم يتشبث شيء من النباتية نباتا يعتد به بل يحاذيه او ما يحاذيه الكوكب في الغالب كيفية وخط ما لا يحاذيه
في الغالب كيفية مضادة له وخط المتوسط في الغالب كيفية متوسطة فيكون في موضع مثل صيف شديد دائم و
في اخر شتاء شديد دائم وفي اخر ربيع دائم او خريف دائم وفي مثل الربيع والخريف لا يتم النضج وفي الشتاء
يكون النهوة وفي دوام الصيف الاحتراق وعلى هذا فيجب ان يعتبر حال الكيفيات الاخرى والقوى الاخرى ولو لم يكن
عودات متماثلة وكان الكوكب يتحرك حركة البطيئة بميل او بغير ميل لكان الميل قليل الغناء والتاثير شديد
الافراط لا يتدارك بالضد المخالط وكان التاثير مقيما في بقعة صغيرة مدة لا يدور في البقاع كلها الا في مدة طويلة
وكان يعرض ايضا قريبا مما يعرض لو لم يكن مثل ما ذكرناه فكذلك لو كانت الكواكب يتحرك لنفسها الحركة السريعة
من غير ميل عرض ما قيل وان كانت السريعة مع ميل عرض ذلك ايضا وكان مدار الميل وما يقرب منه وما يبعد بالعرض
المذكوره فيجب ان يكون ميل لحفظ حركة غريبة مدة ما ثم يزيلها الى جهة اخرى بمقدار الحاجة في كل جهة فوجب ان
يبطئ المائل في جهة ميله حتى تبقى في كل جهة برهة ليتم بذلك تاثيره وان يكون على المدار مع ذلك سريعا
ليتشابه فعله في جميع الجهة التي هو مائل اليها ولا يفرط تاثيره في بقعة يقيم عليها وبالجملة ليكون جميع الجهات
ينال حصته التاثير مثلا معتدلا غير مفسد ولا يزال كذلك الى تمام الحاجة وذلك انما يتم بحركة اخرى سريعة عرض
فجعل الذي للميل حركة بطيئة وجعلت له حركة اخرى تابعة لحركة سريعة حتى يوجد الغرضان ولنعتبر هذا من
الشمس فان الشمس تميل بحركتها الى الشمال فتبقى مدة في تلك الجهة لا دائمة على سمت واحد بل متكررة اتباعا
للحركة الاولى فلها اذ بقيت دائما افسدت كما لو دام هجرها وتقصر ايضا فعلها وتاثيرها عن جميع الاقاليم الاخرى
فلما جعل لها ذلك التكرر حصل للشمس ان يتحرك المواد الى غذاء النبات والحيوانات حتى اذا فعلت فعلها في الشمال
وجذبت المواد الكامنة في الارض وانتقلت الى الجنوب قبل ان يفسد بالاحراق والتجفيف فعلت هناك فعلها ههنا
ويبرد وجه الارض ههنا واحتقنت الرطوبات واجتمعت في باطن الارض كانها تخزن وبعد لعود الشمس مرة اخرى
لينفق على النبات والحيوانات نفقة بالقسط وبين الامرين تدريج وربيع وخريف لئلا ينتقل من افراط الى
افراط دفعة وليكون الفعل هادئا حافية فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقوة الغير المتناهية وبالحري
ان يلحق بهذا القول في الادوار والاجال

الفصل الخامس عشر في ادوار الكون والفساد

من الكائنات ما يكفي في تكونه دورة واحدة وربما كانت مدته تتمة تلك الدورة فما
دونها كصغار الحيوانات القرقسية والنبات الربيعي فيتكون في يوم واحد ويفسد فيه ومن الكائنات ما يحتاج
في تكونه الى ادوار من الفلك ومنها ما يحتاج الى عودات جملة جملة من ادوار حتى يتم تكونها وكل كائن كما ظهر
فيما سبق فله مدة ينشو فيها ومدة يقف فيها ومدة يذبل فيها وينتهي الى اجله ولا يمكننا ان نقول قولا كليا
في نسبة هذه المدد بعضها الى بعض فهي مختلفة لا ينضبط ومن رام حصر ذلك صعب عليه والذي سمعنا فيه لم ينفعنا
فلعلنا لم نفهمه حق الفهم وعسى ان يكون غيرنا يفهمه على وجهه لكن لكل كائن اجل يستحفظ بقوة المدبرة لبدنه

فالها قوة

فانها قوة جسمانية متناهية بينا هي فعلها ضرورة ولو كانت غير متناهية لكانت المادة لا يحفظ الرطوبة
الا الى لاسباب محللة للرطوبة خارجية وباطنة واسباب غاية عن الاعتياض مما يتحلل ولكل قوة من قوى
البدن ولكل مادة حد يقتضيه كل واحد منهما ولا يحتمل مجاوزته وذلك ان جرى اسبابها على ما ينبغي هو
الاجل الطبيعي وقد يعرض اسباب اخرى من حصول المفسد او فقد النافع المعين فيعرض لتلك القوة ان يقصر
في فعلها من الامد فمن الآجال طبيعية ومنها اخترامية وكل بقدر وجميع الافعال الارضية منوطة بالحركات (الآجال)
السماوية وحتى الاختيارات والارادات فانها لا محالة امور تحدث بعدما لم يكن ولكل حادث بعد ما لم يكن
علة وسبب حادث ينتهي ذلك الى الحركة ومن الحركات الى المستديرة فقد فرغ من ايضاح هذا فاختيارنا
ايضا تابعة للحركات السماوية والحركات والسكونات الارضية المتوافقة على اطراد متسق يكون دواعي الى
القصود بواعث عليه فيكون هذا هو القدر الذي اوجبه القضاء والقضاء هو الفعل الاول الالهي الواحد المستعلي
على الكل الذي منه يتشعب المقدرات واذا كان كذلك فبالحري ان يشكل على الناظرين امر العود وانه هل
يجب اذا عاد للفلك شكل بعينه كان ان يعود الامور الارضية الى مثل ما كان اما عود ما بطل بعينه بالتشخص فقد (ما بالتشخص)
مما لا يكون ولا الشكل بعينه يعود بالعدد ولا الامور الارضية تعود باعيانها بالعدد فان الفائت لا يعود بعينه و
الذي يخالف في هذا فسبيله ان يستحي من نفسه الى ان يكشف فضيحته في الفلسفة الاولى فمن الناس من اوجب هذا
العود المماثل ومن الناس من لم يوجب هذا العود واحتج بان الامور العالمية مختلطة من طبيعية واختيارية مثل
كثير من النسل والحرث وعود التشكل السماوي ان اوجب اعادة فانما يوجب اعادة الامر الطبيعي لا الاختياري ولا
المركب من الطبيعي والاختياري فاذا لم يجب عود واحد من الاسباب المبني عليها مجرى الكل اختل العود كله فلم يجب ان
يكون كما كان وذهب عليه ان الاختيار ايضا مما يجب عوده وان كانت العودة يصح فان الاختيار مستند ايضا
الى الاسباب الاولى والذي عندي في هذا انه ان كان قد يتفق ان يعود تشكل واحد بعينه كما هو فيعود الامور الى
مثل حالها لكن السبيل الى اثبات عود التشكل الواحد مما لا يمكن بوجه من الوجوه وذلك انه انما يمكن ان يقع
المختلفة عودات جامعة اذا كانت نسبة العودات الخاصة بعضها الى بعض نسبة عدد الى عدد وكانت مشتركة في واحد
يعدها فيوجد لجميعها عدد يعدها مثلا ان يكون لاحدى العودات عددها خمسة والاخر سبعة والثالث عشرة
تشترك في الوحدة فيكون السبعين عددا مشتركا يعدها هذه الاعداد فيكون اذا عاد صاحب الخمسة اربع عشرة عودة
وصاحب السبعة عشرة وصاحب العشرة سبعة تجمع الجميع معا ثم جعل يعود في المدد المتساوية اشكال متشابهة
لما سلف وان لم يكن يتنسب مدد العودات نسبة عدد الى عدد وذلك جائز لان المدد متصلة لا منفصلة وقد يصح
ان يكون المتصل مباينا للمتصل كان مستقيما او مستديرا فلا يكون نسبته اليه نسبة عدد الى عدد فقد صح وجود
هذا في المقادير فيصح في الحركات والازمنة لا محالة استحالة وجود شيء جامع يشترك فيه اذ قد ثبت في صناعة
الهندسة ان المقادير التي تتشارك مقدارا فهي مشتركة والمتباينات غير مشتركة فلا يشارك مقدارا واحدا
فلا يوجد لها مقدار مشترك يعد جميعها واذا لم يوجد استحال عود التشكل بعينه فان كانت الحركات الاولى
ثم الحركات الثوابت ثم الحركات الاوجات ثم الجوزهرات ثم حركات السيارات متشاركة مدد عوداتها الخاصة في
واحد يعدها فيكون الاعادة للمدة واجبة وان كان كلها او واحد منها غير مشارك لم يكن ذلك لكن لم يوقف

احاطتنا

احاطتنا بهذه الامور وهو الرصد والرصد هو على التقريب بالآلات المقسومة ومثل هذا التقريب لا يحصل التقدير
الحقيقي وحساب الاوتار والقسي وما يبتني عليها ايضا مستعمل فيها الجذور والصم وقد سومح في اجزائها تجري
للتطفيفات والتفاوت بين المنطوق والاصم مما لا يضبطه الحس فكيف تحقيق الرصد فاذن لا سبيل الى دراك
ذلك من جهة الرصد والحساب المبني عليه وليس عندنا فيه سبيل غيره واما تقسيم العلماء الزمان بالشهور والايام
والساعات واجزائها وتقسيمهم الحركة بازائها واتفاقهم بينهما نسبة عددية فذلك على جهة التقريب مع علمهم
بانه غير ضروري الا انه مما لم يظهر تفاوته في المدد المتقاربة لكنه وان لم يظهر في المدد المتقاربة فنسبته ان يظهر
في المدد المتباعدة واكثر ما يمكن ان يحدس في هذا هو انه يجوز ان يكون عودات متقاربة الاحوال وان لم يكن
متشابهة بالحقيقة ويكون حال الكلي منها قريبا من حال العودات الجزئية كصيف يشبه صيفا وربيع يشبه ربيعا
او يكون اشد مشابهة من ذلك او لعل الامر يكون بخلاف هذا الحدس واذ قد فرغنا من هذا البيان ايضا فبنا
ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل الكون والفساد فنقول ان لكل كائن مادة وصورة وعلة فاعلية
وغائية بحسبه يوجد ذلك بالاستقراء وعلى سبيل الوضع فاما جملة الكون والفساد واتصاله فعلته الفاعلية
المشتركة التي هي اقرب الحركات السماوية والتي هي اسبق فالمحرك لها والعلة المادية المشتركة هي العنصر الاول
والعلة الصورية المشتركة هي الصورة المشتركة التي للمادة قوة على غيرها مما لا يجتمع معها والعلة الغائية لسبقاء
الامور التي لا يبقى باعدادها واستحفاظها بانواعها فان المادة العنصرية لما كانت كما يلبس شيئا فقد خلع
غيره وكان الشيء كما يكون هو فقد فسد غيره ولا سبيل الى بقاء الكائنات باشخاصها فقد بقي استبقاء انواعها
الا بالتناسل والتحادث والتعاقب المتعلق بالكون والفساد والاسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطي هو كل موجود
ما في وسع قبوله وابقاؤه اياه كما يحتمله اما بشخصه كالاجرام السماوية واما بنوعه كما للعنصريات هذا الحق

كتاب الكون والفساد ويتلوه الفن الرابع وهو

كتاب الافعال والانفعالات

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن الرابع من الجملة الثانية في الافعال والانفعالات مقالتان

(تعريف بعد)

وقد فرغنا من تعديد الامور العامة للطبيعيات ثم من تعريف الاجسام والصور والحركات الاولية في العالم و
تخالفها في طبايعها ثم من تعريف احوال الكون والفساد وعناصرهما فحقيق بنا ان نتكلم على الافعال و
الانفعالات الكلية التي تحصل عن الكيفيات العنصرية بمعاضدة من تاثيرات الاجرام السماوية فاذا فرغنا
من ذلك شرعنا في تفسير احوال الطبقات الكائنات مبتدئين بالآثار العلوية والمعدنيات ثم ننظر في
حال النفس فان النظر في النفس اعم من النظر في النبات والحيوانات ونختم هذه الجملة الطبيعية ان شاء الله تعالى

المقالة الاولى من هذا الفن وهي تسعة فصول الفصل الاول في طبقات العناصر

هذه العناصر الاربعة يشبه ان يكون غير موجودة على محوضتها وصرافتها في اكثر الامر وذلك لان قوى
الاجرام السماوية تنفذ فيها فيحدث في السفليات البارد اجزاء يخالطها فيصير لذلك بخارية ودخانية
فيختلط بها نارية وهوائية وترقى الى العلوية ايضا اجزاء مائية وادخنة ارضية فيخلطها فيكاد

ان يكون

ان يكون جميع المياه وجميع الأهوية مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرافة فيشبه ان يكون للاجرام العلوية من
النارية فان الأبخرة والأدخنة اثقل من ان يبلغ ذلك الموضع بحركتها واذا بلغت فما اقوى تلك النار على احالتها
سريعا ويشبه ان يكون باطن الأرض البعيد من اديمها الى غورها قريبا من هذه الصفة وان لم يكن بد من ان
يكون كل جزء من النار والأرض كائنا فاسدا باطنه وظاهره الا ان ما يخلص الى مجاورة الفلك من النار
يمحض ولا يكسر محوضتها شائب وكذلك ما يخلص الى المركز من الأرض يشبه المحض فلا ينفذ فيه تأثير من السماويات
نفوذا بعيدا وقد لا ينفذ اليه شائب ولا يصل رسوبا الى ذلك الحد فيشبه لذلك ان يكون الأرض ثلث طبقات
طبقة يميل الى محوضة الارضية وتغشيها طبقة مختلطة من الارضية والمائية وهو طين وطبقة منكشفة
عن الماء جفف وجهها الشمس وهو البر والجبل وما ليس بمنكشف فقد ساح عليه البحر وهو اسطقس الماء ويستحيل ان
يكون للماء اسطقس وكلية غير البحر وذلك لأنه لا يخلو اما ان يكون باطنا غائرا او ظاهرا فان كان ظاهرا فهو
لا محالة بحر ليس غير البحر وان كان باطنا لم يخل اما ان يكون مستقرا في الوسط او متحازا الى بعض الجنبات فان
كان مستقرا في الوسط فاما ان يكون بالطبع فيكون الأرض اخف من الماء وهذا محال واما بالقسر فيكون ههنا
قاسر للماء الى حفر غور الأرض والاحياز فيه وهذا ايضا محال وان كان متحازا في جنبة واحدة فيكون كلية الماء
محصورة في بقعة صغيرة من الأرض وكلية الماء لا تقل لا محالة عن الأرض ان لم يزد عليه ثم يكون مقدار ماء البحر
غير قاصر عن مبلغه فلم لا يكون البحر كلية للماء دونه ولم لا يفيض الأنهار في طرطاوس بل في البحر ولا يوجد الى
طرطاوس مفيض يفيض على انا لا نشك ان في الأرض اغوارا مملوءة الا انها لا يبلغ في الكثرة مقادير البحار ولا
الأرض يكثر فيها التجاويف كثرة يكون لها تأثير بالقياس الى كلية الأرض كما ليس للجبال تأثير في كريتها والهواء
ايضا هو طبقات طبقة بخارية وطبقة هوائية صرف وطبقة دخانية وذلك لأن البخار وان صعد في الهواء صعودا
فانه انما يصعد الى حد ما واما الدخان فيجاوزه ويعلو لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة فيه واعني بالبخار
ما يتصعد من الرطب من حيث هو رطب واعني بالدخان ما يتصعد من اليابس من حيث هو يابس ولأن البخار بالحقيقة
على ما بيناه ماء متخلخل متصغر الأجزاء وطبيعة الماء ان يبرد بذاته وصحوته اذا زال عنه المسخن وبعد عهده به
فيجب ان يكون الجزء البخاري من الهواء باردا بالقياس الى سائر الهواء ولكن ما يلي الأرض منه يسخن بمجاورة الأرض
المسخنة بشعاع الشمس المستقر عليها استقرار الكيفيات لا الأجسام وما يبعد عنه يبرد فيكون طبقة الهواء السافل
بخار يسخن بمجاورة الشعاع ثم يليه طبقة بخارية باردة ثم يليه هواء اقرب الى المحوضة ثم يليه هواء دخاني وكانه
خلط من هواء ونار وارض ثم يليه نار فيكون هذه الطبقات ثمانية ارض الى الخلوص مائية وطين وبر مع الجبال
والبحر كطبقة واحدة مركبة وهواء متسخن بالشعاع وهواء بارد وهواء اقرب الى المحوضة وهواء دخاني ناري
ونار فهذه طبقات العناصر في ترتيبها ووضعها

الفصل الثاني في احوال الكلية من احوال البحر

ماء البحر ليس حكمه حكم سائر العناصر في ان له طبقات مختلفة ظاهرة الاختلاف
في ترتيب العلو والسفل وذلك لأن الماء سريع الاختلاط بما يخالطه شديدا في رطوبته الاشياء ولا شديدا
في رطوبة الهواء الاكيس جهة وثخنه مثل عمق الهواء وثخنه فلذلك يشتد اختلاط الاثار بكليته وينفذ
فيه وجذب الشمس لما في باطن الأرض وتحريكها اياه يعني بتبليغه وجه البحر واخراجه عنه ولولا ذلك لكان ظاهر

البحر وما يلي وجهه اقرب الى طبيعة الهواء وكان لاكثر تاثيره للارضية وليس كذلك بل ماء البحر كله مالح وجهه
او قعره والماء لا يتغير التغيرات التي بعد الكيفيات الاول بنفسه بما يتغير بمخالطة شيء آخر والهواء اذا خالطه
جعله ارق واعذب ولم يجعله ملحا انما يصير ملحا بسبب الارضية المحترقة المرة اذا خالطته فلم يخط من زعم ان ملوحة
ماء البحر لارضية خالطته اذا اعتقد مع ذلك شرط الاحتراق والمرارة وانت فيمكنك ان تتخذ الملح من رماد
كل محترق ومن كل حجر بعينه التكليس حدة ومرارة اذا طبخته بالماء وصفيته ولم يزل تطبخ ذلك الماء او تدعه
في الشمس فانه ينعقد ملحا ولهذا ما يتخذ قوم من القلي ومن النورة ومن الرماد ملحا مشا شائي وسبب ملوحة
العرق والبول مخالطة المرارة المحترقة المائية فيملح ولما اعوز الملح في بعض البلاد وكانوا يتخذونه من رماد
قضبان شجر فيكون لهم بهذا التدبير وليس ما ظن قوم من ان ملوحة ماء البحر انما هو بسبب ان الكثيف منه يبقى محتبسا
فيه بعد تبخير البخارات اللطيفة فيكون بسببه مرارة فصلوا ان كثافته باختلاط الارضية به فان لم يرد شرطا
وقلت بمجرد الكثافة فهلا كان الطين مرا او مالحا ولم اذا عاد اليه ما يتبخر عنه في الاودية والانهار العذبة والامطار
الجود لا يعود البتة مرة اخرى عذبا فمن المعلوم ان البحر وان اتفق صيفا فانه سيرجع شتاء والماء بنفسه ليس
كثيف ولطيف بل هو متشابه الاجزاء انما الكثيف منه ما خالطه ارضية لانه لا شيء اكثف من الماء الا الارض
والارضية انما خالطته ارضية لا كيفية لها لم يتكيف وانما يتكيف من كيفية الارض فان كانت الارضية شديدة
المرارة لم يتملح بل يزعق وان كانت قليلة المرارة بحيث اذا تحلل في الماء وقبل نوعا من الاستحالة عن مرارة تملح
واي ملح طبخته انعقد منه آخر الطبخ لا محالة ملح وحتى من البول ومن العرق وميا الهنا ملحة والدليل على ان
ماء البحر يتملح بمخالطة الارضية وليس ذلك طبيعيا له انه يقطر ويرشح فيكون عذبا وقد يتخذ كرة من شمع
ويرسل فيه فيرشح العذب الى باطنه رشحا والبحر ايضا قد يكون في مواضع منه مياه عذبة وقد ميدة مياه عذبة
الا انه الطف من ماء البحر المجتمع فيه قديما فيسبق اليها التحلل فان اللطيف يسبق اليه التحلل وخصوصا في حال الانتشار ويعين
على ذلك كما لو بسط الماء على البرد واذا كان كذلك صار العذب يتحلل بخارا ويصير سحابا وغير ذلك والمالح الكثيف
يبقى وقد يتفق ان يتصعد منه بخار الا انه لكثافته لا يجاوز حد البحر بل ينزل عن قريب مطرا مالحا وهذا في
النوادر وبسبب مخالطة الهواء فمن المعلوم ان الملح اذا طبخ في الماء فيصعد بخار الماء وكان الملح لطيفا يصعد
معه ايضا فالبحر بالحقيقة هو كما قيل انه يعطي الصفو لغيره ويحبس الكدر لنفسه مع انه ياخذ الصفو ايضا
والبحر لملوحته خاثرة وكثرة ارضيته اثقل من المياه الاخرى وزنا ولذلك فقل ما يرسب فيه البيض واما بحيرة
فلسطين فلا يرسب فيها شيء حتى الحيوان المكتوف ولا يتولد فيها حيوان ولا يعيش وههنا نهر جانب ايضا لا يتولد فيه
حيوان لبرده من منبعه الى مصبه على ان في البحر مواضع بعذبها ما ينبع اليها من عيون تحتها وقد قال انباذقلس
ان ملوحة البحر بسبب ان البحر عرق الأرض وهذا كلام شعري ليس بفلسفي لكنه مع ذلك يحتمل التاويل فان العرق
رطوبة من البدن تملحت بما يخالطها من المادة المحترقة من البدن وماء البحر قد يملح بقريب من ذلك فاذا كانت ملوحة
البحر لهذه العلة والغاية هي حفظ مائه عن التاجن ولولاه لأجن وانتشر فساد اجونه في الأرض واحدث الوباء
لعلى ان ماء البحر يأجن اذا اخرج من البحر ايضا وانما يحفظ بعضه بمجاورة بعض وبمد التمليح الذي يصل اليه فلمقد
الاسباب كان الغالب في البحر مالحا انما العذب منه قليل فطبيعة حارة تلهب النار فوق ان يطبخها بشلة لذاعة

للمغتسل به الحالة اكالة واذا تميز منه الغذ بطيس كسبب الارض بل بسبب عيون ذكرناها والا لاصلحتها الاداضي الطيبة
اذا جعل فيها له مسايح فيتبين من هذا ان جميع اجزاء الماء قابل للاختلاط بما يتصعد من الارض ومنفذ لما ينفذ
من القوى السماوية فليس للبحر طبقات واما اختصاص البحر في طباعه بموضع دون موضع فامر غير واجب بل الحق ان
البحر ينتقل في مدد لا يضبطها الاعمار ولا يتوارث فيها التواريخ والاثار المنقولة من قرن الى قرن الا في اطراف يسيرة
وجزاير صغيرة لان البحر لا محالة مستمد من انهار وعيون بعضها البحر وبعضها قوامه سيعدان يكون تحت البحر عيون ومنابع
هي التي تحفظه دون الانهار وذلك لانها لو كانت لوجب ان يكثر عددها ويتعرضها احد وان لا يخفى على ركاب البحر بل
انما يستحفظ البحار بالانهار التي مصبها من نواح مشرفة عالية بالقياس الى البحر ومن شان الانهار ان يستقي من
عيون ومن مياه السماء ومعولها القريب انما هو على العيون فان مياه السماء اكثر جدواها في فصل بعينه دون فصل ثم
لا العيون ولا مياه السماء يجب ان يتشابه احوالها في بقاع واحدة باعيانها تشابها مستمرا فان كثيرا من العيون يغور وينضب
ماؤها وكثيرا ما يحقط السماء فلا بد من ان يجف اودية وانهار وربما طمت الانهار بما يسيل من اجزاء الارض حوا
من البحار ونرى اثار ذلك في كثير من المسالك وفي اودية الجبال والمفاوز يتيقن انها كانت وقتا ما من الزمان
غامرة من المياه وقد انقطع الان موادها واذا كان كذلك فيجسم مواد اودية وانهار ويعرض للجهة التي يليها من البحار
ان ينضب ويستجد عيون وانهار واودية من جهة اخرى فيقوم بدل ما نضب وبغيض الماء في تلك الجهة على البر فاذا
مضت الاحقاب بل الادوار يكون البحر قد انتقل من حيز الى حيز وليس يبعد ان يحدث الانفاق او الصناعة خلجانا
اذا طرقت في سد بين البحر وبين غور فهذه وبين انهار كبار وبين مثله وقد نعلم من امر النجف الذي بالكوفة انه
بحر ناضب فقد قيل ان ارض مصر ما هذه سبيلها ويوجد فيها رميم حيوان البحر وقد حدثت عن بحيرة خوارزم
انها حالت عن المركز الذي عهدها به مشايخ الناحية المسنون حولا ما الا ان اعمارنا لا يفي بضبط امثال ذلك
في البحار الكبار ولا التواريخ التي يمكن ضبطها يفي بالدلالة على الانتقالات العظيمة فيها وربما هلكت امم
سكان ناحية دفعة بطوفان او وباء وانتقلوا دفعة فنسوا ما يحدث بها بعدهم وهكذا حال الجبال فان
بعضها ينهال وتتفتت وبعضها يحدث ويشبه بان يتحجر مياه يسيل عليها انفسها وما يصحبها من الطين لاجل
انها تتغير عن احوالها يوما من الدهر ولكن التاريخ فيه لا يضبط فان الامم يعرض لهم افات من الطوفان والاوبئة
ويتغير لغاتهم وكتاباتهم فلا يدرى ما الذي كتبوا او ما الذي فعلوا وهو ذا يوجد في كثير من الجبال والحجر ببلاد الذين
بمصر على ما بلغني كتابات منها ما لا يمكن استخراجه ومنها ما لا يعرف لغته واعلم ان البحر ساكن في طباعه وانما يعرض له
ما يعرض من الحركة بسبب رياح ينبعث من قعره او من رياح تعصف في وجهه او لمضيق يكون فيه ينضغط فيه الماء من
الجوانب لثقله فيسيل مع ادنى محرك ثم يلزم ذلك تصادم الساحل والنبو عنه الى الناحية التي هي اغور والانقع
او دية فيه موجبة له بقوة وخصوصا اذا ضاق مداخلها وارتفع وقل عمقها فيعرض ان يتحرك الى المفاوز واذا كان
البحر في موضع مشرف ووقع ادنى سبب محرك للماء فسال عنه الى الغور فلا يزال يجذب ما قدامه موجه على الاتصال
فيديم سيلانه والبحر الموضوع في الوهدة الغائرة اسلم من تموج الرياح اياه حتى يخيل من الجريان ما يخيل لما هو منحط
في موضع عال على ان البحر الموضوع في داخله بادهم قد لقلة عمقه وضيق مواضع منه وكثرة ما يسيل اليه
من الانهار يخيل جريانا والبحر الذي من الجانب الاخر بالخلاف لكبره وقلة ما ينصب فيه وشدة عمقه فهذا ما كان

من احوال البحر

الفصل الثالث في تعريف سبب تعاقب الحر والبرد

وقد تعرض في هذه العناصر بل وفي المركبات منها شيء يسمى التعاقب وهو انه اذا استولى حر على ظاهر بارد اشتد برد
باطنه وبالعكس ولهذا ما يوجد مياه الابار والقني في الشتاء حارة وفي الصيف باردة وقد اختلف الاوايل في
هذا فقائل ان الحرارة والبرودة ينهزم احديهما من الاخر كانه يهرب من عدوه فاذا استولى عليه في الظاهر انهزم
غائرا وان استولى عليه في الباطن انهزم ظاهرا وكما يظن من هرب الماء عن النار وهذا المذهب يوجب ان يكون
العرض من شانه ان ينتقل من جزء موضوع الى جزء موضوع بل من موضوع الى موضوع فانه كثيرا ما يكون الباطن
من الجسمين جسما منفصلا بنفسه فيعرض له هذا العرض في ذاته اذ المشتمل عليه منهما يستحيل استحالة مفرطة عن
حر مثلا فيستحيل هو استحالة مفرطة عن برد فكانه انتقل عن المحيط به هو موضوع مفرد اليه هو موضوع غير مفرد
وقد علمنا ان انتقال الاعراض مما لا يقول به المحصلون وقوم اخرون ابوا ان يكون لهذه المعنى حقيقة الا فيما
يكون الجسم الواقع فيه هذا الشان انما يسخنه جسم لطيف حار هو سار فيه او يبرده جسم لطيف بارد هو سار فيه فان
كان ذلك الجسم حارا فاستولى البرد على ظاهره واحتقن البخار في داخل الجسم المستولي على ظاهره ولم يتحلل فازداد
سخونة او كان المستولي حرا فيحفف الظاهر ويكثفه فان ذلك الجسم اللطيف لا يتحلل بل يبقى داخلا محتقنا ويزداد لا محالة
قوة اذ لولا الاحتقان لكان يتحلل واكثر هؤلاء لم يصيدوا امر القناء والابار بل ذكروا ان ذلك غلط من الحس كما
يعرض لداخل الحمام فانه اول ما يدخل عن هواء بارد شتوي يستسخن ما يفيض عليه من ماء فاتر ثم اذا استحم
بالحمام الداخل استبرد ذلك الماء بعينه وذلك لانه اول ما دخل كان بارد البشرة وكان الماء بالقياس اليه حارا
ثم لما اقام في الحمام الداخل سخنت بشرته بالتدريج حتى صارت اسخن من ذلك الماء فلما اعاد ذلك الماء على بشرته
كان باردا بالقياس اليها واما الانتقال المتدرج فيه فلا يحس به كما يحس عن المفاجاة دفعة وذلك الذي تسميه الاطباء
سوء المزاج المختلف قالوا وكذلك حال الابدان في الشتاء فانها تكون ابرد من مياه القناة وفي الصيف اسخن
من تلك المياه والمياه في الفصلين على حال متقاربة لكن الحس يغلط فيها الغلط المشار اليه وهذا الذي قالوه لبس
مما لا يمكن لكن الصورة في الابار والقناء على نحو ما ذكروا بوجه من الوجوه فانا قد امتحنا تلك المياه فوجدناها
في الشتاء تذيب الجمد في الحال ولا يذيبه في الصيف وليس يصعب علينا في الشتاء ان نسخن ابداننا سخونة تعادل
سخونة الصيف فاذا فعلنا ذلك وجربنا تلك المياه حارة فناها حارة في الشتاء باردة في الصيف وكثير منها
يقارب المياه المبردة بالثلج والجمد وهيهنا امور جزئية من الاحوال الطبيعية يكذب هذا الراي ويبطله تخصيصها
حالا بما نحن شارعوا امره من جزئيات الطبيعيات لكن الحق في هذا شيء اخر نقول ان الجسم الذي له طبيعة
مبردة او مسخنة فانه يبرد ذاته او يسخنه بطبيعته ويبرد ايضا ما يجاوره ويتصل به او يسخنه ونقول ايضا ان
القوة الواحدة اذا فعلت في موضع عظيم وفعلت في موضع صغير فان تاثيرها في الموضع الصغير اكثر واقوى من
تاثيرها في الموضع العظيم وهذا الامر قد تحققته من امور سلفت وتوجبه التجربة مصدقة فلا سواء احراق خشبة
صغيرة واحراق خشبة كبيرة ولا سواء اضاءة مشكوة صغيرة من سراج واحد بعينه واضاءته صحراء ورحبة منه فاذا
كان في جسم ما من نفسه او من شيء فيه مبدء تسخين فكان ذلك المبدء يسخنه كله كان تسخينه له كله اضعف من
تسخينه لما هو اصغر من كليته فاذا استولى البرد على الاجزاء الظاهرة منه فامتنع فعلها فيه وبقي المنفعل عنه

الأجزاء الباطنة وهو اقل من كلية كان تسخينها وانفعالها من المؤثر اشد بكثير من تسخين الكلية وانفعالها
من تلك القوة بعينها لمن كان عليه ثقل يحمله فغضب بعضه وسلطت قوته على شطر منه فيكون تأثيره فيه
اسرع واقوى وكذلك الحال في التبريد فيجب ان يعتقد حال المغاص على هذه الجملة لا على سبيل الخلاف ومقاينة
ولا على سبيل انتقال عرض والهزام ضد من ضد فالماء ليس انما ينهزم من النار على ما يظنونه بل ينبجر دفعة بخارات
شانها ان يندفع دفعة الى فوق مع مخالطها الماء الذي لم يستحل فيحدث من ذلك حركة مضطربة وصوت ينبعث عن
شدة حركة هوائية يعرض هناك لا على سبيل ان الماء يستغيث من النار بوجه من الوجوه وهذه الحركة انما يقصد الماء
فيها كالمساعدة للنار والمصير نحو جهتها لما قبله من السخونة فربما لم يمكنه لثقله ولبطلان الكيفية المكتسبة له عند
مفارقته مستوقد النار بالغليان وربما قسره الهواء الذي يحدث فيه منه على التفرق وقذفه الى بعيد بطريقها
لنفسه كما يغليه ويجليه وكما يحدث عن اغلائه من التموج

الفصل الرابع في تعريف ما يقال من ان الاجسام كلما ازدادت عظما ازدادت شدة وقوة

فلهذه
العناصر بل وللمركبات شيء آخر يظهر مما ذكرناه وهو ان الكمية اذا ازدادت ازدادت الكيفية فان النار اذا عظمت
وادخل فيها حديدة فيما يماس الحديدة منها سطحا مثل السطح الذي يماسه من النار الصغيرة لكن سطح النار الكبيرة
يحمى في زمان غير محسوس وسطح النار القليلة يحمى بعد حين وكذلك الشيء الذي يلقى في ملح قليل فانه لا يتملح كما يتملح
اذا القي في الملاحة في مدة قليلة فتبين ان كيفية الأعظم اشد من كيفية الأصغر ويظن الناس من يظن ان السبب في
ذلك ليس هو لان الأعظم اشد كيفية لكن الأعظم يتدارك اجزاؤه البعيدة ما يعرض للاجزاء القريبة من المنفعل
فان هذا المنفعل لا محالة كما ينأثر بمادته فقد يؤثر بصورته فان الفاعل في الطبيعيات منفعل فاذا انفعلت الأجزاء
القريبة من الفاعل الكبير عن المنفعل المكنوف الضعيف اعادت الأجزاء التي يليها اياها الى قوتها فحفظت قوتها
وهذا مثل المنغمس في الماء الغمر فانه يصيبه من البرد ما لا يصيبه لو انغمس في ماء يسير وذلك لان الماء اليسير اذا برد
البدن يسخن ايضا من البدن فاذا تسخن لم يجد مما يطيف به ما يتداركه فيبرده واما الماء الغمر فانه اذا سخن ما يلي
البدن منه فما يتداركه ما يليه فيبرده فيعاود تبريد البدن فلا يزال يتضاعف تبريده فهؤلاء يكادون يكون احتجاجهم بناقض
مذهبهم اما اولا فلانهم يجعلون الأجزاء يبرد من الأجزاء وليس يجب ان يسخن الشيء حتى يبرد فان البارد اذا لم يكن بحاله
في الغاية بل كان من شانه ان يقبل زيادة تبرد كان من شانه ان يبرد مما هو مبرد زيادة تبريد فهذا يوجب ان
يكون الأجزاء كلما تجاورت اكثر ازداد كل واحد منها في برد صاحبه لان صاحبه يبرد من طبيعته ويبرده ايضا مجاوره
لانه مبرد فيجب ان يكون كلما ازداد عظما ازداد تبردا وان لم يكن هناك مسخن وليس لقائل ان يقول الماء كله
متشابه فيستحيل ان يفعل جزء منه في جزء فانا قد علم ان الشيء لا يفعل في شبهه واذا كان كذلك فما دام مجاوره
بارد امثله لم يصح ان يؤثر فيه بل يجب ان يسخن هو اولا حتى يصير ضده فيفعل ذلك فيه البرد وانما ليس له ان يقول
ذلك لان المجاور البارد ليس ينفعل من مجاوره من حيث هو بارد بل من حيث ذلك مبرد وهو ناقص البرد مستعد
لزيادة التبرد فهو من جهة ما هو مستعد مقابل للبارد بالفعل ومعنى قولهم ان الشيء لا يفعل في شبهه هو ان الشيء
الحاصل بالفعل من المستحيل ان يتأثر مستفاد من طار من شانه ان يحدث عنه مثل ذلك الحاصل بالفعل فانه يعرض
اذا كان الطاري بهذه الصفة والمطروء عليه عادم لذلك الشيء الذي فرضناه فيما كلامنا فيه حاصلا بالفعل فيه ضده

واما الزيادة

واما الزيادة على الحاصل فقد يبلغ من الطاري اذا كان بطبعه فاعلا لها وكان في المجاور بقية استعداد لقبولها كيف لا والطاري في كيفيته كان قويا او ضعيفا الا ان يكون ضعفه في تلك الكيفية بحيلة الى ضدها اقرب
فيكون السلطان في التأثير لضدها فهذا هو الذي يجب ان يسلم من قول الناس ان الشيء لا يفعل في شبهه فانه ان
لم يفهم على هذه الصورة فليس بواجب ان يسلم فلما ورد الجاور البارد عرض من ذلك ان يكون مبرده من قوته بردا
التي في طبعه اقوى كثيرا من مبرده عنها لو كان مجاوره شيئا حارا يكون ذلك الحار كاسرا من البرد الفايض من طبيعته
واذا كان مجاور الماء ماء فانه مع انه لا يكسر تبريد قوته فهو يبرد ايضا لان القوة التي في الماء على ما علمت مبردة
للماء الذي هي فيه ولما يجاوره معا من كل قابل للتبريد وهذه القوة بالحقيقة ليست بشبيهة للجرم البارد فيقال انها
لا تفعل في شبهها فان هذه القوة مبردة وليست بباردة وهي الطبيعة المائية وهي ايضا محركة وليست متحركة فهي
اذا وجدت مادة مبردة محتملة لان تبرد وصادفها ما لا يعوق عن التبريد الذي يفيض منها لانها مجانسة ومشاكلة
الشيء الذي لا يبطل شكله وجب ان يحصل هناك زيادة زائدة في تبرد المادة فان كانت تلك المادة التي هي فيه
زادته تبردا وتعدى ذلك ايضا الى تبريد ما يجاورها فيكون بالمجاورة كل واحد من الجزئين يزداد كيفية لان طبيعته
لا يجد عائقا عن تكميل الفعل ولانه يفعل ايضا في مجاوره وكلما كثرت هذه الزيادة التي في الكم ازداد هذا التأثير
الى ان يبلغ الحد الذي لا وراءه ولو كان جائزا ان يذهب الزيادة الى غير نهاية لكان يجب ان يذهب هذا الاشتداد الى
غير نهاية للعلة المذكورة ولهذا ليس نحو ما يشكك به بعض المتشككين على ما ذكر في علوم المشائين انه لو كان الفلك
مع عظمه نارا لكان يجب ان يفسد ما تحته فقال لا ادري ذلك يجب لان المفسد بالحقيقة هو السطح المماس وهذا السطح
يكون على طبيعة واحدة وان كان للجسم الذي وراءه اي عظم شئت فانه لم يعلم ان هذا السطح لا يثبت كيفيته على مبلغ
واحد حالتي عظم جسمه وصغره وقد سال ايضا وقال لو كان الازدياد في العظم يوجب الاشتداد في الكيف لكان يجب ان
يكون نسبة برد ماء البحر الى برد ماء آخر كنسبة عظمه الى عظمه وليس كذلك فان ماء البحر وان كان اشد تبردا
وكان الشارع فيه لا يحتمل تطويل من المكث فيه ما يحتمله الشارع في ماء قليل فليس يبلغ ان يكون نسبة بردي
المائين نسبة المائين في مقداريهما فنقول ان هذه ايضا مغالطة وذلك لانه ليس قولنا كلما ازداد الجسم البارد
مثلا قدرا ازدادت كيفيته شدة يوجب ان يكون نسبة القدرين نسبة الكيفية في المزيد عليه الى الكيفية الاولى
وذلك لانا انما قلنا انه اذا زيد على هذا الماء ماء ومثله صار برد المزيد عليه اشد لم نقل القائلين انه صار برد
المزيد عليه ضعف برده الاول فانا لم ننقل اليه برد المضاعف عليه بكليته حتى يتضاعف وليس اذا كان انضمام ذلك
اليه يوجب زيادة برد فيه يجب ان يكون تلك الزيادة مثل الاصل الاول ومثل الذي في المضاف نعم لو كان برد الماء
المبرد كله ينتقل اليه لكان بالحري ان يظن هذا الظن وان يقال ان المبرد اذا كان مثله تضاعف برده وليس كذلك بل
برد الماء المزيد عليه المضاف اليه كالصورة يلزمه ولا يفارق جوهره انما يتأتى عنه الى هذا اثر زيادة قليلة ولو ان اضعف
اخر الى المضاف زادت زيادة اخرى قليلة اقل من تلك لان المضاف الثاني في ابعد فليس يجب في الزيادات ان يتضاعف الكيفية
فيها بتضاعف الأقدار اذ ليس يجب ان يكون الزيادة مثل الاصل بل يجوز ان يكون اقل منه بكثير وبحيث لا يحس في ضعفها
اليسير فانه يجب ان يكون ما يعرض به حقا نعم لو كان جملة البرد من اللذين في المائين يمكن ان يفعل في موضوع
كان يفعل فيه برد الجزء الاول لكان يكون مزيده ضعف تبريد ذلك ولكن هذا محال وغيرنا فع لهذا المتعنت

اما انه

اما انه حق فذلك لان الاول انما كان يبرد ما لماسه وانما كان يماس مثل مثال وذلك الذي كان يماس لا يمكن ان يماس مجموع الجزئين بل انما يماس مجموع الجزئين ضعف ذلك وعند ذلك يكون فعله فعلا متشابها لفعله لان المنفعل ضعف المنفعل الا ما يزيده زيادة اشتداد الكيفية للاجتماع وهذا الباب ايضا اصل فاضل فينبغي ان يحصل ويحقق واما انه غير نافع للمتعنت فلان المسئلة في تعيين سطح واحد وبعد هذا فيجب ان يعلم ان النسبة في الزيادة يصغر يصغر دائما على ترتيب واحد

الفصل الخامس في تعديد الافعال والانفعالات المنسوبة الى هذه الكيفيات

الاربع ان لهذه الكيفيات الاربع افعالا وانفعالات منسوبة اليها مشتركة في جميع الاجسام فمنها ما هي للفاعلين ومنها ما هي للمنفعلين فاما التي للفاعلين فمنها ما ينسب الى الحر ومنها ما ينسب الى البرد ومنها ما ينسب اليهما جميعا فالمنسوب الى الحر مثل النضج والطبخ والقلي والشي والتبخير والتدخين والاشعال والاذابة والعقد والمنسوب الى البرد مثل التفجيج ومنع الطبخ ومنع الشي ومنع التبخير ومنع التدخين ومنع الاشعال ومنع الذوبان الذي هو الاجماد ومنع الانعقاد وهو الحل والتكرج واما الامر المشترك بينهما فمثل التعفين ومثل تجميد كثير من الاجسام كالحديد والفرفير فان كل واحد منهما يجمد بالحر والبرد ومثل العقد والتبخير واما الاشياء المنسوبة الى الكيفيتين المنفعلتين فهي انفعالات لا غير فمنها ما هي بازاء هذه الافعال الصادرة عن الكيفيتين الفاعلتين مثل قبول النضج وقبول الطبخ ومثل الانقلاء والانشواء والتبخر والتدخن والاشتعال والذوبان والانعقاد ومنها ما ليس بازاء هذه الافعال فمن ذلك ما بقياس احدى الكيفيتين الى الاخرى اما لليابس فمثل الابتلال والنشف والانتقاع والميعان وللرطب مثل الجفوف والاجابة الى النشف وما ليس بقياس احدهما الى الاخر فمن ذلك ما هو للرطب وحده ومنه ما هو لليابس وحده ومنه ما هو للمركب منهما فاما الذي للرطب وحده فمثل الانحصار وسرعة الاتصال والانخراق والذي لليابس وحده فمثل الانكسار والانرضاض والانشقاق والتفتت وامتناع الاتصال بعد الانفصال والانضغاط بعسره واما الذي للمختلط فمثل الانشداخ والانطراق والانعجان والانعصار والتلبد والتلزج والاشتداد والترفق فهذه هي الافعال والانفعالات التي تصدر عن بسائط هذه الكيفيات وتركيبها صدورا اوليا فما كان من هذه الافعال بفعل وانفعال مشترك جمعنا القول فيه في باب واحد وما كان من هذه الاحوال مشتركة بين الفاعلة والمنفعلة فسبيلنا ان لا نكرره في باب المنفعلة

الفصل السادس في النضج والتهوء والعفونة والاحتراق

فنقول ان النضج احالة من الحرارة للجسم الرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وهذا على اصناف منه نضج نوع الشيء ومنه نضج الغذاء ومنه نضج الفضل وقد يقال لما كان بالصناعة ايضا نضجا فاما نضج نوع الشيء فمثل نضج الثمرة والفاعل لهذا النضج موجود في جوهر النضيج ويحيل رطوبته الى قوام موافق للغاية المقصودة في كونه نموذجا وانما يتم فيما يتولد المثل ان يصير بحيث يولد المثل واما نضج الغذاء فليس هو على سبيل النضج الذي لنوع الشيء وذلك لان نضج الغذاء يفسد جوهر الغذاء ويحيله الى مشاكلة طبيعة المغتذي وفاعل هذا النضج ليس موجودا في جوهر ما ينضج بل في جوهر ما يستحيل اليه لكنه مع ذلك احالة من الحرارة للرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة التي هي افادة بدل ما يتحلل والاسم الخاص بهذا النضج هو الهضم واما نضج الفضل من حيث هو فضل لا غنى من حيث لا ينتفع به في ان يغذو فهو مفارق للنوعين الاولين فان هذا النضج احالة للرطوبة الى قوام ومزاج يسهل به دفعها اما بتغليظ قوامه ان كان المانع من

دفعه شدة سيلانه ودفقه واما بترقيقه ان كان المانع من دفعه شدة غلظه واما بتقطيعه وتشقيقه ان كان المانع عن الدفع شدة لزوجته لكن هذا النضج مع ذلك احالة من الحرارة للرطوبة الى موافقة الغاية المقصودة وكذلك النضج الصناعي وهو الطبخ والتطجين او القلي او غير ذلك مما نذكره ويقابل هذا النضج امران احدهما كالعدم وهو التهوء والفجاجة والثاني كالضد وهو العفونة فاما التهوء فان يبقى الرطوبة غير مبلوغ بها الغاية المقصودة مع انها لا يكون قد استحالت الى كيفية منافية للغاية المقصودة مثل ان يبقى الثمرة نية او يبقى الغذاء بحاله لا يستحيل الى مشاكلة المغتذي ولا ايضا متغيرا او يبقى الخلط بحاله لا يستحيل الى موافقة الاندفاع ولا ايضا يفسد فسادا اخر فان استحالت الرطوبة الى هيئة ردية يزيل صلوحها للانتفاع بها في الغاية المقصودة فذلك هو العفونة والتهوء يفعلها بالعرض مانع فعل الحر ومانع فعل الحر هو البرد واما العفونة فيفعلها اما فيما سبيله ان ينضج على القسم الاول فضعف الحرارة الغريزية وقوة الحرارة الغريبة فان الحرارة الغريزية لو كانت قوية لكانت تحيل احالة الرطوبة او حفظها ولو لم يكن حرارة غريبة لما كان هذا يستحيل الى كيفية حادة ردية بل يبقى فجا ولهذا ما يكون الميت اسرع الى العفونة بالحرارة الغريبة من الحي بكثير والساكن من المتحرك واللحم الني من المطبوخ او ابرد الجسمين من اسخنهما فان السخين الحار لا يقبل من العفونة ما يقبله مضاده مثل ماء البحر ومياه الحمامات فلها اقل عفونة من مياه الآجام وجميع ذلك انما يصير اسرع تعفنا لان الحرارة الغريزية يبطل وقد يبطئ التعفن اذا لم يكن حرارة غريبة وان بطلت الحرارة الغريزية لان عدم الحرارة الغريزية لا يكفي في ذلك واذا اردنا ان نحفظ العصير من ان يعفن وينتن فانا نجعل فيه الخردل او ماء الكبر فان ذلك يورثه تسخينا غريزيا او يقوي حرارته الغريزية فيبقى ومريد الحاد الفاعل فكان الرطوبة الغريزية بيدا ولمدبرها حرارة غريزية وحرارة غريبة ويكون اليد للغالب منهما فان استولت عليه الحرارة الغريزية وجهت التدبير الى الجهة الموافقة للغاية المقصودة وان استولت عليه الحرارة الغريبة انصرف التدبير عن الجهة الموافقة بل صادفت الرطوبة ذات كيفية غريبة عن ملائمة النوع ولانها موجودة في شيء اخر حتى يصير ملائما له ويكون تلك الحرارة منافية للوجود كما للغذاء اذا الهضم عن حرارة غريبة لشيء اخر فانها يبقى معطلة عن موافقة الوجود ومنتهى العفونة اليبس فللعفونة في الكائنات عن الرطوبة الطريق مضادة لطريق الكون فان الكون يصرف الرطوبة على المصلحة الى الكمال والعفونة يصرفها على المفسدة الى البوار والبرد يعين على العفونة بما يضعف عن الحرارة الغريزية اولا وبما يحقن من الغريبة ثانيا وهذا هو العفونة وربما استعد الشيء بالعفونة لقبول صورة اخرى فيتولد منه شيء اخر نبات او حيوان وهذه الحرارة الغريبة ان كانت قوية بحيث يسرع في تحليل الرطوبة المذكورة لم يكن عفونة بل احراق وتجفيف وانما يكون العفونة اذا بقيت الرطوبة مدة يستحيل عن الموافقة وهي رطوبة فقد عرف من هذا القول حال النضج النافع في تكميل الصورة النوعية واما النضج الثاني والثالث فان السبب فيهما حرارة غريبة ايضا لكنها غريزية للشيء الذي لاجله ما نضج النضج المذكور فاذا فعلت هذه الحرارة فعلها وبلغت به الغاية المقصودة فقد نضج وان قصرت وفاء فيها بردا كانت فجاجة وان استولت عليها حرارة غريبة اخرى افسدت على الغريزية فعلها وقهرت الحرارة التي في الغذاء فزال الغذاء عن طبيعته ولم يستحل الى طبيعة البدن وصار معطلا لا ينتفع بها وذلك هو العفونة وكذلك الخلط اذا

لم يبق بحاله ولم يستحل الى النضج بقي عفنا لكن الحافظ العفن قد يلحقه النضج فيجعله بحيث ينتفع به لان غاية هذا
النضج هو هذا الانتفاع فالنضيج مادته جسم رطب ليس يابس صلب ولا ايضا سخيف ولا يحفظ الرطوبة التي له
كالحطب والفاعل فيه حرارة غريزية وصورته تكيف الرطوبة بكيفية موافقة لغرض الطبيعة وغايته نشو
الاشخاص الجزئية والنهوة فانها جسم رطب فاعلها برد او عدم حر وصورتها بقاء الرطوبة غير مساوقة بها
الى الغاية الطبيعية فعلتها عدم النضج وغايتها الغاية العرضية التي تسمى الباطل وقد بينا حكمه والتكرج كانه نشأ
من وجه العفونة الا ان التكرج يبتدي من حرارة عنيفة في الشيء فيفعل تبخرا فيه لا يبلغ ان ينفصل عنه بالتمام
بل يحتبس البرد على وجه الشيء وظاهره فيتداخل حمرا او ما يغشي حرد فيحدث منه لون ابيض من اختلاط
الهوائية بتلك الرطوبة كما يعرض للزبد ويبقى على وجهه فان لم يكن هناك حرارة البتة لم يكن تكرج وان كانت
الحرارة اقوى كانت عفونة وان كانت اشد من ذلك كان تجفيفا واحراقا

الفصل السابع في الطبخ والشي والقلي والتبخير والتدخين والتصعيد والذوب والتليين والاشتعال والتجمير والتفحيم وما ينفعل ذلك وما لا ينفعله

واما الطبخ فالفاعل القريب له حرارة رطبة تسخن وتخلخل المطبوخ بما هو حار ولذلك يحلل من جوهره
ومن رطوبته شيئا ولكنه يرطب بما هو رطب اكثر مما تخلل منه ومع ذلك فان رطوبته الطبيعية تحلل من ظاهره
اكثر من تحللها من باطنه ويقبل الرطوبة الغريبة ايضا من ظاهره اكثر من قبوله اياها من باطنه ومادته جوهر
فيه رطوبة فان اليابس المحض لا ينطبخ الا باشتراك الاسم فانه قد يقال للذهب وما اشبهه قد انطبخ وذلك اذا نفت
الحرارة ما فيه من الجوهر الغريب وخلصته نقيا واما الشي فالفاعل القريب فيه حرارة خارجة يابسة ولذلك
ياخذ من رطوبة ظاهر المشوي بالتحليل اكثر مما ياخذ من رطوبة باطنه فيكون باطنه ارطب من ظاهره بخلاف
المنطبخ فيكون الرطوبة الموجودة في المشوي رطوبة جوهرية قد لطفت واذيبت وفي المطبوخ فقد يكون
رطوبة ممتزجة من الشيء الطبيعي ومن الغريب والشي اصناف فمنه ما يكون الحرارة الملاقية هواء ناريا ويسمى
مشويا على الاطلاق ومنه ما يكون الحرارة الملاقية حرارة ارضية فان كان مستقرها نفس النار الجمري سمي تكبيبا
وان كان مستقرها جسما اخر ارضيا ينشوي من نار خارجة منه ثم يشوي ذلك الجسم سمي قليا وقد يكون منه ما يشبه
الشي من جهة والطبخ من جهة وهو الذي يكون التاثير فيه بحرارة لزجة دهنية وهذا يسمى تطبيخا فلان هذه
الحرارة رطبة فهذا التاثير يشبه الطبخ ولانها لزجة لا ينفذ في جوهر الشيء نفوذا تخلخله ويلينه بل يجمعه ويحبس
رطوبته في باطنه فيشتد باللزوجة فهذا التاثير يشبه الشي وقد يقال للهضم والنضج طبخ ايضا باشتراك الاسم
واما التبخير فهو تحريك الاجزاء الرطبة متحللة من شيء رطب الى فوق بما يفاد من مبدإ ذلك بالتسخين والتدخين
هو كذلك للاجزاء الغالب فيها اليابس فمادة التبخير مائية ومادة التدخين ارضية والبخار ماء متحلل والدخان
ارض متحللة وكل ذلك عن حرارة مصعدة فالجسم الرطب المحض كالماء لا يدخن والجسم اليابس المحض كالارض لا يبخر
وقد يكون جسم مركب من رطب ويابس يبخر ولا يدخن وذلك اذا كانت الرطوبة فيه غير شديدة الامتزاج باليبس
وكان اليابس غاصيا لا يتصعد كمن يحمي الطلق والحديد بجمرة بالماء ثم يقطره فانه لا يقطر منه الا الماء اللهم
الا ان يتولى في ذلك احتيال ولا يجوز ان يكون جسم ممتزج هذا الامتزاج ويدخن ولا يبخر وذلك لان

الرطوبة اطوع لتصعيد الحرارة من اليبوسة وكل ما يتصعد ويتبخر ويتدخن فاول ما يتصعد منه بخار سارج
لانه ادون شيء الغالب فيه المائية ثم يتصعد غير ذلك فان كانت فيه دهنية صعدت الدهنية بعد المائية وان كان
الجوهر اليبس فيه مما يقبل التصعيد صعد الدخان وذلك لان الرطوبة اطوع من المختلط من رطوبة و
يبوسة كالدهنية اللزجة ثم شيء اخر فانه واذا كانت مادة التبخير والتدخين ما قلنا فليس يجب من ذلك ان يكون
كل مركب متبخرا او متدخنا وذلك لان الرطب واليابس اذا امتزجا فربما امتزجا امتزاجا شديدا حتى يعسر مفارقة
احدهما الاخر وانفصاله عنه وربما كان الامتزاج اسلس من ذلك فان كان المزاج سلسا امكن ان ينفصل
بعض الاجزاء عن بعض فيتبخر او يتدخن فان كان محكما لم يكن لبعض الاجزاء ان يفارق بعضا فان كان الرطب جامدا
فربما اثر فيه الحر حتى يذوب وربما لم يؤثر اثرا يذوب به ولكن يلينه كالحديد وربما لم يؤثر اذابة ولا تليينا
كالطلق والياقوت ويجوز ان يكون جوهر فيه الغالب المائية وقد جمد جمودا لا يؤثر فيه النار كالياقوت
وكل ما كان كذلك فهو رزين ثقيل لشدة تلاحم اجزائه واذا كان من هذه الاجسام ما قد يتحلل منه شيء يسير
بالتسخين من النار الا ان جوهره لا يفسد فقد يعرض ان يفيد النار رزانة واجتماع اجزاء يصغر به كالنحاس
والفضة وغير ذلك فان هذه اذا عمل فيه النار كثيرا انفصل عنها شيء من جوهر الكبريتية والزرنيخية والسبك
وازدادت ثقلا وذلك لان الذي ينفصل عنها هو شيء مهوى اي هوائي يخفف واذا زال وبقيت الارضية وحدها
كان الشيء اثقل منه واذا كان مخلوطا بهوائية واصغر فالجسم المبخر وحده هو الرطب الصرف او الذي لا شديد ملازمة
رطوبته ليبوسته فهو غير محكم ملازم الاجزاء والجسم المدخن هو اليابس المحض القابل اجزاؤه للتلطيف او المركب الذي
لا تلزم رطوبته يبوسته الا ان جملة تركيبه متخلخلة غير محكم فيقبل اجزاؤه الانفصال وتعين رطوبته على تصعد
يبوسته فان كثيرا من الاجسام التي لا تتصعد بالحرارة او التي يعسر تصعيدها اذا اختلطت بالاجسام التي تتصعد خلطا
شديدا تصعدت فان قوما يرومون ان يصعدوا الحديد والزجاج والطلق وغير ذلك فلا يزالون يصغرون اجزاءه
ويخلطونها بالتربية في النوشادر المحلول ثم يوقدون عليه بقوة فيتصعد الجميع وكثيرا ما لا يحتاج الى ان يخلط
به ما يتصعد في نفسه بل يلطف ويصغر اجزاؤه تصغيرا مفرطا فانه حينئذ يقبل التصعيد مثل النحاس فانه مما يذوب
ولا يتصعد في نفسه اذا بخر بتجرة محكمة جدا بالغة صعد عن ادنى حرارة وكذلك كثير من الاجسام التي تتصعد بسهولة
يجعل بحيث لا يتصعد اما بان يغلب عليه ما لا يصعد بمزاج قوي مثل النوشادر يحل ويحل الملح البحري ويخلطان
خلطا يغلب فيه الملح ثم يترك المخلوط مدة حتى يشتد امتزاجه ثم يعقد فلا يدع الملح النوشادر ان يتصعد لانه يثقله
ويثقله وشدة الامتزاج لا يمكنه من الافتراق لكن ذلك المجموع يذوب فان جعل النوشادر اغلب صعد واستصحب الملح
كما اذا جعل الملح اغلب ثبت واستصحب النوشادر واما بان يجمع اجزاؤه جمعا مدمجا حتى يصغر الحجم ويشتد الاجتماع
ويتلازم الاجزاء فلا ينفرق ولا يتصعد وقد يحاول قوم ان يجعلوا النوشادر وما يجري مجراه بهذه الصفة واما
الاذابة فيحتاج الجوهر القابل لها الى رطوبة يلازم اليبوسة واذا تحللت عن جمودها وسالت بقيت بعد التحلل
والسيلان متلازمة فان لم يبق فهو متبخر وان بقيت قليلا ثم انفصلت فهو مما يذوب ويتبخر معا كالشمع واما
التليين بالنار كما للحديد والزجاج فيشبه ان لا يكون الرطوبة التي فيه بحيث تسيل بعد التحلل هذا قل ما
يتبخر بالرطوبة في الذائب اكثر منها في التليين بل ما لا يلين ولا يذوب كجميع ما يلين ولا يذوب فانه اذا الفت كهيئة

خانقة دسمة من شيء نارى يشوى ويلقى عليه فيسهل قبوله لفعل النار فتستولى عليه النار وهذا كما يابس
المائى فيه وخلطت جوهره حتى يسيل المتحلل مثل الحديد والطلق والمادة فيشيا والملح فان جميع ذلك اذا شوى
بالكبريت والزرنيخ او النوشادر وزبد البحر او الملح المتخذ من القلى واشياء اخر من هذا الجنس ذاب اما الجسم المشتعل
فهو الذى ينفصل عنه بخار ليس من الرطوبة والبرودة بحيث لا يستحيل نارا بل هو دهن حار دهنى او يابس لطيف
فان كان يابسا كثيفا او رطبا الادهنية فيه لم يشتعل وجميع البخار المنفصل عن الذهبيات وعن الاشربة الحارة
المزاج او المياه البحرية يشتعل وكل مشتعل فهو الذى من شانه ان يتصعد عنه دخان قابل للاستحالة الى النارية
اضاءة واشراقا وحرارة واما المتحجر الغير المشتعل فهو الذى يستحيل اجزاؤه الى البادية اشراقا واضاءة وحميا
لكنه لا ينفصل عنه شيء اما ليبوسته مثل الصخر والحجر واما لشدة رطوبته حتى يكون ما يتحلل منه بخارا مائيا
لطيفا لا يشتعل واليابس منه ما يبقى فى جوهره متحرق واما المشتعل الغير المتحجر فهو الذى ليس من شان اجزائه
ما لم يتحجر ان يستحيل الى النارية مثل الدهن فانه لا يتحجر البتة بل يشتعل والمشتعل المتحجر هو الذى يجمع
الامرين جميعا والفحم من جوهر ارضى فيه للاشتعال بطل تحجيره وقبل فناء ما فى جوهره من المادة المستعدة
للاشتعال والرماد هو بقية جوهر ارضى قد تفرق اجزاؤه ليصعد جميع ما فى اجزائه من الدخان المتصعد فان
كان جوهر الشيء مشتعلا كان رمادا وان كان غير مشتعل بل متحجرا فقط او ذائبا سمى اه فوه كلسا وقد يتفق
ان يكون شيء واحد قابلا للذوب والتدخين والاشتعال معا كالشمع ومثل هذا الشيء لا يكون عسر الاذابة لما

الفصل الثامن فى الحل والعقد

تذيبه ينبغى ان نستقصى القول فى امر الحل والعقد
فليس كل شيء ينحل عن اذابة الحر فقد ينحل اشياء من البرد والرطوبة بل قد ينعقد اشياء من الحر فان الملح يصير
انحلاله لربما للنار وينحل بالماء والنداوة بالسهولة حتى يصير ماء من غير ان يكون دخله من جوهر الماء زيادة يعتد
بها او يكون بحيث لو خلط فيها مثلها لجسم يابس يسيله والبيض ينعقد بالنار حتى يصلب بعد سيلانه والخلال
وكثير من الاشياء يعرض له ان لا ينعقد بالحر بل يتحجر وكثير منها ما يعرض له ذلك من البرد كالزيت وكثير من الاشياء
يحبسهما جميعا كالعسل واما المنى فانه يرق لا محالة بالبرد فنقول لولا ان من شان المائية ان تحبس بالمخالطة
وان يجمد بالبرد وان ينعقد ايضا باليبوسة فلذلك يصير الماء ارضيا لا بزيادة برد بل بجفوفه واذا اجمد البرد فربما
كان ذلك بمشاركة من ضغط الحار ايضا او لا ومعونته منه حتى يحدث بخارا حارا او يتحلل فيتبعه الجمود وايضا
فان من شان المائية ان يتحلل ويرق بالحر وذلك معلوم ومن شانها ان تحبس بالمخالطة اما بالحقيقة فبخالطة
الارضية كما يحدث عند الطين واما بالحس فبمخالطة الهوائية كما يحدث عنه الزبد وذلك بكثرة ما يحدث من السطوح
التى ينعكس عنها البصر فلا ينفذ نفوذه فى المشف ومع ذلك فيكون الهواء لشدة اجتماعه فى المخفق اياه والمنحنى عليه
بثقله يعرض له من المقاومة ما يعرض له فى الزق المنفوخ فيه اذا دفع باليد وراء الزق ومن شان الارضية ان تشتد
جفوفها بالحر فيجب ان يكون بحيث يتندى ويسيل بالبرد ومن شانه ان يجمد السيال ويلين ضده والحر من شانه ان
يدبج ويجفف اليابس وان يرق ضده ومن شان الهوائية والنارية ان لا يجمد الماء فى طباعهما من اللطف وان يتصاعد
بحيث يجد ان يفقد استحالة عن جوهرها وانما حصلت فيها ارضية وهوائية رطوبة لم تجد بسبب الهوائية ولكنها تحبس
من الحر والبرد جميعا اما من الحر فبسبب ما فيهما من الارضية واما من البرد فبسبب استحالة ما فيهما من الهوائية الى المائية

فيكون البرد

وهذا كالزيت واليبس من طباعه ان يحيل الضد الى مشاكلته فاليبس من شانه ان يجمد وكذلك الرطوبة من شانها
ان يذيب ويحل وهذا هو الحق والحرارة تعين كلا من اليبوسة والرطوبة على فعله فالرطب الحار اشد تحليلا
لما ينحل به واليبوسة الحارة اشد عقدا لما يعقد بها واما العسل فيجعله الحر اولا ارق فى قوامه وذلك لما يتحلل
من لطيفه فيكون هو ارق بالقياس الى ما كان قبل ان مسه الحر لكنه ان اصابه البرد لم يكن اولا ارق بالقياس
الى ما كان من قبل وذلك لانه فى هذه الحال يتجمد اشد مما كان قبل فالبرد يجمده لان فيه رطوبة والحر يجمده
لان فيه رطوبة والحر يجمده لان فيه يبوسة فتغلب بالحر على ما علمت ويعينها تحلل ما يتحلل من الرطوبات و
اما الزيت فعسير ما يجمد وذلك للزوجته ولما فيه من الهوائية وان كان قد يتحجر لاستحالة هوائية الى الضبابية
والطبخ لا يحجره كثيرا لانه لا يقدر على التفصيل بين رطوبته ويبوسته لانه شديد الاختلاط جدا ولذلك
هو لزج وانما ينقص قدره لتبخر ما يتبخر عنه لكن المتبخر يكون فى صفة ما يبقى فيه من حيث انه يتصعد ممتزجا
من الجوهرين الطف كثيرا منه وذلك كما يتبخر الصاعد عن الماء ويترك الباقى بحاله والزيت يعسر تصعده لانه
لزج مشتعل واما البيض فان الحر يعقده عن سيلانه ثم يحله بالتفرق لا بالتسييل وانما ينعقد البيض بالحرارة
المذيب المنبث فى جوهره بيبوسة دققها النضج فى الرطوبة واما اذا سخن استعانت اليبوسة بالحرارة على ما قد
وقفت عليه فغلبت الرطوبة وعقدت ومادة الملح ماء عقده يبس وغضى خالطه معا ونحو حرارة فلذلك ينحل بالبرد
وخصوصا ان كان مع الرطوبة وقد ينحل ايضا برطوبة حارة ان لم يكن الرطوبة لزجة فان اللزج لا يفعل لطوبته
حلا ويزيد حرارته عقدا واغلب ما يحل الملح هو الرطوبة لان انعقاد مادة رطوبته هو بسبب اليابس الارضى
الذى فيه ولو لم يكن هناك رطوبة انعقدت بيبوسة ارضية لكان يعسر تحللها بالرطوبة واما البرد فيحلله
لا بمهانة قوة اليبوسة التى فيه المستفادة من الحر الذى بسببها قدر اليابس على عقد تلك الرطوبة المقتضية للسيلان
فى مثل حالها ومن الاشياء ما يجمد بالبرد وينحل بالرطوبة كالدم فهو مائى ارضى فلمائيته يجمد البرد ولارضيته
يحله الرطوبة والشظايا التى فى الدم تعين على اجماد الدم ليبسها وان كانت الشظايا قليلة ابطأ انعقاده واما
المنى فانما يخثره الريح المخالطة وهى الهوائية فاذا كسرها البرد واحالها او انفصل عنه رق والدم قد ينعقد
لكثرة ان كان رقيقا جمد ولم يخثر كالماء وان كان خثرا او غليظا لاختلاف جمود اجزائه والجبنية هى علة انعقاد اللبن
لارضيتها وتجفيفها وكل لبن قليل الجبنية فهو لا ينعقد وكذلك اذا نزع جبنيته لم ينعقد والدم ايضا كذلك
فان ثقله والليفة التى فيه سبب من اسباب انعقاده فان قل ثقله وليفه كدم بعض الحيوان او الدم الغير النضيج
المائى من كل حيوان اذا نزع عنه ليفه لم يجمد وكل ما ينحل بالحر فهو الذى جمد بالبرد والغالب عليه الرطوبة وكل
ما ينحل بالبرد فهو الذى جمد بالحر والغالب عليه اليبوسة وقد يجتمع الحر والبرد على اجماد الشيء فيصعب حله واذا
وذلك الشيء هو الذى اعان الحر على جموده بما حلل من الرطوبة وبما غلب من سلطان اليبوسة واعان البرد
على جموده بكثرة على ما بقى رطبا منه فيشارك فى اجماده وهذا مثل الحديد والخزف فان كان قد بقيت فيه
رطوبة صالحة امكن ان يذاب بالاحتيال والا فبالعسر فان الخزف ايضا يلين ويسيل فى شدة الحر واعلم ان
الحر اذا اشتد سلطانه خلخل المادة وسيل الرطوبة فابطل معا جما اليابس الذى يستعين به وبما يحدث
منه فى تلك اليبوسة ايضا من تخلخل وكذلك الملح والخزف قد يذيب اخلاط المر لكن الملح اذا اراد ان يذيب لم يلبث

لأن اليابس فيه قليل في الكم كثير في القوة وكل ما انه اذا انحل في الماء ثم ما اشياء اخرى فانه لا يلتبس ويحجر ثم
ثم يذوب الرطوبات القابلة للخثورة منها ارضية كالعسل ومنها هوائية واوضحه مثل الزيت وكل ما يحجر بالبرد
وفيه هوائية فانه يبيض اولا بجود هوائية وقربه من المائية وكثير من الرطوبات اذا طبخت في النار ابيضت وانعقدت
كالزيت وذلك لتحلل الوسخ منه ويتحلل بشيء من المائية التي خالطته وكثيرا ما تسود لما يخالطها ويحصر فيها من
الدخان بسبب الاحتراق والمذوب في الرطوبة منه ما ينحل ومنه ما يتحلل والذي ينحل فهو الذي لا يرسب وهو الذي
يرجع الى اجزاء صغار ليس في قوتها ان يخرق جرم الرطوبة وينفذ فيه كالملح والنوشادر ومنه ما يرسب كالطين
اذا حل في الماء فانه لا يفعل الرطوبة في تحلله ما يفعل في تحليل الملح لان مسام الملح كثيرة وهيئته وجوهره
لطيفة وليس كذلك حال الخزف ولا ينفذ فيها الرطوبة نفوذا مفرقا ومن اراد ان يمزج اشياء مختلفة مزاجا
شديدا فالذي فهو يحتال في حل تلك الاشياء ثم جمعها ثم يعقدها لكن اكثر ما يفعل به ذلك يبطل خاصيته
وكثير منها ما يبقى خاصيته كالملح والسكر والرطوبة اذا كانت مغلوبة جمدت بادنى برد والمخالف يحتاج الى شديد
فان كانت غالبة فبالضد فلذلك ما كان الرصاص يسهل ذوبه ويبطؤ جموده والحديد بالعكس

الفصل التاسع في اصناف انفعالات الرطب واليابس واما الابتلال والانتقاع والتشف

والليعان فلنتكلم فيها فنقول ان من الاجسام ما يبتل ومنها ما لا يبتل اما الذي يبتل فهو الذي اذا ماسه
جسم مائي لزمه منه رطوبة غريبة والذي لا يبتل فهو الذي اذا ماسه ذلك لم يعرض له هذا العرض وذلك اما
لشدة صقالته واما لشدة دهنيته على ان الدهنية يفعل ذلك بما يحدث هناك من الصقالة فان الصقيل
الاملس سطحه يزلق عنه الرطوبة الى جهة يميل اليها بالتمام واما غير الصقيل فيلزم الرطوبة ما فيه من المسام
ثم يشتد ذلك اللزوم فيحصل منه شيء كثير على وجهه واما الانتقاع فان يغوص الرطب في جوهره فيجذب فيه
لينا مع تماسك فانه ان لم يحدث فيه لينا لم يقل منتقع وان انحل لم يكن ايضا منتقعا وكل منتقع مبتل وليس كل مبتل
منتقعا والاجسام الرطبة اما رطبة برطوبة هي لها في انفسها مثل الغض الناضر واما رطبة برطوبة غريبة
وذلك اما لازمة لسطح الجسم كالخشب المبلول واما غائصة في عمقه كالجسم المنقوع في الماء واذا نفذت الرطوبة
في العمق ولم يحدث العارض المذكور كما في حال النشف الذي لا يبلغ الترطيب البالغ فلا يسمى نقعا والنشف يحدث
لدخول الرطوبة المائية اثر ما تنفش من مسام الجسم اليابس من الاجزاء الهوائية المحصورة فيه المحتبسة في مجاذبة القسر
لضرورة الخلاء فاذا وجدت ما ينفذ ويقوم مقامها امكنها ان يتحلل بالطبع الذي يقتضي مفارقتها له فان الحصار
الهوائية في الارضية وفي الارضية في المائية الحصار قسري فاذا تحلل وانفصل وجرى الماء في مجاريها
فربما عرض لما جرى في المسام وخالط الجسم ان ينعقد من اليبوسة المخالطة لمثل السبب الذي ينعقد له الملح وربما
يجري مجراه فيعرض له ما يعرض في الجص اذا خلط بالماء وكذلك في النورة وغيره وربما لم يعرض وكثير مما ينشف
يعرض له ان يجف في الحال وذلك لان الرطوبة اذا كانت قليلة وانجذبت ما بالقوة الى ان يجب ان يحبس على الظاهر
اذ يجذب الهواء الآخر المماس للرطوبة يتبعها منجذبا عن انجذابها من الهواء المنفصل فيكون جذب الهواء الآخر
نفسي اشد من ممانعة الهواء الذي في موضعه الطبيعي لان المحبوس المقسور مائل بالفعل والذي في موضعه
الطبيعي لا ميل له واذا تحرك فلا ميله الطبيعي فلم يكن ميل الساكن الذي لم يخرج من ذاته ميلا طبيعيا

واذا كانت

واذا كانت الرطوبة المنشوفة مائية رقيقة اسرع نفوذها وكثيرا ما يكون سرعة الحركة سببا لتسخين الرطوبة
حتى يتبخر ويتحلل وان لم يكن الرطوبة مائية بل كانت دهنية ابطأ نفوذها ولا ينشف من الاجسام اليابسة الا
ذو مسام موجودة بالفعل لطبيعته واما المصمت فلا ينشف وكل ما مسامه مملوة من غير الهواء وقد بقي مما نحن نتكلم فيه
الانحصار والانفصال والانخراق والانحصار هو قبول الرطب وضعا يلزمه شكل مساو لشكل باطن ما يحويه فان كان
مشتملا على جميعه فتشكل جميعه بشكله وان كان اعظم منه فانكان الجسم الرطب مائيا ويفضل من الحاوي سطحه الا
على تشكل علوه بتقبيب والسبب في ذلك التقبيب ان ذلك السطح لا يأخذ شكلا غريبا واذا لم يأخذ كان له الشكل
الذي عن طبعه والشكل الذي عن طبعه هو الكري والجسم الرطب ان كان مخلى عنه امتد في وضعه نافذا وانكان
محصورا او ممنوعا تشكل في الحاصر والمانع بمثل شكله واما الاتصال فهو امر يحصل الرطب وهو ان الرطب اذا لاقى
ما يجانسه بطل السطح بينهما بسهولة وصار مجموعهما واحدا بالاتصال اليابس لا يسهل ذلك فيه والرطوبات المختلفة
اذا اجتمعت فما كان منها مثل الماء والدهن ظهر تميز السطوح فيها وما لم يكن كذلك بل كان مثل دهنين
او مثل شراب وخل وشراب وماء لم يظهر فيشبه ان يتحد في بعضها السطوح اتحادا وان يخفى في بعضها عن الحس والتحقيق
الامر في ذلك وتفصيله في كل شيء مما يصعب واما الانخراق فهو خاصية الرطب وهو سهولة انفصاله بنفوذ جسم كثيف
فيه مع التيام عند زواله وانواع تفرق الاتصال هو الانخراق والانشقاق والانكسار والانرضاض
والتفتت فالانخراق فقد قلنا وقيل لما يكون من تفرق الاتصال للاجسام اللينة لا لحجم ينفذ فيها بل لجذب بعض
اجزائها عن جهة بعض فينفصل واما الانقطاع فهو انفصال لسبب فاصل بنفوذه ليس مساويا بالحجم النافذ في
جهة حركة نفوذه لا ينفصل عليه وانما قلنا من جهة الحركة لانه يجوز ان ينفصل على الحجم من الجهة التي عنها الحركة واما
الانشقاق فهو تفرق اتصال عن سبب نفوذه في جهة حركته اكثر من الموضع الذي يأتيه قوة السبب اولا و
هذا على وجهين فيكون تارة بمداخلة جسم ذي حجم فيزيد تفرق الاتصال في الجهة التي اليها الحركة على حجمه
والثاني ان لا يكون لاجل حجم نافذ بل بجذب يعرض للاجزاء بعضها البعض والسبب في ذلك ان الجزئين المنفصلين
يكون بينهما سهم مستطيل ويكون الجزآن يابسين والى الصلابة ما هما فاذا حمل عليهما بالتفريق لم يجب الاجزاء
الطولية المحمول بالقوة عليها وحدها للتباعد مع بقاء الاتصال كانها لا ينحني بل هو ذا يجب ان يكون متباعدها
مستتبعا للاجزاء كثيرة واكثر ما ينشق طولا لا ينقطع عرضا ومن انواع القطع الجرد والخرط والنشر والنقر
والنقب والحفر وغير ذلك مما لا نطيل الفصل بتحديده واما الانكسار فهو انفصال الجسم الصلب بدفع دافع قوي
من غير نفوذ حجم فيه الى اجزاء كبار والانرضاض كذلك الى اجزاء صغار واما التفتت فكالانرضاض الا انه مما
يتهيأ رضه لقوة ضعيفة والمنكسر والمترضض والمتفتت هو الذي له منافذ خالية عن غير الهواء فالمنكسر منافذه
اقل واعظم والمترضض اكثر واصغر وكلاهما منافذهما يتصل عند حدود محكمة تماسك بها والمتفتت منافذه
كثيرة صغيرة ضعيفة التيام الحدود ونقول ايضا ان من الاجسام المركبة ما هي لينة ومنها ما هي صلبة واللين
هو الذي ينطا من سطحه عن الدفع بسهولة ويمكن ان يبقى بعد مفارقته مدة طويلة او قصيرة وبهذا يفارق
السيال فان السيال لا يحفظ الحجم الا دفعا ما يجب ضرورة فبين كل حركتين مختلفتين في ذلك الزمان يكون ملاقيا
لفاعل الحجم ولا يمكن ان يحفظ الحجم والشكل مع مفارقة الفاعل اللينة والصلب هو الذي لا ينطا من سطحه

الاعسر

الا بعسر ثم انواع اللين يقبل انحاء من التشكيل والوضع لا يقبلها انواع الصلب فمنه ما ينشدخ ومنه
ما ينحني ومنه ما يتمدد والمنشدخ اعم من المنطرق وذلك لان المنشدخ هو الذي يتحرك اجزائه الى باطنه فمنه
ما يبقى على ما يعمل به من ذلك وهو المنطرق ومنه ما لا يبقى بل يعود مثل الاسفنجة التي تعصر فتعود وبين المنعصر
والمنطرق فرق لان المنطرق متصل الاجزاء غير مشوب بجسم غريب انما ينطا من جزء منه مجيبا للدافع لا بخروج شيء
منه والمنعصر ينطا من خروج شيء منه ويخرج منه دائما اما مائية واما هوائية ثم يجوز ان يبقى على حاله ويجوز
ان لا يبقى فالمنطرق هو المندفع الى عمقه بانبساط يعرض له في القطرين الآخرين قليلا قليلا وهو يحفظ ذلك في
نفسه ويكون من غير انفصال شيء والمنعصر يخالفه في كلا الشرطين او احدهما والمنعصر الذي يبقى على الهيئة التي يفعلها
العصر ان كان يابسا يسمى متلبدا وان كان رطبا يسمى متنجفا ويشبه ان ينجمان ايضا لاندفاع الاجزاء اليابسة فيما يتخللها
من الرطوبة المائية ويشتد بذلك تداخلها ويعرض لكل منطرق ان يتشقق فيكون من حيث يندفع في عمقه منطرقا
ومن حيث ينفش في عمقه او يزيد في قطريه الآخرين متشققا واما المنحني فهو الذي من شانه ان يصير احد جانبيه
الطوليين اقعد والآخر انقص ويزول عن الاستقامة الى غيرها وذلك يكون للين فيه مطاوع ويكون ذلك لرطوبة
فيه والتمدد هو حركة الجسم مزدادا في طوله منتقصا في قطريه الآخرين وذلك الجسم اما لزج واما لين جدا واولى
ان يسمى هذا لدنا وهو الذي يقبل التمدد والعطف ولا يقبل الفصل بسرعة وانما تكون الحال كذلك في جميع ذلك
لانه يكون فيه اشتد مزاج رطوبة ويبوسة حتى ان رطوبته لا تسيل بل تتماسك لشدة ما خالطها من اليبوسة
ويبوسته لا تتفرك ولا تتفتت بل تتماسك لشدة ما جمعها من الرطوبة اذ الرطب يتماسك منفوذا باليابس
واليابس يتماسك مجمعا بالرطب فمن المتمدد ما يلزم الماذلة بالالتصاق وهو اللزج ومنه ما يلزم بتعلقه به كالعلك
لقيه وهذا الصنف لا يسمى لزجا بل لدنا فان اللزج ما يسهل تشكيله وحصره ويلزم جرم ما يماسه وذلك بسبب
ان الغالب فيه الرطوبة لكن اللزج ليس من الرطب لان الرطب سيال جدا واما اللزج فان اجزائه التي يلزم الشيء
اكثر من اجزاء الرطب لان اللزج لا ينفصل بسهولة الى اجزاء صغار انفصال الرطب فيكون حركته ابطأ وزواله
اعسر وليس كل لزج له قوام صالح وانما يقبل التمدد من اللزج ما لا يجف وذلك هو اللزج الحقيقي فان اللزج
التام اللزوجة لا يجف وانما يجف لزج لم يستحكم مزاج رطبه ويابسه مبلغا لا يتميزان بعد لكنه مع ذلك امتزج
امتزاجا جيدا لا ينفصل الا بقوة محللة لطيفة والاجسام التي في طباعها رطوبة معذب بها فاما ان يكون كلها
جامدة فلا ينطرق ولا يعند ولا ينحني كما يعرض لليا قوت والبلور وكثير من الحجارة التي تتكون عن مياه تجمد
بل كنفس الجمد واما ان يكون فيها فضل من رطوبة ليس يجمد وانما ليس يجمد لدهانة فذلك الشيء ينطرق وخصوصا
اذا حمي فسال ايضا شيء مما هو جامد فان سيل الجمع عاد ذائبا والنار وان كانت تعقد بمعونة اليابس فذلك
الى حد ما دام لم يشتد فعلها في اليابس ولم تخرجه عن كونه يابسا كثيفا فاذا افرط فعلها في اليابس خلخلت اليابس
ايضا فاذا تخلخل اليابس تخلخل الجميع

المقالة الثانية فصلان

هذه المقالة نصف فيها جملة القول فيما يتبع المزاج من الاحوال المختلفة

الفصل الاول في ذكر اختلاف الناس في حدوث الكيفيات المحسوسة التي بعد الاربع وفي نسبتها الى المزاج ومناقضة المبطلين منهم

اما المزاج وما هو وكيف هو فقد قلنا فيه

ان نذكر

ان نذكر جميع ما قيل في ذلك والذي يجب علينا ان نستقصي الكلام فيه حال الامور التي توجد في هذه المركبات
عند المزاج فنقول ان هذه العناصر الاربعة لا يوجد فيها من الكيفيات الا الاربع والخفة والثقل فاما الارض
فقد يشبه ان يكون لها لون لكن لمانع ان يمنع ذلك فيقول ان اللون الموجود للارض مما يوجد لها بعد ما يعرض
لها من امتزاج بالمائية وغير ذلك يصلح لذلك المزاج ان يكون متلونة ويقول انه لو كان لنا سبيل الى مصادفة
الارض الخالصة لكنا نجدها خالية عن الالوان وكنا نجدها مشفة فان الاخلق بالاجسام البسيطة ان لا يكون
لها لون والاحرى عندي بعد الشك الذي لا انصاف في وجهه وبعد جواز ذلك القضاء البت فيما لا سبيل فيه الى قياس
يستعمل وانما المعول فيه على تجربة نعتقد وهو ان الارض لها في ذاتها لون وان الامتزاج الذي وقع لا يعقد ما عن وجود
ما فيه ارضية غالبة فكان يجب ان نرى في شيء من اجزاء التربة الارضية مما ليس منكوما ان نكونا نعدينا شيئا فيه اشفافا ما
فكان لا يكون هذه الكيفية فاشية في جميع اجزاء الارض ولكان حكم الارض حكم الماء ايضا والهواء فانهما وان امتزجت
فلا يعدم فيها مشف فالاحرى ان يكون الارض ملونة لا ينفذ فيها البصر فانا نعني باللون ما اذا حجبه وراءه مرئي لم يؤدي
الى البصر والبساطة لا يمنع ان يكون الجرم ملونا غير مشف فان القمر على مذهب الجمهور من الفلاسفة هذا شانه ثم ان
انكر ذلك منكر كان حاصل الامر ان لا كيفية للعناصر خلا ما ذكر وان اعترف فلم يكن لها الا اللون لبعضها واما الطعم
والرائحة فلا يوجد لشيء منها الا بالمزاج فلئن كان من ذلك شيء لشيء منها فعسى ان يظن انه للارض وبالحقيقة
لا رائحة للارض ما لم تستحل بالمزاج والارض الصحيحة كالارض التي يتولد منها الذهب لا يوجد لها رائحة البتة و
كذلك فالبحال الارض ومما يعلم ان ذلك يحدث بالمزاج ما نراه يشتد بالامتزاج ثم ان كان للارض طعم ورائحة
وكان للاشياء الاخرى بسبب الارض فانما يجب ان يحصل للمركب من الارض وغيرها ذلك الطعم وقد انكسر فيه ذلك الرائحة وقد
انكسرت واما طعم ورائحة غريبة فلا فكيف يكون الطعوم والروائح المتضادة الا ان تكون الروائح قد تتولد بالامتزاج
وليست انما تستفاد من الارضية على ما ظنه بعضهم وكذلك الالوان ونحن نشاهد في المركبات طعوما وروائح
والوانا ليس في البسائط ونشاهد ايضا افعالا لا يصدر عنها البتة في البسائط لا صرفة ولا مكسورة وذلك مثل جذب
المغناطيس للحديد والكهرباء للتبن والسقمونيا للصفراء وافعالا واحوالا اخرى للجمادات والنباتات بل للحيوانات و
الحيوانات ايضا من هذه الجملة فمعلوم ان هذه الاشياء انما يحصل لهذه الاجسام بعد المزاج فمن الناس من ظن ان هذه الافعال بسبب
يقع بين الممتزجات بل بين المجتمعات عند الذين لا يقولون بالمزاج وبين امور اخرى فيقولون انه لا لون بالحقيقة
وان اللون الذي يرى هو وضع وترتيب مخصوص يكون للاجزاء الغير المتجزية بعضها عند بعض وعند الاجسام الشعاعية
التي يقع عليها وان الطعوم ايضا هي انفعال تعرض من تقطيع حدة تلك الاجسام وزواياها على نظم مخصوص فيكون
الذي يقطع تقطيعا الى عدد كثير صغار مقادير الآحاد شديد النفوذ يرى محرقا حريفا والذي ينال في تقطيعا مثل
ذلك يسمى حلوا وكذلك في الروائح ولا طعم في الحقيقة ولا لون ولا رائحة ولو كان لون حقيقي لكان طوق الحمامة
لا يختلف حكمه عند البصر مع اختلاف مقامات الناظر اذا انتقل الناظر وجعل يستبدل بالقياس اليه والى الشمس وضعا
بعد وضع ولو كان طعم حقيقي لكان الممرور لا يستمر العسل فهذا مذهب قوم وقوم يرون ان الامر بالضد وان العناصر
موجود فيها اللون والرائحة والطعم الا انها كامنة مغمورة بما لا لون له ولا رائحة له وان المزاج لا فائدة له في حصول
ما ليس من ذلك بل في ظهوره وهؤلاء اصحاب الكمون وقوم يرون ان المزاج الذي له كيفية متوسطة حد من التوسط

اذا كان

اذا كان حده بحال ما كان لونا او طعما آخر وانه ليس الطعم واللون وسائر الامور التي تجري مجراهما شيئا آخر بل لكل واحد
منها مزاج خاص يفعل في اللمس شيئا وفي البصر شيئا وقال قوم آخرون انه ليس الامر على احد هذه الوجوه بل المزاج على
التقدير الذي يتفق له امر يهيئ المادة لقبول صورة وكيفية مخصوصة فما كان قبوله ذلك انما هو عن علل فاعلة لا يحتاج
الى ان يكون لها وضع محدود قبلته مع استكمال الاستعداد مثل النفس والحياة وغير ذلك وما كان قبوله كذلك انما
هو عن علل محتاجة الى وضع محدود قبلته اذا صار له مع علته ذلك الوضع كتسخن الشيء مثلا من الشمس اذا اشرقت عليه
فهذه هي المذاهب التي نعتبرها في هذا الباب اما المذهب المبني على الاجرام التي لا تتجزى وعلى ان سبب حدوث الكيفيات اختلاف
احوالها بحسب اختلاف الترتيب والوضع الذي يعرض لها فما قدمناه يغني عن اعادتنا قولا كثيرا في رده بل نحن نعلم ان هذه
الاجسام متصلة وان الاسود منها اسود كيف كان شكله ووضعه والابيض ابيض كيف كان وضعه كذلك في الطعوم والروائح
وان ذلك لا يختلف بحسب وضع وترتيب وانه لولا خاصية لكل واحد من الاجسام المختلفة لاستحال ان يتخيل منها الحواس
تخيلات مختلفة او ينفعل انفعالات مختلفة واما طوق الحمامة فليس المرئي منها شيئا واحدا بل هناك اطراف للريش
ذات جهتين او جهات كل جهة لها لون وكل جهة تستر الجهة الاخرى بالقياس الى القابل وذلك بالجملة على مثل سدى
ولحمة المنقلبون من الثياب والفرش ومذهب الكمون فقد بالغنا في نقضه في موضعه اما مذهب القائلين ان كل واحد
منها مزاج ليس انه يتبع المزاج فهو مذهب خطاء فان كل واحد من الامزجة على التفاوت الذي بينها لا يخرج عن حد ما
بين الغايات ويكون ملموسا لا محالة ان كان اخرج من اللامس الى الطرف او يكون مساويا للامس لا ينفعل عنه واما ان
يكون المزاج لا يدرك باللمس بل بالبصر او بالشم فهذا باطل لان المزاج كيفية ملموسة واللون ليس بملموس وكذلك
الطعم وغيره وليس لقائل ان يقول ان الابصار لمس ما لمزاج مخصوص لا يضبطه سائر آلات اللمس وذلك لان كل ملموس
فله اضافة الى برد او الى حر او الى رطوبة او الى يبوسة واللون لا يدرك اللمس منه شيئا من ذلك ولا الطعم ولا الرائحة
وهذه الكيفيات يوجد منها غايات في التضاد والامزجة متوسطة ليست بغايات البتة فهذه اذن اشياء غير المزاج لكن
الامزجة المختلفة تختلف في الاستعداد لقبول شيء منها دون شيء فيستعد بعضها للاحمرار وبعضها للاصفرار وبعضها
للابيضاض وبعضها لطعم ما وبعضها لرائحة ما وبعضها للنمو وبعضها للحس وبعضها للنطق بل قد يحصل بالامزجة
في المركبات استعدادات لقوى فعالة افعالا تصدر عنها بالطبع ليس من جنس افعال البسائط مثل جذب الحديد بالمغناطيس
وغير ذلك فتكون هذه القوى التي تحدث بالحقيقة منها ما هي طبايع لانها مبادي حركات لما هي فيه بالذات ومنها
ما هي مبادي تحريكات لاشياء خارجة عنها يفعل فيها بالاختيار والناس قد يقعون في شغل شاغل اذا اخذوا
يفحصون عن علل هذه الاحوال والقوى ويرومون ان ينسبوا ذلك الى الكيفيات او الاشكال او غير ذلك مما للبسائط فيشق
عليهم الامر فيفضي الى تكلف يخرجهم عن الجادة المستقيمة فلا سبيل الى ادراك المناسبات التي بين الامزجة الجزئية وبين
هذه القوى والاحوال التي تتبعها وتوجد بعد وجودها ومن شان الناس ان لا يبحثوا عن علل الامور المعتادة الظاهرة
لان كثرة مشاهدتهم اياها تزيل عنهم التعجب وزوال التعجب عنهم يسقط الاشتغال بطلب العلة ولا يعني اكثرهم ان يعلموا انه
لم كانت النار محرقة في ساعة واحدة بلدة كثيرة ولم البرد ييبس الماء ويعنيهم ان يعلموا لم المغناطيس يجذب الحديد ولو
كانت النار شيئا عزيز الوجود وينقل عن قطر بعيد من اقطار العالم ثم تشتعل من شعلة منها شعل كثيرة لدهش الانسان
من العجب الموجود فيها ولكان طلبه لسبب فعلها اكثر من طلبه لسبب فعل المغناطيس وكذلك لو كان البرد مما يجلب من بلاد الى

بلاد فيسلط على الماء فييبسه لكان الناس يتعجبون لكن كثرة مشاهدتهم ما يشاهدونه من ذلك يسقط عنهم الاشتغال
به حتى ان سائلا لو سال لم يفعل البرد ذلك استنكروا وقالوا لان طبيعته ذلك لانه برد وكذلك في جانب النار يقولون
انما يفعل النار ذلك لانها نار والبصير منهم الذي يرتفع عن درجة العامة يقول لان المادة التي للنار اكتست صورة
تفعل هذا الفعل لذاتها ولان البرد طبيعته ان يكيف الجسم فيجمده ثم لا يقنعه مثل هذا في حجر المغناطيس ان يقال
لان المزاج سبب لان يحصل في هذا المركب قوة هي لذاتها وطباعها يجذب الحديد لا لشيء آخر وليس امر جذب المغناطيس
باعجب من امر النبات ما ينبت واحساس ما يحس وحركة ما يتحرك للارادة لكن جميع ذلك اسقط عنه التعجب لكثرته وغلبة
وجوده والقول في جميع ذلك قول واحد هو ان الجسم المركب استعد بمزاجه لقبول هيئة او صورة او قوة مخصوصة
ففاض عليه ذلك من واهب الصور والقوى دون غيره اما فيضانه عنه فلجوده ولانه لا يقصر عنه مستحق مستعد واما اختصاص
ذلك الفيض به دون غيره فللاستعداد التام الذي حصل له بمزاجه فجميع هذه الاشياء يفعل فاعلها لان لها
تلك القوة الفعالة وانما لها تلك القوة هبة من الله فيجب ان يتحقق ان المزاج هو المعد لذلك على ان كثيرا من الاعراض
يعرض ايضا بسبب مخالطة غير مزاجية فان كل جسم شاف اذا خالطه الهواء فصار اجزاء صغارا بيضا كالماء اذا صار زبدا
وكالزجاج اذا دق وغير ذلك ويكون ذلك لان النور الذي ينفذ فيه يقع على سطوح كثيرة صغار لا يرى بافرادها
ويرى مجتمعه فيتصل ويرى شيء منير باطن لنفوذ الضوء في المشف الى السطوح الباطنة وانعكاسه عنها مستقرا عليها
ولا ينفذ البصر فيها لكثرة ما ينعكس عنها من الضوء فان المشف الذي يشف وينعكس عنه الضوء جميعا لا يشف حين ينعكس
الضوء عنه فاذا صار لا يشف راى ذا لون ويكون هو البياض كذلك الشيء اليابس اذا عملت فيه النار عملا كثيرا واخرجت
عن منافذه الرطوبة واودعته الهوائية ابيضته واما انه هل يكون بياض غير هذا او في جسم متصل فمما لم اعلم بعد
امتناعه ووجوده وسيأتي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واما في الطعوم والروائح فليس الامر فيها على هذه الجملة وذلك لانه
ليس فيها شيء مذوق او مشموم بذاته ينفذ في الاجسام فيجعلها بحال من الطعم والرائحة كما ان الضوء شيء مرئي بذاته فاذا
خالط الاجسام جاز ان يجعلها على حال من الرؤية فهيهنا يفترق حال اللون وحال الطعم والرائحة اذ اللون يصير
مرئيا بمرئي بذاته هو غيره وهو الضوء وليس الطعم والرائحة وكما ان المرئي بذاته وهو الضوء على ما نحقق الامر فيه
من بعد هو كيفية حقيقية كذلك الطعم والرائحة واما القوى فانها ليست من هذا القبيل فانها ليس بحسب ادراك
حس او نسبته الى شيء غير الشيء الذي ينفعل عنها فان لم يكن الجسم الذي يصدر عنه فعل مخصوص مميزا عما ليس يصدر
عنه الفعل الذي كان مخصوصا به لم يصدر عنه فعل مخصوص واذ ليس الاختصاص بالجسمية فهو بغير الجسمية واذ ليس
الفعل صادرا عن المزاج صدورا اوليا لان الفعل الصادر عن المزاج هو ما يصدر عن حار وبارد ورطب ويابس مكسور
وليس هذا الفعل ذلك فهو اذن عن قوة غير المزاج لكن لقائل ان يقول انكم تقولون ان المزاج وليس كونه الا كيفيات
مكسورة قد توجب افعالا لم يكن للبسائط ولا هو كسر افعال البسائط فكذلك سيوجب صورا وافعالا لم يكن للبسائط
ولا هو كسر افعالها فنقول ان هذا غلط فان الافعال انما تنسب نسبة اولية الى الكيفيات ولا يكون للمواد فيها شركة
ويكون كل قوة انما هي ما هي لاجل فعلها ويكون معنى قولنا هذه القوة قوية صرفة ان فعلها يصدر عنها قويا صرفا
ومعنى قولنا هذه القوة ضعيفة مكسورة ان الفعل الذي يصدر عنها يصدر ضعيفا فلا مفهوم لقولنا حرارة ضعيفة
الا ان الفعل الذي للحرارة يصدر عنها ضعيفا ثم لا ننكر ان يكون الافعال عن الحرارة المختلفة في الضعف والقوة مختلفة

اختلافا كثيرا حتى يكون بعضه احراقا وبعضه انضاجا لكنها يشترك في المعنى الذي يكون للحرارة فالذي يقع ذلك المعنى
منه شديدا وقويا يقع منه احراق والذي يقع منه ذلك الحد يكون انضاجا ولا تنكر ايضا ان يحدث امور
مشتركة بين الحرارة واليبوسة وبين الحرارة والرطوبة ويكون عنها اختلافات الا انها يرجع اخر الامر الى ما تقتضيه
الحرارة واليبوسة والحرارة والرطوبة واما شيء خارج جملة عن طبيعة الحرارة او عن الطبيعة المشتركة التي تتالف
عن الحرارة وشيء اخر فلا يكون ذلك فعل الحرارة بالذات وذلك مثل جذب المغناطيس او مثل شيء اخر مما هو خارج
عن ان يكون ملموسا بوجه فلا هو ذات حرارة ممزوجة او صرفة ولا هو من قبيل المزاج وذلك كاللون وكيف
المزاج يلمس ويحس به ولا يشعر بلون اصلا واللون يدرك ويبصر ولا يشعر بمزاج اصلا فيكون لا محالة ما ادرك
غير ما لم يدرك وليس يلزم من هذا ان لا يكون امور يلحق هذه الكيفيات باختلاف احوالها مما ليست هي افاعيل
هذه الكيفيات بل امور اخرى يتبعها واما ما كنا فيه من الامر الاستعداد فيجب ان يعلم ان الاستعداد بالحقيقة امر للمادة
يكاد يكون المادة مستعدة لكل شيء وفيها قوة قبول كل شيء لكن الامور التي يوجد فيها عنها ما من شانه ان لا
يجتمع مع بعض ما هو في قوة قبول المادة فاذا وجد ذلك لم يوجد هو فيقال حينئذ انه لا استعداد في المادة لذلك
الامر ومنها ما من شانه ان يجتمع معه اجتماعا ما وكل ذلك لا لان الكيفية تعلقت في ذلك فعلا ما ولكن لان المادة
في نفسها هذا شانها ولا يمتنع ان يكون بعض مقادير الكيفيات بحيث لا يصلح لبعض الامور وبعضها يصلح فانا ندري
انه لا يستوي الغالب المعتدل وان كنا ندري ان فعل الغالب المنكسر من جنس واحد لكنه تارة قوي وتارة منكسر
ليس صلوحه لشيء من الاشياء هو فعله ليس اذا كان فعله متجانسا يجب ان يكون صلوحه متجانسا فانت تعلم ان
حرارة الهواء حد لا يصلح لانضاج الخبز وانما يصلح له الحرارة بقدر دون الغالب فالمزاج اذن لا يوجب عددا لم يكن
بل الاستعداد قائم في المادة وفيما حل بين المادة وبين ما هي مستعدة له بكيفية وربما دفعت تلك الكيفية بضدها
تخلص الاستعداد عن العوق لانه حدث في امر المادة استعداد لم يكن فالمزاج علة عرضية للاستعداد بمعنى مسقط للمانع
وليس يلزم من ذلك ان يكون فعل الحرارتين مختلفتين الا بالاشد والاضعف فتبين ان ما قيل ليس قياس الاستعداد

فصل في تحقيق القول في توابع المزاج

يجب ان يعلم ان الاجسام اذا اجتمعت وامتزجت فربما لم يعرض لبعضها من
المزاج الا امتزاج نفسه فليس يلزم ان يكون كل مزاج بحيث يصلح لصورة النوع وخاصيته وان يكون كل امتزاج انما يؤدي
الى مزاج يصلح لصورة النوع وخاصيته حتى لا يتفق امتزاج من الامتزاجات المؤدية الى الخروج عن ذلك فان هذا كما اقد
تحكم جائف ثم من الممتزجات التي تستفيد بالمزاج زيادة امر منها ما يستفيد بذلك زيادة كيفية سادجة ثم لا يتم به
فعل وانفعال طبيعي كلون ما وشكل وغير ذلك ومنها ما يستفيد زيادة قوة انفعالية وفعلية او صورة نوعية
فمن ذلك ما يكون المستفاد فيه قوة نفسانية ومنها ما يكون المستفاد فيه قوة تفعل فعلها على غير سبيل الفعل النفساني
وقد علمنا ذلك في الفنون الماضية وما كان من هذه القوى فعلية وانفعالية ليست بنفسانية يسمى خواص على ان من الناس
من يطلق لفظة الخاصة في مثل هذا الموضع على جميع ذلك وهذه الخواص تابعة لنوعيات المركبات الكائنة او هي نفس
وصلوح نوعياتها فاذا قيل مثلا ان دواء كذا يفعل بجوهره فيعني انه يفعل بهذه الصورة التي يتنوع بها واذا قيل انه
يفعل بكيفيته فيعني انه يفعل بما استفاده من العناصر او بمزاجه فالسقمونيا يسخن بما فيه من الجوهر الناري لكنه يسهل
الصفراء لا بذلك بل بالقوة المستفادة التي له في نوعيته التي استعد لقبولها بالمزاج وكثيرا ما يكون هذه القوة فصلا للنوع

وكثيرا

وكثيرا ما يكون هذه القوة فصلا للنوع وكثيرا ما يكون خاصة ويعسر علينا اعطاء علامة يميز بها بين ذينك ولكن
لفظة الخاصة في هذا الموضع في استعمال الطبيعيين يطلق على الشيء الذي يدعى في المنطق فصلا وعلى الشيء الذي يدعى
خاصة وكثير من القوى التي في المركبات لا يفعل فعلها ما لم يرد بدن حيوان او نبات فينفعل عن البدن وتنهض فيه القوة
الغالبة فيه فكثيرا ما يكون الشيء هناك قد سخن تسخينا والغالب في جوهره الشيء البارد وذلك اذا كان الجوهر البارد فيه
لا ينفعل من الحار الغريزي انفعال الجوهر الحار لان ذلك غليظ او كثيف فلا يستحيل او لا ينفذ في المسام ويفعل الجوهر الحار
فعله فيكون ذلك الشيء حارا بالقياس الى فعله في البدن ويكون باردا في اغلب جوهره وربما كان الامر بالعكس فكثيرا
ما يكون الحار غالبا عليه لكنه يكون شديد الامتزاج باليابس الغليظ الذي فيه ويكون البارد اسلس مزاجا واسرع
الى الانفصال وربما كان احد هذين من طبيعته ان لا ينفعل عن الحار الغريزي وكان الاخر بحيث ينفعل منه وربما كان
الشيء حارا في الغالب لم يسخن تسخين شيء اخر في حكمه اذا كان سريع الانفشاش والانحلال كدهن البلسان اذا استعمل
في المروخات ويشبه ان يكون الشراب العطري يسخن في نفسه من العتيق المتحلل عنه فادنية الباقي فيه ما يلبثه وارضية لكن
ذلك ابقى في البدن وابطأ تحللا فيسخن اكثر وهذا اشد تحليلا ومثال ذلك الجمر فانه اذا مس احرق اشد مما يحرقه النار
الصرفة اذا مست لان ذلك الجمر كثيف متشبث والنار لطيفة منفشة وكثير من الاشياء يبرد في وقت ويسخن في وقت
لاختلاف زمان انفعال ما فيه من الجوهر البارد والحار فينفعل احدهما من البدن بعد الاخر وربما كان المبرد يسخن
غذاء ويسخن من حيث هو غذاء ودم وربما كان المسخن مركبا من جوهر لطيف وجوهر غليظ فيسبق اللطيف الى فعله
ثم ينفش ثم يليه الغليظ فيفعل فعله من بعد مثل البصل فان فيه جوهرا حريفا يسخن لكن جرمه الذي يبقى بعد ذلك
يبرد ويرطب ويحدث بلغما خاما والاستقصاء في جزئيات هذه الاشياء يجب ان يوكل الى صناعة اخرى لكنك قد علمت
ان المزاج لا يخرج عن احد اقسام اما ان يكون الكيفيات كلها متساوية فيه وهذا هو الذي يسمى بالمعتدل واما ان يكون
متضادة متكافئة فيه ومتضادة ليست كذلك فيكون مثلا الرطب واليابس متعادلين فيه لكن الحار اكثر من البارد
والبارد اكثر من الحار او يكون الحار والبارد متعادلين فيه لكن اليابس اكثر من الرطب والرطب اكثر من اليابس
او يكون الحرارة والرطوبة غالبتين معا او الحرارة واليبوسة او البرودة والرطوبة او البرد واليبوسة فيكون الاقسام تسعة
واما انها يمكن ان توجد وانها لا يمكن ان توجد فينبغي ان يكون ما تقدم من الاصول التي اعطيناكها مغنيا اياك
عن بسطنا الكلام فيه ومعطيا لك قدرة على تحصيل الامر فيه لكن هاهنا شيء اخر وهو ان الامزجة ايضا تختلف بحسب
اجناس الحيوانات والنبات واجزائها وسائر الكائنات فيكون منها ما هو كما ينبغي لسلامة الفاضل من ذلك النوع
وان كان فيه مثلا من الماء ضعف الارض فان كان كذلك فهو معتدل بالقياس اليه وعدل له فان خرج من هذا الحد
المحدود فاما ان يخرج خروجا يجاوز الحد الذي هو طرف مزاج ذلك النوع فان لمزاج كل نوع عرضا يحمله اذا جاوز
اقصى كل واحد من حديه بطل نوعه فح لا يجوز ان يكون مزاجا لذلك الشيء واما ان يخرج خروجا محتملا فيكون
الغلبة اما مفردة على ما قلنا واما مركبة وهذه الامزجة يدل عليها الكيفيات التي تتبعها دلالة قوية وذلك لان
الروائح الحارة تدل على حرارة غالبة والهادئة الروائح تدل على مزاج بارد والطعوم ايضا يدل على القوى وذلك
لان رؤوس الطعوم تسعة يتركب من الامزجة الحارة واليابسة والمعتدلة مع الاجسام اللطيفة والكثيفة والمعتدلة
على ما يمكنك ان تعرفه من كتب الاطباء فيدل الحريف والمر والمالح على الحار ويدل الحامض والعفص على البارد ولا لون

والباردة

ايضا

ايضا دلالة فان الاجسام التي يكتسب لونها الى السواد والحمرة وما يجري مجراهما بعد ان لا يكون لها ذلك في جواهرها
فان ذلك يدل على ميل طباعها الى الحر بل يقول ان ما فيه رطوبة فالحمرة والسواد يدلان على الحرارة والبياض
على البرودة واليابسان فالامر فيهما بالضد لان الحرارة تبيض اليابس وتسود الرطب لما انى لكنه قد يعرض ان يبطل
احكام دلالة هذه الالوان وربما ابطل احكام غيرها وذلك لانه كثيرا ما يتفق ان يكون دواء قوي القوة مع قلة
المقدار كما تعرفه فاذا خلط يسيره بكثير من الادوية التي ليست بشديدة القوة جدا كان الغالب بحسب الرؤية غير الغالب
بحسب القوة ثم يكون الفعل للمغلوب في الرؤية دون الغالب في الرؤية ويكون طبع الغالب في الرؤية في ذاته باقيا على ما كان
قديما وان كان هذا مما يجوز ان يقع بالصناعة كذلك قد يجوز ان يكون بعض الاجسام في الطبع مركبا من اجسام مركبة
ايضا ويكون المغلوب فيها قوي القوة قليل المقدار ومضادا بالطبع للغالب المقدار الضعيف القوة فيكون الظاهر
عند الحس هو كيفية الغالب في الرؤية ويكون الظاهر في القوة كيفية المغلوب في الرؤية مثلا ان يكون الجسم مركبا في
الطبيعة على نحو تركيبك بالصناعة لو ركبت وزن نصف درهم فربيون مع رطل من الماءست فلا يحس هناك
للفربيون لون ولا طعم ويكون لون الماءست وطعمه ظاهرين لكنك اذا استعملت هذا المركب ظهر للفربيون فيه
فعل ظاهر من التسخين فلا يكون ح الابيض الرطب هو المسخن ولكن الذي خالطه فلا يكون ما قيل من ان الابيض الرطب
بارد قولا كاذبا لان هيهنا ايضا الابيض الرطب بارد لكن الذي يسخن هو شيء اخر واذا وقع في الخلقة الطبيعية
مثل هذه الحال لم يصح دلالات هذه الكيفيات على الكيفيات الاولى في جملة المركبات وان كانت الكيفية فيها
في المزاج اذ ذلك التركيب لا يفصله الحس فان من الاجسام المركبة ما تركيبه من العناصر اول والحس يراه متشابه الاجزاء
قد جعله شيئا واحدا على الوجه الذي قلناه ان للمزاج ان يفعله ومن الاجسام ما تركيبه بعد تركيب اول كالذهب
على راي قوم يرون انه انما يتخلق من زيبق قد تولد اولا بمزاج متقدم وكبريت حاله هذه الحالة ثم عرض لهما مزاج
وكالانسان من الاخلاط وهذا على قسمين فمنه ما يكون الامتزاج الثاني حاله في تاحيد الممتزج حال
الامتزاج الاول ومثاله ذلك الترياق والمعجونات المخمرة ومنه ما ليس كذلك فانه مركب من اجزاء حقها ان لا يتحد في
الطبع كشيء واحد بل ان تكون مختلفة متباينة فاكثر الجمادات والمعدنيات بالصفة الاولى واكثر النبات والحيوان
من جهة تركيبهما من اعضائه بل جلها على الصفة الثانية ومن المعلوم ان المركبات عن اجزاء متميزة بالفعل ينتهي الى
اجزاء بسيطة لا ينقسم بالفعل اجزاء مختلفة فلذلك كان اعضاء الحيوان واجزاء النبات لا محالة تنتهي الى اجزاء اولى
بسيطة وهي التي تسمى المتشابهة الاجزاء مثل اللحم والعظم اللذين كل جزء منها محسوس لا يحتاج الى افساده في تجزئته
اليه وهو محسوس مثله لحما وعظما ثم يتألف منها الاجزاء الالية مثل الورق واللحاء والثمرة للشجر ومثل اليد والرجل
للحيوان ثم يتألف من الالية جملة البدن فهذه مسائل مناسبة من العلم الطبيعي وهي بعينها اصول ومبادي لصنائع جزئية

تحت العلم الطبيعي

ويكون المزاج

الفن الخامس
هذا الفن يشتمل على علل اكوان الكائنات التي لا نفس لها من المعادن والاثار العلوية وما يشبهها

المقالة الاولى
فيما يحدث من ذلك بناحية الارض وفيها

فصل في الجبال

لنبتدئ اولا ولنحقق حال تكون الجبال والمباحث التي يجب ان يعلم في ذلك اولها حال تكون الحجارة الكبيرة او الكثيرة
والثالثة حال تكون ما يكون لها ارتفاع وسمو فنقول اما في الاكثر فان الارض الخالصة لا تتحجر لان استيلاء اليبس

على الارض لا يفيدها استمساكا بل تفتتا وانما يتكون الحجارة في الاكثر على وجهين من التكون احدهما على
سبيل التفخير والثاني على سبيل الجمود فان كثيرا من الاحجار يتكون من الجوهر الغالب فيه الارضية وكثيرا منها
يتكون من الجوهر الغالب فيه المائية فكثير من الطين يجف ويستحيل اولا شيئا بين الحجر والطين وهو حجر رخو ثم يستحيل
حجرا واولى الطينات بذلك ما كان لزجا فانه يتفتت في اكثر الامر بل ان يتحجر وقد شاهدنا في طفولتنا مواضع
كان فيها الطين الذي يغسل به الراس وذلك في شط جيحون ثم شاهدناه قد تحجر تحجرا رخوا والمدة قريبة من ثلث
وعشرين سنة وقد يتكون الحجارة من الماء السيال على وجهين احدهما ان يجمد الماء كما يقطر او كما يسيل برمته
والثاني ان يرسب منه في سيلانه شيء يلزم وجه مسيله ويتحجر وقد شوهدت مياه تسيل فما يقطر منها على موضع
معلوم ينعقد حجرا او حصى مختلفة الالوان وقد شوهد ماء قاطر اذا اخذ لم يجمد واذا انصب على ارض حجرية بقرب
من مسيله انعقد في الحال حجرا فعلمنا ايضا ان لتلك الارض قوة معدنية تحيل السيال الى الجمود فمبادي تكون
الحجارة اما جوهر طيني لزج واما جوهر يغلب فيه المائية وهذا القسم يجوز ان يكون جموده من قوة معدنية
مجمدة ويجوز ان يكون قد غلبت عليه الارضية على الوجه الذي ينعقد به الملح فان غلبت الارضية فيه بالقوة دون
المقدار وان لم يكن على نحو كيفية الارضية التي في الملح بل على نحو كيفية اخرى ولكن يكون مشاركة لها في
انها تنقلب بمعاونة الحرارة فكما يصيبها الحر يعقده او قوة اخرى مجهولة عندنا ويجوز ان يكون بالضد فيكون
ارضيته تنقلب بقوة باردة يابسة يعينه وبالجملة فان الماء في طباعه على ما علمت ان يستحيل الى الارضية
من غلبة قوة الارضية والارض ايضا كما علمت في طباعه ان يستحيل الى المائية من غلبة قوة المائية وههنا
شيء يتخذه قوم ضلوا في حيلهم يسمونه لبن العذراء اذا شاؤوا وهو مركب من ماءين ينعقد جوهرا جاسيا وذلك
يدل على صحة هذا ولهم اشياء كثيرة مما يتخذونه حلا وعقدا يشهد بصحة هذه الاحكام فتكون الاحجار اذن اما من تحجر الطين
اللزج في الشمس واما لانعقاد المائية من طبيعة مبيسة ارضية او بسبب مجفف حار وان كان ما يحكى من تحجر حيوان
ونبات صحيحا فالسبب فيه شدة قوة معدنية محجرة تحدث في بعض البقاع الحجرية او تنفصل دفعة من الارض
في الزلازل والخسوف فتحجر ما يلقاه فانه ليس استحالة الاجسام الحيوانية والنباتية الى الحجرية ابعد من استحالة المياه
ولا من الممتنع في المركبات ان تغلب عليه قوة عنصر واحد يستحيل اليه لان كل واحد من العناصر التي فيها مما ليس من
جنس ذلك العنصر فشانه ان يستحيل الى ذلك العنصر ولذلك ما يستحيل الاجسام الواقعة في الملاحات الى الملح
والاجسام الواقعة في الحريق الى النار واما السرعة والابطاء في الاستحالة فامر يجوز ان يختلف ايضا بحسب القوى
المختلفة فان كانت شديدة جدا احالت في زمان يسير وفي بلاد العرب حرة كل من يسكنها واي جسم يقع فيها يتلون
بلونها وقد رايت رغيفا على صورة الارغفة المحرقة الموفقة الوسط المرقومة بالسبابة قد تحجر ولونه باق واحد
وجهيه عليه اثر التخطيط الذي يكون في التنور ووجدته ملقى في جبل قريب من بلدة من بلاد خراسان يسمى جاجرم وحملته
معي مدة وهذه الاشياء انما يستغرب لقلة وقوعها واما اسبابها في الطبيعة فظاهرة موجودة وقد يتكون
انواع من الحجارة من النار اذا اطفئت وكثيرا ما يحدث في الصواعق اجسام حديدية وحجرية بسبب ما يعرض للنارية
ان يطفأ فيصير باردة يابسة وقد يقع في بلاد الترك في الصواعق والبروق اجسام نحاسية على هيئة نصول السهام
لها زائدة منعطفة الى فوق ويقع مثلها في بلاد الجيل والديلم واذا وقعت غاصت في الارض ويكون جوهر جميع

ذلك جوهراً نحاسياً يابساً وقد تكلفت اذابة نصل من ذلك بخوارزم فلم يذب ولم يزل يتحلل منه دخان ملون يضرب
الى الخضرة حتى بقى منه جوهر رمادى وقد صح عندى بالتواتر ما كان ببلاد جوزجان فى زماننا الذى ادركناه من
امر حديد لعله يزن مائة وخمسين منا نزل من الهواء فنفذ فى الارض ثم نبا نبوة او نبوتين نبو الكرة التى يرمى بها
الحائط ثم عاد فنشب فى الارض وسمع الناس لذلك صوتا عظيما هائلا فلما تفقدوا امره ظفروا به وحملوه الى والى
جوزجان ثم كاتبه سلطان خراسان فى عصرنا وهو امير يمين الدولة وامين الملة ابو القسم محمود بن سبكتكين المظفر
المغلب يرسم له انفاذه او انفاذ قطعة منه فتعذر نقله لثقله فحاولوا كسر قطعة منه فما كانت الآلات تعمل فيه
الا بجهد وكان كل مثقب وكل مقطع يعمل فيه ينكسر لكنهم فصلوا منه آخر الامر شيئا فانفذوه اليه ورام ان يطبع منه
سيفا فتعذر عليه وحكى ان جملة ذلك الجوهر كان ملتئما من اجزاء جاورسية صغار مستديرة التصق بعضها
ببعض وهذا الفقيه ابو عبيد الله عبد الواحد بن محمد الجوزجانى صاحبى هذا شاهد هذا كله وحدث ان كثيرا
من السيوف اليمانية الجليلة انما تتخذ من مثل هذا الحديد وشعراء العرب قد وصفوا ذلك فى شعرهم فهذا الجنس
من تكون الحجارة وحدثنى ثقة من مشايخ دولة اصبهان وهو ابو منصور هرمزديار بن مشكوادر نسيب الامير ابى جعفر محمد
بن دشمنزيار انه وقع فى جبل طبرستان من الهواء ما صفته وقدره وقع هذا الحديد الا انه كان حجارة كبيرة فهذا جملة القول
فى تكون الحجر واما تكون حجر كبير فيكون اما دفعة وذلك بسبب حر عظيم يوافى طينا كثيرا لزجا واما ان يكون قليلا قليلا
على توالى الايام واما الارتفاع فقد يقع لذلك سبب بالذات وقد يقع له سبب بالعرض اما السبب بالذات فكما يتفق
عند كثير من الزلازل القوية ان يرفع الريح الفاعلة للزلزلة طائفة من الارض ويحدث رابية من الروابى دفعة
واما الذى بالعرض فان يعرض لبعض الاجزاء من الارض انحفار دون بعض بان يكون رياح نسافة او مياه
نسافة خ د
حفارة تتفق لها حركة على جزء من الارض دون جزء فينحفر ما يسيل عليه ويبقى ما لا يسيل عليه رابيا ثم لا يزال
السيل يغوص فى الحفر الاول الى ان يغور غورا شديدا ويبقى ما انحرف عنه شاهقا وهذا كالمتحقق من امر الجبال
وما بينها من الحفور والمسالك وربما كان الماء والريح متفق القوة متشابه الفيضان الا ان اجزاء الارض تكون مختلفة
فيكون بعضها لينة وبعضها حجرية فينحفر الترابى اللين ويبقى الحجرى مرتفعا ثم لا يزال ذلك المسيل ينحفر ويتسع
على الايام ويبقى النتوء وكلما انحفر عنه الارض كان سموه اكثر فهذه هى الاسباب الاكثرية لهذه الاحوال الثلثة
ويبقى
فالجبال تكونها من احد اسباب تكون الحجارة والغالب ان تكونها من طين لزج جف على طول الزمان وتحجر فى مدد
لا تضبط فيشبه ان يكون هذه المعمورة قد كانت فى سالف الايام غير معمورة بل مغمورة فى البحار فتحجرت اما بعد الانكشاف
قليلا قليلا فى مدد لا يفى التاريخ بحفظ اطرافها واما تحت المياه لشدة الحرارة المحتقنة تحت البحر والاولى ان يكون بعد
الانكشاف وان يكون طينها يعينها على التحجر ان يكون طينها لزجا ولهذا ما يوجد فى كثير من الاحجار اذا كسرت اجزاء
الحيوانات المائية كالاصداف وغيرها ولا يبعد ان يكون القوة المعدنية قد تولدت هناك فاعانت ايضا وان تكون
مياه قد استحالت ايضا حجارة لكن الاولى ان يكون تكون الجبال على هذه الجملة وكثرة ما فيها من الحجر لكثرة ما
يشتمل عليه البحر من الطين ثم ينكشف عنه وارتفاعها لما حفرته السيول والرياح فيما بينها فانك اذا تاملت
اكثر الجبال رايت الانحفار الفاصل فيما بينها متولدا من السيول ولكن ذلك امر انما تم وكان فى مدد كثيرة فلم
يبق لكل سيل اثره بل انما يرى اثر الاقرب منها عهدا واكثر الجبال الآن انما هى فى الارفضاض والتفتت وذلك

لان عهد نشوها وتكونها انما كان مع انكشاف المياه عنها يسيرا والآن فانها فى سلطان التفتت الا ما شاء الله
من جبال ان كانت تتزايد بسبب مياه تتحجر فيها او سيول تؤدى اليها طينا كثيرا فيتحجر فيها فقد بلغنى كالحسبانه
قد شوهد ذلك فى بعض الجبال واما ما شاهدته انا فهو فى شط جيحون وليس ذلك الموضع مما يستحق ان يسمى
جبلا فما كان من هذه المنكشفات اصلب طينة واقوى تحجرا واعظم حجما فانه اذا انهدم ما دونه بقى ارفع واعلى
واما عروق الطين الموجودة فى الجبال فيجوز ان يكون تلك العروق ليست من صميم مادة الحجر لكنها من جملة ما تفتت
من الجبال وترتبت وامتلات فى الاودية والفجاج وسالت عليه المياه ورطبته وغشيته ارهاص الجبال او خلطته
تغرب خ د
الجيدة ويجوز ايضا ان يكون القديم من طين البحر غير متفق الجوهر فيكون من تربته ما يتحجر قويا ومنه ما لا
يتحجر ومنه ما يسترخى تحجره لكيفية ما غالبة فيه او بسبب من الاسباب التى لا تعد ويجوز ان يعرض للبحر ايضا ان يفيض
قليلا قليلا على بر مختلط من سهل وجبل ثم ينضب عنه فيعرض للسهل منه ان يستحيل طينا ولا يعرض ذلك للجبل
واذا استحال طينا كان مستعدا لان يتحجر عند الانكشاف ويكون تحجره تحجرا شافيا قويا واذا وقع الانكشاف على
ما تحجر فربما يكون المتحجر القديم فى حد ما استعد للتفتت ويجوز ان يكون ذلك ان يعرض له عكس ما عرض للتربة من ان
يرطب ويلين ويعود ترابا وذلك يستبعد بالتجربة كما اذا نقعت اجرة وترابا وطينا فى الماء ثم عرضت الاجرة والطين والتراب
على النار عرض للاجرة ان زادها الانتقاع استعدادا للتفتت بالنار ثانيا وللتراب والطين استعدادا للاستحجار
قوى ويجوز ان ينكشف البر عن البحر كل بعد طبقة وقد يرى بعض الجبال كانه منضود سافا فسافا فيشبه ان يكون
ذلك قد كانت طينتها فى وقت ما كذلك سافا فسافا بان كان ساف ارتكم اولا ثم حدث بعده فى مدة اخرى ساف
اخر فارتكم وكان قد سال على كل ساف جسم من خلاف جوهره فصار حائلا بينه وبين الساف الاخر فلما تحجرت المادة
عرض للحائل ان انشق وان انتثر عما بين السافين وارض البحر قد تكون طينته رسوبية وقد تكون طينته قديمة
ليست رسوبية ويشبه ان يكون ما يعرض له انفصال الارهاص من الجبال رسوبيا فهكذا تتكون الجبال

فصل فى منافع الجبال وتكون السحب والانداء

منافع الجبال الكثيرة وذلك انه لا يشك فى وفور المنافع
المتصلة بالسحب والاودية المنبعثة من العيون وبالجواهر المعدنية فاما السحب فانها انما تتولد كما يتبين من بعد من
الابخرة الرطبة اذا تصعدت بتصعيد الحرارة فوافت الطبقة الباردة من الهواء الذى فرغنا من تقديم خبرها و
العيون ايضا فانها انما تتولد باندفاع المياه الى وجه الارض بالعنف ولم يندفع بالعنف الا بسبب محرك لها مصعد
الى فوق والاسباب المصعدة للرطوبات انما هى الحرارات المبخرة للرطوبات الملجئة اياها الى الصعود والعيون ايضا
فان مبادئها من البخارات المندفعة صعدا عن فعل الحرارة المحتقنة فى الارض من الشمس والكواكب والجواهر المعدنية
فانها ايضا تتولد كما نشرح بعد عن الابخرة المحتقنة فى الارض فيكاد ان يكون المبدا العنصرى لهذه الامور النافعة
هو البخار وما يجرى مجراه والبخار قد يتصعد من ارض صلبة وقد يتصعد من ارض رخوة وقد يتصعد من البحار
والمياه فالارض الرخوة يتفشى منها الابخرة فى اكثر الامر قليلا قليلا فلا يكون لاجتماعها سلطان واما البحار
فيشبه ان يكون حكمها هذا الحكم فانها قلما يتفق فيها حقن للبخار يعتد به والارضون الصلبة المتوسطة الصلابة
يعرض لها ان يحقن البخار حقنا متوسطا والارضون الصلبة جدا يحقن البخار حقنا شديدا والجبال اقوى الارضين
على حقن الحرارة فى ضمنها وحبس البخار المتصعد منها حتى يقوى اجتماعه وينفذ بقوته منفذا يندفع منه الى الخارج

وقد تكاثف واستحال مياها وصار عيونا فيكاد ان يكون ما يستقر عليه الجبال مملوا ماء ويكون مثل الجبل
في حقنه الابخرة والحابسة اياها الى تفجر العيون مثل الانبيق الصلب من حديد او زجاج او غيره مما يبعد التقطر منه
فانه ان كان سخيفا متخذا من خشب متخلخل وخزف متخلخل لم يحفظ بخارا كثيرا ولم يقطر منه شيء يعتد به واذا كان من
جوهر صلب لم يدع شيئا من البخار ينفش ويتحلل بل جمع كله ماء وقطره فالجبال كالانبيق وقعر الارض التي تحته
كالقرع والعيون كالمثاعب والاذناب التي في الانابيق والاودية في البخار كالقوابل فلذلك ما يرى من ان اكثر العيون
انما ينفجر من الجبال ونواحيها واقلها في البراري وذلك الاقل لا يكون ايضا الا حيث يكون الارض صلبة او في جوار
ارض صلبة واذا تتبعت الاودية المعروفة في العالم وجدتها منبعثة عن عيون جبلية وقد ذكر ذلك وشرح في كتب عملت
في هذا الشأن فنحن نحيل بذلك عليها فليقرأ من هناك فانها جزئية وكما ان اكثر العيون والاودية من الجبال فكذلك
اكثر السحب يكون من الجبال ويجتمع في الجبال من الاسباب ما لا يجتمع في مواضع اخرى من ذلك انه يعرض للبخارات بها
من الاحتقان والتقوى ما يعرض للعيون فكيف حالها اذا تصعدت وهي بعد ابخرة فانها لقوتها في اندفاعها ولكثافتها حتى
لا تتحلل بسرعة بل يكون لها ان تندفع الى الحيز المبرد العاقد للبخار من اجزاء طبقات الهواء ويعرض لهذا السبب عونان
اخران احدهما ان في باطن الجبال من النداوات ما لا يكون في باطن الارضين الرخوة والثاني ان الجبال يبقى
على ظاهرها من الثلوج والانداء ما لا يبقى على ظاهر سائر الارضين وذلك ان الجبال بسبب ارتفاعها يكون ابرد من
اديم القرار فقد علم ان البعد من اديم الارض هو من احد اسباب البرد فانه ان كان شعاع الشمس قد يقع ايضا على الجبل
فلا يكون تسخينه كتسخين ما يقع على الارض لعلل نذكرها في موضع نوخره من هذا الموضع لئلا ينقطع الكلام على
ان جوهر الحجارة اشد قبولا للبرد من الارض الرخوة واذا كانت الاحوال على ما ذكرنا فبالحري ان يكون الاسباب
التي يحتاج اليها السحب حتى يكثر هي في الجبال اوفر وذلك لان المادة فيها ظاهرا وباطنا اكثر والاحتقان اشد والسبب
المقوي بقوة وهو البرد اقل فلذلك ما يرى اكثر السحب الماطرة انما يتولد في الجبال ومنها يتوجه الى سائر البلاد واما
الاجسام المعدنية المحتاج الى الابخرة فيكون لاختلاطها بالارضية اكثر وافق منها في مواضع لا ينفرق عنها الطول فالاشبه
لها كالجبال فلذلك يتولد اكثرها بها واما الارضون السهلة فكيف يكون فيها البقاء والاحتباس والاحتقان الذي
بسببه يتم لها الامتزاج المؤدي الى استعدادها لصورتها فهذه منافع الجبال ولها منافع اخرى جزئية نفصلها
في العلوم الطبيعية الجزئية مثل الطب وغيره ومما يليق بهذا الموضع ان نعرف اصول المياه المنبعثة من الارض

فصل ٣

في منابع المياه فنقول ان المياه المنبعثة من الارض منها مياه العيون السيالة ومنها مياه العيون الراكدة ومنها مياه
القنى ومنها مياه النز فاما مياه العيون السيالة فانها تنبعث من ابخرة كثيرة قوية الاندفاع كثيرة المادة تنفجر الارض
بقوة انفجارها ثم لا يزال يفيض مستتبعا موادها على ما نعلم واما مياه العيون الراكدة فانها مياه حدثت من ابخرة
بلغ من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض لكن لم يبلغ من قوتها وكثرة مادتها ان تطرد تاليها سابقها طردا
ويدفعه ويسيحه واما مياه الآبار والقنى فانها معانة في ظهورها وبروزها بالصناعة وذلك لانها لما كانت ناقصة
القوة عن ان تشق الارض ويبرز فرضها المسافة فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب المتراكم حتى يخلص الحفر الى مستقر البخارات
فيخرقها منفذا يندفع اليه بادنى حركة فما لم يجعل لها منها مسيل ولم يضف اليه من جنسه ما يمده فهو بئر وما
جعل له ذلك فهو قناة ونسبة القنى الى الآبار نسبة العين السيالة الى العيون الراكدة والسيالة افضل لان الحركة

تلطفها

تلطفها ومع ذلك فان مكثها في الاخلاط في حركتها الى البروز بالارضية المتولدة من اختلاطها بها العفونات
نقص وما اما النز فهو ارداء المياه وانما يتولد من بخارات لها مادة كثيرة وليس لها من قوة الاندفاع ما يخرق الارض
بقوة بل اندفاعها منتشرة وارضها رخوة يتحلل عنه اكثر ما ينبجس والذي يبقى يحتبس بطول مدة مخالطته للارض
الى ان يبرز ولان حركته الى البروز بطيئة فيعفن ويتغير في طريقه عند مخالطته للارضية والعيون الراكدة والآبار
الراكدة اذا نزحت تجلب اليها بدل ما ينزح منها وذلك لانه انما كان للبخار الذي هو مادة تلك العين ان يندفع
الى ان يبلغ المبلغ الذي كان استقر قديما عليه فقط فاذا بلغ ذلك المبلغ صار في الثقل بحيث لا يتمكن ما تحته
ان يقله ويزيحه بل يكون ما وقف من ذلك سدا كما كانت الارض قبل ان يحفر فاذا نقص من ذلك الثقل قدر
البخار المندفع الى جهته ان يتصعد تحرك ما يغمره من فوق الى الحد المحدود

فصل ٤ في الزلازل

واما الزلزلة
فانها حركة تعرض لجزء من اجزاء الارض بسبب ما تحته ولا محالة ان ذلك السبب يعرض له ان يتحرك ثم يحرك ما فوقه
والجسم الذي يمكن ان يتحرك تحت الارض ويحرك الارض اما جسم بخاري دخاني قوي الاندفاع كالريح كما يتفق
الحوادث اذا تولد في العصبة واما جسم مائي سيال واما جسم هوائي واما جسم ناري واما جسم ارضي واما الجسم الناري
لا يحدث تحت الارض وهو نار صرفة بل يكون لا محالة في حكم الدخان القوي وفي حكم الريح المشتعلة والجسم الارضي
لا يعرض له الحركة ايضا الا لسبب مثل السبب الذي عرض لهذا الجسم الارضي فيكون السبب الاول الفاعل للزلزلة
ذلك فاما الجسم الريحي ناريا كان او غير ناري فانه يجب ان يكون هو المنبعث تحت الارض الموجب لتموج الارض في
اكثر الامر واما الجسم الهوائي فانه ايضا وان عرض له حركة من تلقاء نفسه لم يعرض له الا ان يكون في حكم الريحي
او البخاري او الدخاني وان تحرك بحركة شيء اخر مثل ما يسيل الى بعض الاغوار دفعة فيحرك الهواء بقوة ومثل
الهدم يقع من بعض ما كان هوة ومغارة فيسقط الى اسفل سقوطا ثقيلا فيقلقل الهواء والارض المتصلة به كما يعرض السقوط
اذا وقعت على القرار التي تحتها كان المبدا حركة ماء او ارض متوسط هواء ايضا فهذه هي الوجوه التي يمكن ان يعرض معها
الزلزلة اما بخار ريحي او ناري يتحرك فيحرك الارض وهذا هو الوجه الاكثري فانه لا شيء اقوى على تحريك الارض
الحركة السريعة القوية التي للزلزلة من الريح واما مياه تسيل دفعة وهذا راي ديمقراطيس واما انهدام بعض اركان
القرار وربما كانت للزلازل اسباب فوق الارض كجبال يعرض لها ان يسقط قللها واجزاء كثيرة منها سقوطا
قويا فتزلزل الارض على ما كان يراه رجل يقال له اذاكيماس وجعل سبب الزلزلة وان لم يكن من جوهر حركة الارض
عن سببها فمما يستحق ان يسمى زلزلة وكان هذا الرجل يقول ان الزلازل تعرض من ذلك في وقتي كثرة الامطار
وقلتها اما كثرة الامطار فانها توجب انتقاع القلل والرعون وترطبها وذلك يؤدي الى انقضاضها وسقوطها واما
اما قلة الامطار فلانها توجب اليبس المفتت والتفتت مما يسهل تفرق الاتصال وليس هذا المذهب بذلك السديد
كله فكثيرا ما يعرض زلازل في بلاد لم يسمع في قربها قلل جبال ولا رعونها ولو كان كل زلزلة لذلك لكان
كل زلزلة فانها تضعف في اخرها اضعف مما كانت زلزلة في بلد ليس فيها جبل اقوى كثيرا منها في بعض الاوقات
منها في بعض البلاد الجبلية التي نصنا فيه وربما لم نشاهد في البلاد الجبلية المطيفة بتلك البقعة وشوهدت في
تلك البقعة واما انكساغورس فانه ينسب العلة الى الهواء وذلك لان عنده ان الارض محمولة على الهواء وتبعها
ابتساطا عليها وان الجنبة السافلة متخلخلة والتي نحن عليها متكاثفة للامطار التي تغمر وجهها فاذا نفذ

الهواء

الهواء في التخلخل الذي يتلك الجنبة ثم لم يجد طريقا الى الانفصال والصعود الطبيعي الذي له وذلك من هذه الجهة
التي نحن عليها ذلزل الارض وبطلان هذا المذهب يتحقق اولا بالخطاء الواقع في هيئة الارض وسبب فوقها وثانيا فان
الزلازل انما تكون في اوقات بعينها من الفصول وهذه العلة موجودة في سائر الاوقات واستضاده في تعليل كثافة
وجه الارض على الامطار عجز وقد يعرض مع الزلازل احوال فربما كانت نافعة وربما كانت ضارة اما النافعة فان
اتفق ان تشتمل تلك الرياح على مواد بخارية توجهها وتسوقها الى جهة الارض وتجذبها اليها مستتبعة معينة لها
على التفجر للارض فتتفجر عيونا واما الضارة فما يعرض من ان لا تكون المادة الريحية بهذه الصفة بل تكون يابسة مائلة
الى طبيعة النارية فيشتعل نارا عند الحركة العنيفة فان من شان الحركة القوية ان تحيل الدخان والبخار والهواء نارا فكثيرا
ما تشتعل المنافخ والكيران اذا الح عليها بالنفخ نارا فاذا كان سبب الزلزلة قويا جدا خسف الارض واندفاعه وخروج
وربما خلص نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة ودوي يدل على شدة الريح المصوتة منفذا واسعا بعد المنفذ الذي
مصوت فيه حدث من اندفاعها صوت ولم يزلزل ومن الدليل على ان اكثر اسباب الزلزلة هي الرياح المحتقنة ان البلاد
التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت فيها ابار وقنى كثيرة حتى كثرت مخالص الرياح والابخرة قلت الزلازل وانما يكون
عند فقدان الرياح لان مواد الرياح يعرض لها الاحتباس وفي مثل هذه الحال كثيرا ما ترى في الجو سحب مستطيلة
استطالة توجبها الرياح المختلفة اذا هاجت وغلب منها واحد فامتد وحبس المغلوب في قعر الارض وفي كثير الاوقات
فقد يتبع سكون الزلزلة ريح تهب لان السبب ينفصل يخرج الى خارج وكثيرا ما يكون في وقت الزلازل غمامات
راكدة في الجو ويكون الجو ضبابيا وذلك لفقدان الرياح في ذلك الوقت وربما حدثت الزلزلة بعد اختلاف رياح
متمانعة يمنع بعضها بعضا عن الهبوب ويمنع موادها عن التخلص والبروز من الارض فيحقنها قسرا في الارض ولذلك يكون
في الاكثر ليلا لتحصيف البرد وجه الارض وبالغدوات ايضا وقد يكون في انتصاف النهار بسبب شدة جذب الحر للبخار مع تحصيف
وجه الارض ولعادة البرد الى داخلها على سبيل التعاقب واكثر ما يكون الزلزلة في بلاد متخلخلة غور الارض متكاثفة
وجهها او مغمورة الوجه بما يجري او بماء غمر كثير ولا ينفذ الريح على خرقه وخصوصا اذا كان متحركا فان المتحرك اشد
ممانعة لانه يستوي بحركته خرق الخارق اياه بل اسباب كثرة الزلازل ثلثة احدها هذا والثاني عظم الريح والثالث
كثرة تولدها وقلما يكون الزلزلة في الشتاء لشدة اجماد برده للبخار الدخاني فان عرض دل على ان رطوبة ذلك الشتاء
اشد من برودته فيولد سبليته وقلة برده بخارا كثيرا وقلما تعرض الزلزلة ايضا في الصيف لشدة تحليله فان حدث
في الصيف دل على ان السنة يابسة فيكثف وجه الارض باليبس ويحصف مسامها فيحتبس فيه الرياح ولا يخرج حتى يجتمع
لها مادة كثيرة يقوى على الزلازل واكثر ما يكون ربيعا وخريفا والكسوفات ربما كانت سببا للزلازل لفقدان
الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وتعقب البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة والبرد الذي
يعرض دفعة يفعل في ذلك ما لا يفعله العارض بالتدريج فتامل ذلك في الابدان وفي جزئيات تجارب صناعة الطب وغيرها
والزلازل يختلف في قوة اوائلها واواخرها فليس يمكن ان يجري على منهاج واحد واذا كانت حركات الرياح المحتقنة
منها ما يكون على الاستقامة الى فوق ومنها ما يكون مع ميل الى جهة لم يكن جهات الزلازل متفقة بل كان من
الزلازل رجفية ما يتخيل منها ان الارض تقذف الى فوق ومنها ما يكون اختلاجية رعشية ومنها ما يكون مائلة
الى القطرين كليهما ويسمى القطقطة وما كان منه مع ذهابه في العرض يذهب في الارتفاع ايضا يسمى سلميا ولولا

الفصول

الموانع لكانت حركاتها كلها رجفية لان حركة الريح الى فوق والموانع هي فقدان التجاويف والتعاريج الا في جهة
ولان المنافذ التي ينفذ فيها الرياح الفاعلة للصوت عند الزلزلة مختلفة فكذلك الاصوات الحادثة منها يسمع
مختلفة وكما ان البصر يسبق السمع فانه اذا اتفق ان قرع انسان من بعيد جسما على جسم رايت القرع قبل ان يسمع الصوت
لان الابصار ليس في زمان والاستماع يحتاج فيه الى ان يتادى تموج الهواء الكائن الى السمع وذلك في زمان فكذلك
الصوت في الزلازل يسمع قبل الزلزلة وذلك لان تموج الهواء اسرع واسبق من تموج الارض الكثيفة ومن منافع
الزلازل تفتيح مسام الارض للعيون واشعار قلوب فسقة العامة رعب الله **فصل في تكون المعدنيات** وقد حان
لنا ان نتكلم في احوال الجواهر المعدنية فنقول ان الاجسام المعدنية يكاد ان تكون اقسامها اربعة الاحجار والذائبات
والكباريت والاملاح وذلك لان من الاجسام المعدنية ما هو سخيف الجوهر ضعيف التركيب والمزاج ومنها ما هو قوي
الجوهر وما هو قوي الجوهر فمنه ما ينطرق ومنه ما لا ينطرق وما هو ضعيف الجوهر فمنه ما هو ملحي يحله الرطوبة بسهولة مثل
الشب والزاج والنوشادر والقلقند ومنه ما هو دهني لا ينحل بالرطوبة كالياقوت وحدها بسهولة مثل الكبريت و
الزرنيخ واما الزيبق فهو من جملة القسم الثاني على انه عنصر المنطرقات او شبيه بعنصر المنطرقات وجميع المنطرقات ذائبة
ولو بالحيلة واكثر ما لا ينطرق لا يذوب بالاذابة الموسمية وانما يلين بعسر ومادة المنطرقات جوهر مائي يخالط جوهرا ارضيا
مخالطة شديدة لا يبرا منه ويجمد الجوهر المائي منه بالبرد بعد فعل الحر فيه وانضاجه ويكون في جملتها ما هو حي بعد لم
يجمد لدهنية ولذلك ينطرق واما الحجريات من الجواهر المعدنية الجبلية فمادتها ايضا مائية ولكن ليس جمودها بالبرد وحده
بل جمودها باليبس المحيل للمائية الى الارضية وليس فيها رطوبة حية دهنية فلذلك لا ينطرق ولاجل ان اكثر انعقادها
باليبس فلذلك لا يذوب اكثرها الا ان يحتال عليه بالحيل الطبيعية المذيبة واما الشب والنوشادر فمن جنس الاملاح الا
ان نارية النوشادر اكثر من ارضيته فلذلك يتصعد بكليته فهو ماء خالطه دخان حار لطيف جدا كثير النارية
وانعقد باليبس واما الكباريت فانها قد عرض لمائيتها ان تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بتخمير الحرارة حتى صارت
دهنية ثم انعقدت بالبرد واما الزاجات فانها مركبة من ملحية وكبريتية وحجارة وفيها قوة بعض الاجسام الذائبة
وما كان منها مثل القلقند والقلقطار فتكونها من جلالة الزاجات وانما يتحلل منها الملحية مع ما فيها من الكبريتية ثم
ينعقد وقد استفادت قوة معدن احد الاجسام فما استفاد من قوة الحديد احمر واصفر كالقلقطار وما استفاد من قوة
النحاس اخضر ولذلك ما امكن ان يعمل هذه بالصناعة واما الزيبق فكانه ماء خالطته ارضية لطيفة جدا كبريتية مخالطة
شديدة حتى انه لا ينفرد منه سطح لا يغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر ايضا انحصارا شديدا
بشكل ما يحويه بل له ان يثبت على شكل ما اللهم الا ان يغلب وبياضه من صفاء تلك المائية وبياض الارضية اللطيفة التي
فيه وبمازجة الهوائية اياه ومن شان الزيبق ان ينعقد بروائح الكباريت ولذلك يمكن ان ينعقد بالرصاص او بالحجر
الكبريت بسرعة فيشبه ان يكون الزيبق او ما يشبهه هو عنصر جميع الذائبات فانها كلها عند الذوب يصير اليه لكن اكثر
ما يكون ذوبه بعد الحمى فيرى زيبقه محمرا واما الرصاص فلا يشك مشاهده اذا ذاب انه زيبق لانه يذوب قبل الحمى واذا
حمي في الذوب كان لونه لون سائر الذائبات اعني في الحمرة النارية ولذلك ما تعلق الزيبق لهذه الاجساد كلها لانه
من جوهرها لكن هذه الاجساد يختلف تكونها عنه بسبب اختلاف الزيبق وما يجري مجراه في نفسه وبسبب اختلاف ما يخالطه
حتى يعقده فان كان الزيبق نقيا وكان ما يخالطه فيعقده قوة كبريتية بيضاء غير محرقة ولا دردي بل هو افضل مما يتخذه

اهل الحيلة منه كان منه الفضة فان كان للكبريت مع نقائه افضل من ذلك وانصع وكان فيه قوة صباغة نارية
لطيفة غير محرقة افضل من الذي يتخذه اهل الحيلة عقد ذهبا ثم ان كان الزيبق جيد الجوهر ولكن الكبريت الذي يعقده
غير نقي بل فيه قوة احتراقية كان منه النحاس وان كان الزيبق رديا دنسا متخلخلا ارضيا وكان كبريته نجسا ايضا
كان منه الحديد واما الرصاص القلعي فيشبه ان يكون زيبقه جيدا الا ان كبريته ردي وغير شديد المخالطة فكانه
مداخل اياه سافا فسافا فلذلك يصر واما الانك فيشبه ان يكون ردي الزيبق ثقيلة طينية ويكون كبريته رديا
منتنا ضعيفا فلذلك لم يستحكم انعقاده وليس يبعد ان يحاول اصحاب الحيل حيلا يصيرها احوال انعقادات الزيبق
بالكباريت انعقادات محسوسة بالصناعة وان لم تكن الاحوال الصناعية على حكم الطبيعة وعلى صحتها بل يكون مشابها
او مقاربة لذلك فيقع التصديق بان جهة كونها في الطبيعة هذه الجهة او مقاربتها الا ان الصناعة تقصر في ذلك
عن الطبيعة ولا تلحقها وان اجتهدت واما ما يدعيه اصحاب الكيميا فيجب ان يعلم انه ليس في ايديهم ان يقلبوا الانواع
قلبا حقيقيا لكن في ايديهم تشبيهات حسية حتى يصبغ الاحمر صبغا ابيض شديد الشبه بالفضة ويصبغونه صبغا
اصفر شديد الشبه بالذهب وان يصبغوا الابيض ايضا اي صبغ شاؤا حتى يشتد شبهه بالذهب او النحاس وان يسلبوا
الرصاصات اكثر ما فيها من النقص والعيوب الا ان جواهرها يكون محفوظة وانما يغلب عليها كيفيات مستفادة بحيث
تغلط في امرها كما ان للناس ان يتخذوا الملح والقلقند والنوشادر وغيره ولا امنع ان يبلغ في التدقيق مبلغا يخفى
الامر فيه على الفرهة واما ان يكون الفصل المنوع يسلب او يكسى فلم يتبين لي امكانه بل بعيد عندي جوازه اذ
لا سبيل الى حل المزاج الى المزاج الاخر فان هذه الاحوال المحسوسة يشبه ان لا يكون هي الفصول التي بها يصير هذه
الاجساد انواعا بل هي عوارض ولوازم وفصولها مجهولة واذا كان الشيء مجهولا كيف يمكن ان يقصد قصد ايجاده او افناده
واما سلخ هذه الاصباغ والاعراض من الروائح والاوزان اوكسوها فهذا مما لا يجب ان يصر على جحده لفقدان العلم به
فليس يقوم البتة برهان على امتناعه ويشبه ان يكون النسبة التي بين العناصر في تركيب كل جوهر من هذه المعدودة
غيرها في التركيب الاخر واذا كان كذلك لم يعد البتة الا ان يفك التركيب اعادة اياه الى تركيب ما يراد احالته اليه وليس ذلك
يمكن بالاذابة يتحفظ الاتصال وانما يختلط به شيء غريب او قوة غريبة ولنا في هذا كلام طويل لو شئنا لقلنا لكن

الفائدة في ذلك قليلة والحاجة عنه منقطعة في هذا الباب **فصل في احوال المسكونة وامزجة البلاد**

واذ قد تكلمنا في حال تكون الجبال وما ينبجس في الارض من العيون وما يحدث فيها من الزلازل وما يتكون فيها من
المعادن فبالحري ان نتكلم في حال المسكونة كيف هي من الارض فنقول لولا انا كنا وقد اشرنا فيما تقدم الى ان
الواجب بحكم طبيعة الماء والارض ان يكون الارض في ضمن الماء ويكون الماء محيطا بها من جميع الجوانب لكن الوجود
ليس على ذلك وليس على ما هو طبيعي للارض والماء بل على ما هو طبيعي لنظام الكل وذلك انه لما كان من شان
العناصر ان يستحيل بعضها الى بعض باجزائها كانت الارض لو وجدت على ما هو طبيعي لها لم يثبت لان في طبيعة
الارض ان يستحيل اجزاء منها ماء او نارا او غيرهما من الجواهر الاخرى وتلك الجواهر ايضا قد يستحيل اجزاء منها ارضا
فما يستحيل من الارض الى غيرها ينقص من جملة حجم الارض فيلزم ضرورة ان يقع هناك ثلمة في تدوير الارض و
غور اذ كانت الارض يابسة لا يجتمع الى شكلها الطبيعي بل يبقى عليها الشكل المستفاد وما يستحيل الى الارض يكون
لا محالة زيادة ونتوا ملحقا بها فلا ينبسط عليه انبساط الماء المهراق على ما غيره حتى يصير منها حجم واحد مستدير

فيلزم ضرورة ان يتولد على كرية الارض تضريس من غور ونجد وخصوصا وللكواكب لا محالة تاثير في ايجاب هذه الاحوال له
بحسب المسامتات التي يتبدل بحسب حركتها وخصوصا الثوابت الصائرة تارة الى الجنوب وتارة الى الشمال والاوجات و
الحضيضات المتغيرة في امكنتها فيشبه ان يكون هذه اسبابا عظاما في احداث المائية في جهة او نقلها اليها وابطال
المائية من جهة او نقلها عنها اذ نقل المائية من جهة الى جهة انما يكون بتوسط احداث المائية في جهة وافنائها
من جهة واحداثها انما يكون بتبخير الرطوبة وتصعيدها بالتبخير الى جهة خاصة من الارض وان كل واحد منها يعظم و
يكثر على الدهر حتى يؤثر في هيئة شكل الماء لسيلان الماء الى الغور وكشفه للنجد وهذا عان على هذا اسباب اخرى
اذ لا بد من حدوث طين بين الماء والارض ولا بد من نفوذ قوة الشمس والكواكب الى الطين وتحجيرها اياه اذا انكشف
حتى يتخلق الجبال على ما قلناه فاذا كان كذلك لم يكن بد من ان يكون بر وبحر وفي ذلك حكم الهية لولاها لم يكن
للحيوانات الارضية التي تعيش بالنسيم مكان طبيعي فلمثل هذا السبب ما انكشف من الارض شيء برا والاولى ان
يكون المستولي على الارض هو الماء والذي من حقه ان يغمض على كليتها ثم ان اصحاب الرصد وجدوا ربع الارض برا
واذا وجد هذا فمن الذي يطمع ان يكون غيره برا يعتد به الا اجزاء قليلة فان انكشاف الربع كبير ووجد هذا الربع
اخذا في طوله نصف دور الارض على ما نوضح هذا في الفن الذي نتكلم على الهيئة ووجد عرضه اخذا ربع دور الارض
الى ناحية الشمال حتى يكون الربع الشمالي بالتقريب منكشفا ثم لم يقم برهان واضح على ان الارباع الاخرى مغمورة
بالماء الا ما يوجبه غلبة الظن بسبب وجوب غمور الماء للارض اذ الماء بحسب غالب الظن اكثر لا محالة من الارض اضعافا
لانه يشبه ان يكون كل عنصر بحيث لو استحال بكليته الى عنصر اخر كان مثله والماء يتصغر حجمه عند الاستحالة
ارضا وانما امر كون الشمس في ناحية الجنوب اقرب الى الارض ووجوب يسخن فوق بسببه فليس ذلك مما يقنع به تفاوت يعتد
به فان خروج الشمس عن المركز ليس بالكثير وليس مما يوجب جزم القول بان العمارة لا يحتمل ان يكون عند ولم يعرض
ان ما تحت مدار نقطة الجدي قد يشتد حره فليس يبعد ان يكون الامعان الى ناحية القطب الجنوبي يتدارك ذلك فيكون
امكان العمارة هناك اوغل من امكان العمارة في القطب الشمالي لهذا الربع ويشبه ان يكون حده الجنوبي وهو خط الاستوا
محتاجا في اكثر المواضع على البحر فيشبه ان يكون العمارة التي في ذلك الى الجنوب عمارة لا يعتد بها ولا يكون اولئك الناس
ناسا يعتد بهم وهم مع ذلك جزيريون ليسوا مقيمين على بر متصل بالبر الاعظم ثم يشبه ان يكون حده الشمالي
حيث ارتفاع القطب مثل تمام الميل ولم يتبين لنا بعد ان مثل ذلك الموضع موضع يصلح لتوالد الناس فيه ولمقامهم
الدائم فيها ولا يصلح لذلك بل يمكن ان يسافروا اليه في الصيف ولا يكثر ههنا اقامتهم وعسى ان يكون ذلك الموضع
او ما وراءه ان لم يكن صالحا الان لتوالد الناس كان صالحا الان يتولد فيه حيوانات مخصوصة وجميع هذه الاحكام
مني ظنية ولا اجزم في شيء منها فليوضع اولا انه لا مانع بسبب البحر وانما المانع انما هو بسبب قرب الشمس وبعدها
الذي هو سبب الحر والبرد ولننظر في الاحكام التي توجبها ذلك في الاقاليم فنقول ان قوما جعلوا كرة الارض مقسومة
بخمسة اقسام نفصلها دوائر موازية لمعدل النهار ومن ذلك دائرتان مفصلتان العامر والخراب من العالم بسبب القرب
من القطب في شدة البرد احديهما شمالية والاخرى جنوبية وهذان فصلان من الارض قطعتين طبليتين يحيط
بكل واحدة منها طائفة من محيط الكرة وسطح مستقيم والحد المشترك بينهما دائرة واما الحد بين العامر والعامر من
جهة الحر عندهم فهو ما بين البلاد التي يكون خارجة عن محاذاة الشمس الى الارض المحترقة التي يحاذيها الشمس الى الارض

لا يمكن

عمارة

المحترقة التي يحاذيها الشمس بعد ادها فيسخنها تسخينا لا يحتمل عندهم الحيوان المقام فيه وهو منكشف بين العمارتين
فيكون الارض المحترقة محدودة بدائرتين شمالية وجنوبية يليهما من جهة القطبين عمارتان فيكون ثلثة قطوع دفينة
محيط بكل واحدة منها من الجانبين سطحا دائرتين ويصل بينهما سطح دقى وكذلك يكون هيئة العمارتين لكن
السطحين المحيطين بكل واحدة منهما لا يكونان متساويين بل الذي يلي القطب يكون اصغر واما سطحا ذي الارض
المحترقة عندهم متساويان فهذا هو قول قدماء المشائين وليس التحقيق والوجود على ما حكوه فان ههنا بلادا عرضها
اقل من الميل والشمس تسامت الرؤس فيها مرارا وهي عامرة وقد وجدت بلاد تقرب من خط الاستواء بل قد دونت
احوال بلاد موضوعة في خط الاستواء ومنها سرانديب والقياس يجوز بل يوجب ان يكون بقعة خط الاستواء اصلح
المواضع للسكنى واولاها بالاعتدال لكن ذلك لا يفهم الا بعد تقديم مقدمات فانه يجب ان يحقق اسباب شدة تسخن
الجو وان نعرف ايضا كيفية ملائمة ذلك للسكان وغير ملائمته فنقول ما الحر وان يكون السبب الاول في سخونة الجو الذي
يلينا هو الشمس وليس ذلك لان الشمس حارة ولا لان الشمس تفيض شيئا من النار وتنزله ولا لان الشعاع شيء نار في
منفصل منه فقد علمت ان للفلك طبيعة مجانبة لهذه الاربع وعلمت من خلال ما مضى لك انه لا يجوز ان يكون
الشعاع الشمسي يقهر النار الى الهبوط وستعلم ايضا ان الشعاع ليس جسما او قوة تاتي منتقلة من الشمس الى الارض
مارة في الوسط بل هو شيء يحدث في المقابل القابل للضوء فقط اذا توسط بينهما جسم لا يمنع فعله ذلك في هذا
بالموازاة وذلك الجسم هو الشاف لكن الجسم القابل للحر اذا اضاء سخن وكلما اشتدت الاضاءة اشتد الحر وليست
الحرارة انما تشتد في الصيف بسبب ان الشمس يصير قرب مسافة منا بل هي ابعد حينئذ مسافة لانها اوجية لكنها في الصيف
اقرب مسامتة وهي في الشتاء اقرب مسافة وابعد مسامتة والشعاع الذي يقع من الشمس يكون كانه شيء يفيض منه
على صورة مخروط او اسطوانة مثلا ويكون له واسطة وهو الذي لو توهمنا شيئا متصلا بين الشمس وبين المستضيء
كان خارجا من مركز الارض نافذا في وسط ذلك الصورة كالمحور او كالسهم هي اشد المواضع تسخينا لانه اشد المواضع
انارة لان الاطراف اضعف في التاثيرات من الواسطة المكتنفة من كل جهة بالسبب القوي فما يسقط عليه هذا السهم المتوهم
يكون اشد انارة فلذلك يكون اشد سخونة وما يبعد عن هذا السهم يكون اقل اضاءة فيكون اقل سخونة اعني
السخونة التي يلزم من نفس المسامتة المضيئة فقط والذي يقال من ان انعطاف الاشعة ورجوعها على زوايا حادة
تارة ومنفرجة اخرى فهو شبيه لا حقيقة لها لان الضوء لا ذات له في الجو البتة وكل ما له ضوء فانه يرى والجو لا يرى
البتة بل هو شاف لكنه ليس كل تسخين الجو من الشمس انما هو بسبب المسامتة والا لكان الحر والشمس في نقطة السرطان
اشد منه وهي في نقطة الاسد ليس كذلك والا لكان الحر والشمس في نقطة الجوزا مساويا للحر وهي في نقطة الاسد
والحر وهي في نقطة الثور مساويا للحر وهي في نقطة السنبلة وليس الامر كذلك ولكانت البلدان التي هي اقرب
الى محاذاة الشمس لا يكون البتة ابرد من البلاد النائية عنها وقد يكون كثيرا وبالجملة فان الشمس لو كان يجوز لها ان
تنتقل دفعة الى نقطة السرطان لكانت لا تسخن البلاد التي تحتها تسخينا شديدا مفرطا بل كان يكون الى حد ما وهذا
مثل النار التي تدخل بيتا باردا دفعة فانه لا يؤثر تاثيرا كثيرا وانما يؤثر بالمداومة فان المداومة يزيد كل وقت حمى الى حمى
ويجعل الهواء ايضا شديد الاستعداد للتسخين ولهذا ما يكون الحرارة بعد زوال الشمس في الصيف اشد منها قبلها و
التسنة واحدة فهذه البلاد التي يلينا يعرض لها ان الشمس يقرب منها بتدريج فيتقدم وتسخن بعد تسخن ثم اذا وازاها

وحاذاها عرض ان يقيم عندها مدة كثيرة لا يتنحى عن سمتها لان الميول عند قرب من المنقلبين يقل ويصغر جدا ثم
ان كانت تسامت الراس وتجاوزه عاودت المسامتة عن قريب فيكون النهار ايضا طويلا والليل قصيرا فيدوم الحاح الشمس
عليها بالتسخين لكون مددها متقاربة ومع ذلك طويلة ومع ذلك حافظة لقرب واحد من الشمس فيكون الحر متجاوزا
الحد واما في خط الاستواء فان الشمس يبلغ المسامتة دفعة لان الميول هناك تكثر وتتفاوت تفاوتا لا يؤثر
الا اثر المسامتة العارضة ثم تبعد عن سمت الرؤس بسرعة ولا يلح عليها ويأخذ كل ساعة يزداد بعدا الى ان يبعد الميل
كله غير ملحة ويكون النهار مساويا لليل في الطول والقصر ثم لا يعود الى سمت الراس عن قريب بل الى نصف السنة ثم يكون
المسامتة خفيفة على الجملة المذكورة ثم يأخذ في البعد فلا يشتد الحر جدا لما قلناه ولا يشتد البرد ايضا وذلك لان بلادنا
وخصوصا حيث نحن فقد يكون بعد الشمس فيها عن سمت رؤسنا ضعف الميل مع زيادة بعد سمت رؤسنا عن مدار البروج
فيعرض برد شديد ثم يعقبه حر شديد ويبتلى الابدان بالانتقال من ضد الى ضد واما هناك فلا ينتقل من ضد
الى ضد بل انما ينتقل من واسطة اعتدال الى حد غير بعيد ولو كان هناك حر دائم وكانت الابدان هناك قد
نشأت على مزاجه لا ينفعل عنه كثيرا ولا يعرض لها خروج بعيد عما نشأت عليه لكانت لا تحس بامر مغير فكيف وليس
هناك افراط البتة وللابدان ملائمة لما نشأت عليه لا ينفعل عنه كثيرا فتأمل ذلك في حال ابدان الترك فانهم
لا ينفعلون من برد بلادهم انفعالا شديدا ولا الحبشة ينفعلون من حر بلادهم انفعالا شديدا وربما كان البدن
الخراساني يشكو البرد في وقت ما يكون الخراساني يشكو الحر في وقت واحد وقد شاهدت هذا ببخارا من حال بدوي حضرها
في ماه اردي بهشت او خرداد وقد تسلط بها اكثر الحر وهو مرتعد ويتزمل ويستغيث من البرد واهل البلد يتأذون
من الحر لان مزاج العربي الف مزاجا حارا ومزاج الاخرين الف مزاجا باردا فيكون ذلك المزاج باردا بالقياس
الى الاعرابي حارا بالقياس الى البخاري وبحسب مزاجه الذي له في ظاهر بشرته واما خط الاستواء فيكون الاحوال فيه
متقاربة فمن يكون منشأه في ذلك المزاج لا يحس البتة بتغير بلده محسوس ويتشابه عنده حال هواء بلده فيكون
كانه في ربيع دائم اللهم الا ان يتفق هناك من اسباب الحر غير ما هو منسوب الى قرب الشمس وبعده من الاسباب التي نذكرها
فهذا هو المذهب الصحيح الحق وهكذا يجب ان يتصور حال المعمورة من جهة تاثير الشمس فيها لكن البلاد ايضا قد يختلف حرها
وبردها لسبب اخر وهو ان البلاد المشرفة ابرد من الغائرة والتي بينها وبين الجنوب جبال وناحية الشمال واضحة
برية من الجبال ابرد من التي الجبال فيها شمالية لسببين احدهما لان الشمس لا تسخن تسخين ما ينعكس عنه حرها
بمقابلها او ما ينعكس في جهة تخالفها والثاني من جهة الريح فان الشمالية تبرد والجنوبية تسخن والهواء اذا حبس
يشتد حبسه مغتصا واذا تشابهت البلاد في هذه الاحوال فالشمالية ابرد من الجنوبية وان اختلف في هذه الاحوال
جاز ان يكون الشمالية اسخن من الجنوبية واما اختلافها في انها شرقية وغربية فلا يوجب اختلافا في الحر والبرد
اذا كان عرضهما واحدا والذي قيل ان الشرقية هي انما اسخن من الغربية بسبب ان الغربية يكون الشمس اخذة عنها
في حركتها ومولية اياها والشرقية يكون اخذة اليها في حركتها فهو كلام من لا بصر له البتة فان كل نقطة من الارض
يأخذ اليها الشمس ويأخذ عنها بالسواء وليس المشرق شرقا والمغرب غربا الا بالاضافة فان كان الشرق اسخن من
الغرب فيجب ان يكون السبب فيه البحر الذي خلفه والذي عن الجنوب منه فان الشمس قبل ان يوافي سمت الراس منهم
تسامت البحر ويجري عليه فيثير بخارا حادا كثيرا وكذلك اذا حاذى الناحية التي لم يعهد مجرا قريبا والبلاد البحرية

يسخن بمجاورة البحر اذا كان بحرها كثيرا ثم تشتد عنها انعكاس الشعاع الى البخار بحيث يؤثر في البخار ويحميه وان لم
يكن هذه العلة موجودة كانت مجاورة البحر مما يبرد بسبب برد الماء واما المغرب فالشمس لا يباينها ولهم ورود بحر
معتد به مثل البحر منهم الى المغرب في قربهم وخليج ياخذ من شماله الى جنوبه ولا يبلغ قرب مسامته منطقة البروج
ومدار الشمس جنوبي عنهم فلا يحاذي الخليج الشمالي ولا تسامته فاذا جاوزت البحر الذي وراءهم كانت اخذة في البعد
منهم ومما يجب ان يعلم ان للمرات الكواكب تاثيرات في الحر والبرد وفي ساير الاحوال وان كانت مما لا يدرك

المقالة الثانية

هذه المقالة تشتمل على الاحداث والكائنات التي لا نفس لها مما يكون فوق الارض

فصل في السحب وما ينزل منها وما يشبه ذلك

فنقول اولا في كيفية تولد السحاب جوهر بخاري متكاثف
طاف في الهواء ومن شاء ان يتامل ذلك امكنه اذا حضر الجبال الشامخة وتامل تكون السحاب فيها وهذا الجوهر البخاري
كانه متوسط بوجه ما بين الماء والهواء فلا يخلو اما ان يكون ماء قد تحلل وتصعد او يكون هواء قد تقبض واجتمع
وقد يعرض تكون السحاب من كلا الوجهين جميعا وذلك انا كثيرا ما شاهدنا الهواء يبرد في اعالي الجبال الباردة
فيتقبض بعد الصحو سحابا دفعة ثم يثلج وقد شاهدت هذا بجبل طبرستان عند بيه وبجبال طوس واما تصعد البخار
وانعقاده سحابا ماطرا فذلك امر قد شاهدناه كثيرا في كل البلاد الجبلية وهذا البخار ليس يحتاج كل مرة ان
يبلغ الموضع البارد الشديد البرد في الجو فقد شاهدنا البخار قد صعد في بعض الجبال صعودا يسيرا حتى كانه
مكبة موضوعة على وهدة يحيط بها احاطة تلك الوهدة لا تبلغ نصف فرسخ وكنا نحن فوق تلك الغمامة في الصحو وكان
الهواء حريفيا ليس بذلك البارد جدا فكان اهل القرية يمطرون من تلك الغمامة فعلمنا ان البخار كثيرا ما يؤديه
تكاثفه وتواتر مدده وبطوء حركته المصعدة اياه الى فوق فيحوج الى ان يتكاثف ويقطر مثل المعصور وربما احوجته
الرياح الى ذلك اما لمانعة اياه عن الصعود بحركتها فوق واما ضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال حابسة
قدام الريح او بسبب اختلاف رياح متقابلة واما الحاق المتاخر بالمتقدم الواقف والصاقه به من غير ان يكون حاجز
من قدام واما لشدة بردها فيكثف به السحاب وانما يكثر المطر بارض الحبشة مع حرارتها لاندفاع الابخرة اليها و
انضغاطها في جبالها ومن بين يدي رياحها واما في اكثر الامر فان الابخرة تتصعد وتعلو الى الحيز البارد من الهواء ويبرد
ويعين ذلك انفصال ما ينفصل عنها من الدخان الحار اليابس الذي نذكره وقد شاهدنا ذلك الانفصال على بعض
قلل الجبال فاذا بردت بالسببين انعقدت هناك غماما ثم تستحيل ماء فيثقل فينزل والديمة والوابل انما يكون من
امثال هذه الغيوم واما ما كان من جنس الغيوم الاولى فانها تنصب شيئا وتنقشع وانما مثلها مثل الطل فان الطل ليس
يتكون من سحاب بل من البخار اليومي المتباطئ الصعود القليل المادة اذا ضربه برد الليل وكثفه وعقده ماء فينزل
نزولا ثقيلا في اجزاء صغار جدا لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فان جمد كان صقيعا وهذا السحاب يعرض
له كثيرا انه كما ياخذ في التكاثف وفي ان يجتمع منه حب القطر يجمد لم يتعلق الحبات بحيث يحس فينزل جامدا فيكون
ذلك هو الثلج ونظيره من البخار الفاعل للطل هو الصقيع واما اذا جمد بعد ما صار ماء وصار حبا كبارا فهو البرد واكثر
البرد انما يكون في الربيع والخريف ولا يكون في الشتاء وذلك لان البرد الشتوي ان كان شديدا فعل الثلج واجمد
السحاب ولا يمهله ريثما ينعقد حبا وان كان ضعيفا لم يفعل شيئا واما في الربيع والخريف فان السحاب ما دام لم
يتكاثف بعد تكاثفا يعتد به يكون الحر مكتنفا اياه فلا يجمد ثلجا حتى اذا استحكم استحصافه ولحاط به الهواء الحار و

الرياح القوية الحارة هربت البرودة دفعة الى باطن السحاب واستحصف السحاب دفعة على ما علمت من التعاقب المشروح
فيما سلف صورته وتكون الاستحصاف قد جمع البخار قطرا فقد عرض له استعداد شديد للجمود بمخالطة الحر اياه كما ان الماء الحار
اسرع جمودا من البارد فيجمد وقد صار قطرا كبارا ولذلك ما يكون البرد في الخريف اكثر لان الصيف يكون قد افاد الاجسام
زيادة تخلخل والمتخلخل اقبل لتاثير الحر والبرد جميعا ولا يظن ظان ان البرد يكون اجزاء صغارا جامدة ثم تتصل في الجو
فان اليابس الجامد عسير اتصاله ولكن السبب اما ما اشرنا اليه من الغمام يقع دفعة لاجزاء السحاب تستحيل ماء بغتة او بعد
ما انتظم فيجمد حبا كبارا او لانه ينزل رش مطر فكما يجتمع ضربه البرد لا سيما اذا وافى حيز الحرارة فان الفعل العرضي
من الحرارة يكون اشد على انه قد يتفق ان تكون من اسباب تكون البرد مغافصة ريح باردة لسحاب حار قريب من
الارض فيجمعه بحركته جمعا ويجمد اجزاءه ببرده وقد شاهدنا وما كان من البرد نازلا من سحب بعيدة يكون قد صغر و
ذاب واستدار للذوبان ودوامه بالاحتكاك في الجو واما الكبار وخصوصا التي لا استدارة فيها فهي التي ينزل من سحب
دوان ولو كانت المادة غير جامدة لكان منها المطر المسمى بالقطقط فان المطر يعرض له ان يكون اجزاؤه في ابتداء
تكونه صغارا احادا ثم يجتمع ويكبر ويعرض له مرة اخرى في الانحدار اذا طالت مسافتها ان ينفصل ماء ويتجزأ كالماء
فانك اذا صببته من موضع عال وافى القرار وقد تشتت وتفرق وانما يصير بردا بعد الاجتماع الاول ومما قد حدث
ان نبذا في الجبل حلت قطعة برد ووقعت من السماء فنقلت الى عدد بن حسنويه يزن كذا منا ويقل البرد في الصيف لان
البخار الرطب يتحلل فيقل فيه وفي الشتاء لانه يجمد سحابا وتكثر في الخريف اذا استفادت الارض رطبة بالسقف وقوي
فيها القلة النحال ولمعونة الليل فاذا تحللت مع قوة من الحرارة معتدلة كانت مادة بخارية بحد الحر المولد للبرد ولا تحد
الحر المحلل لاصل المادة فهكذا يتولد المطر والثلج والبرد والطل والصقيع واما الضباب فهو من جوهر الغمام الا انه ليس له
قوام السحاب فما كان منه منحدرا من العلو وخصوصا عقيب الامطار فانه ينذر بالصحو وما كان منه مبتديا من الاسفل متصعدا
الى فوق لا يتحلل فهو ينذر بالمطر ويجب ان يعلم ان نسبة المطر الى الثلج نسبة الطل الى الصقيع كان لهما تاثير في تكون المطر
والثلج وان اختلف وجه التاثير فان الرياح الشمالية تفعل في الاكثر صحوا لقربها منها تهاما فانها تجمع في لحومها اياها
وانما تولد عندنا الغيوم اذا هبت منا ببعد وبالجملة هي رطبة وان تقشعت والرياح الجنوبية جرعم للغيوم عندنا وان
كانت طاردة لها في بلاد منها بها لكن الشمالي مع ذلك ثلجي والجنوبي مطري والشمالي صقيعي والجنوبي طلي الا في بلاد مثل
قنطوس فان الشمالي لها لم يبرد بعد لانها مبتدئة والجنوبي قد برد لما اجتاز ——— عليه واذ قد بينا هذه المعاني
فيجب ان يعلم ان جميع الاثار العلوية تابعة لتكون البخار والدخان وذلك لان الحرارة السماوية اذا اثرت في البلة الارضية
اصعدت منها ابخرة وخصوصا اذا اعانتها حرارة محتقنة في الارض فما يصعد من جوهر الرطب فهو بخار وصعوده بطيء ثقيل
وما يصعد من جوهر اليابس فهو دخان وصعوده خفيف سريع والبخار حار رطب والدخان حار يابس وقلما يتصعد بخار
ساذج او دخان ساذج بل انما يسمى الواحد منهما باسم الغالب في اكثر الامر فيصعدان من الارض مختلطين لكن البخار
منتهى تصعده الى حد قريب والدخان اذا كان قويا انفصل عنه مرتفعا مجاوزة اياه الى الحد الناري وقد شاهدنا انفصال
الدخان عن السحاب ونحن في قلل جبال شاهقة بينا المنفصل الدخاني يخلف سطح السحاب المتراكم من تحت ويسرع
الى فوق وهو اسود تشم منه رائحة الحريق فالبخار مادة السحاب والمطر والثلج والطل والجليد والصقيع وعليه يتراءى
الهالة وقوس قزح والشميسات والنيازك والدخان مادة الريح والصواعق والشهب والرجوم وذوات الاذناب من

الكواكب والعلامات الهائلة وسيرد عليك تفصيل جميع ذلك **فصل ٢ في المقدمات التي يتوطأ** ليعلم السبب الفاعل للهالة وقوس قزح وسائر ما يشبههما فلنقدم اقاويل بشرح ولنعرف حال الخيالات التي تتكون في الجو مثل الهالة وقوس قزح والنيازك والشميسات فان هذه كلها تشترك في انها خيالات ومعنى الخيال هو ان يحس شبح شيء مع صورة شيء آخر كما يحس صورة الانسان مع صورة المرآة ثم لا يكون لتلك الصورة انطباع حقيقي في مادة ذلك الشيء الثاني الذي يؤديها ويرى معها كأن صورة الانسان لا تكون منطبعة بالحقيقة ولا قائمة في المرآة والا لكان لها مقر معلوم ولما كانت تنتقل بانتقال الناظر فيه والمرئي ساكن والمذاهب المعتمد بها في ادراك البصر لهذه الاشباح ثلثة مذاهب مذهب اصحاب الشعاعات وهم يرون انه يخرج من البصر شعاع ممتد هو بنفسه الى الصقيل الذي هو المرآة ويحيل ما يشوبه من الشعاع الذي في العالم الى طبعه يجعله كالآلة فيلقى الاملس ثم ينعكس عنه مارا على الاستقامة حتى يلقى شيئا يقابله مما انعكس عنه فيدرك معا الاملس الذي هو المرآة وذلك الشيء فيتخيل عنده انه يدرك صورة ذلك الشيء في المرآة قالوا وليس الامر كذلك والا لما كان المرئي ينتقل عن المرآة بانتقال الرائي ولكان الرائي لا يرى بعد ما بين المرآة وما بين المرئي والرائي يرى ذلك البعد ان نظر في المرآة ومذهب الطبيعيين المحصلين وهو انه لا يخرج من البصر شعاع البتة بل من شان المرئي اذا قابل البصر بينهما مشف والمرئي مضيء بالفعل ان صورته تتشبح في العين من غير ان يكون ذلك كشيء يخرج ويلاقي المشف المتوسط ينفذ فيه الى البصر البتة بل انما يحدث الشبح في العين نفسه ويكون المشف المتوسط مؤديا بمعنى انه يمكن من تأثير ذي الشبح لتشبحه في العين والعلة التي بها يمكن القاء الشبح دون المقابل وهذه من الافعال الطبيعية لا يحتاج فيها الى مماسة بين الفاعل والمنفعل بل يكفي فيها المحاذاة وكذلك ايقاع الشعاع فان اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا تأدى الى العين ايضا صورة جسم آخر نسبته من الصقيل كنسبة الصقيل من العين لا بان يقبل الصقيل في نفسه شيئا ينطبع فيه البتة بل يكون تأدي صورته سببا لتأدي صورة ما يكون منه ومن العين على نسبة مخصوصة واكثر ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يحاذي وما لا ينطبع صورته فيما يحاذي وهذا ليس منه الا التعجب فقط والندرة ولو كانت العادة في التأثيرات الطبيعية جرت على ان عامتها يكون بالمحاذاة لا يكون بالمماسة كالابصار لكان الآن شيئا بالمماسة لكان اذا اتفق ان يقال في شيء انه يؤثر بالمماسة استنكر ذلك ويتعجب منه فكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم مؤثر على نسبة ووضع غير معتاد مثله في تأثير الاجسام واما ان هذا ممتنع فلا برهان عليه بل هو موجب واجب ان كان من شان الصقيل ان يرى مع صورته صورة شيء آخر وهو يؤديه من غير ان يقبله بل يكون ممكنا لذي الصورة من ايقاع شبحه في العين كما ان المشف يمكن مقابلا محاذيا حتى يؤثر وهذا يمكن مقابل محاذي المحاذي ثم البرهان يمنع من صحة غير هذا كما سنعلمه والصوت قد يسمع من اي محاذاة اتفقت لان لم يكن ناقلا ينقله الى السمع وليس يتعجب من ذلك ولا يقال انه ينقله ولم كان القرع صوتا لان ذلك كذلك نفسه وطبعه فكذلك ههنا فهذا المذهب في تأدي الاشباح الى البصر عكس المذهب الاول ونحن سنتكلم فيه في غير هذا الموضع والمذهب الثالث مذهب من هو ان شبح المرئي يتصور كما هو في المرآة واذا رايت المرآة بالمحاذاة رايت ايضا الشبح المنطبع فيها وهذا المذهب مضطرب لا حقيقة له وهذا الانطباع قول لا معنى له لان انطباع صورة شيء في شيء يوجبه نوع من المحاذاة لا يتغير عن موضع الى موضع بزوال شيء ثالث لا تأثير له فيه كما ان الضوء اذا نقل على الوجه المحاذي لون الشيء مع انتقاله عكسا

مثل ما يعرض للحائط ان يخضر بسبب انعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا بعينه ولا يختلف على المستقبلين وانت ترى صورة الشجرة في الماء تنتقل مكانها في الماء مع انتقالك ففرق بين اللون المستقر في الشيء نفسه وبين اللون الساطع اليه من غيره ما دام محاذيا له بتوسط الضوء سطوعا مستقرا الى ان يزول المحاذاة مثل البريق ومثل صبغ الياقوت لليد وبين الخيال الذي لا حقيقة له استقرار له فهذا المذهب لا حقيقة له بل الصورتان انما يتحدان في الابصار واحدهما علة بوجه ما لتأدي الآخر الى البصر فاذا رؤيتا معا ظن ان احدهما في الآخر فكيف كان فان ههنا مرئيا لا يشك في وجوده وسواء خرج من البصر شيء فانعكس عن المرآة الى المرئي او كان تأثير من المرئي في الرائي بواسطة المرآة فان الاحكام التي نحن في اعتبارها متفقة لان الاشكال والخطوط التي يرتسم منها فيما بين ذلك تكون واحدة فلهذا ما لم يساق المعلم الاول في هذا الموضع من كتابه بل استعمل انعكاس البصر اذ كان ذلك اشهر واعرف ولم يكن بين القول في الحس والمحسوس بعد فجرى على المشهور واما تحقيق هذه الجملة ففي الفن الذي يلي هذا الفن فقد حاول قوم من الطبيعيين تعليل اسباب هذه الخيالات السحابية بمحاولات متكلفة بعيدة من العقول الوجه اليها ما هو متشدد فيه من التعصب على اصحاب الاشعة من الرياضيين والتصلب في مذهب المشائين مع القصور عن الواجب من البصيرة فصار والى جانب من المحال اشد من القول بالشعاع حتى قال بعضهم ان الهالة شكل تموج يقع في السحاب بصدمة نور القمر او بتحليله وتركه اطرافا متساوية البعد عن الوسط وغير ذلك مرارا وبل لا يقولها الا من يتوهم ان الهالة مستقرة في سحاب معين فنقول الآن ان الفرق بين الصور الحقيقية المنطبعة في موادها وبين خيالات الاشباح التي يظن انها في المرئي المرايا ان هذه تنتقل مع المنتقل والحقيقية يلزم مواضعها وهذه تتخيل انها تقرب مما يقرب من المرئيات مواجها لها في المرايا وتبعد مما يبعد عنها وتلك يلزم مواضعها وهذه توجد متخيلة في ظواهر اجسام الصقيل وتلك لا يكون كذلك واذا كان الجسم الصقيل مشفا بالفعل ووراءه مشف بالفعل لم يمكن ان يرى عليه هذا الخيال فاذا رأى عليه الخيال لم يؤد ما وراءه ولم يكن مشفا بالفعل ع بالقياس الى ما وراءه وان كان وراء الجسم المشف جسم ذو لون يحدده لذو هذا الخيال وان لم يكن وراءه ما يحدده نفذ فيه البصر ولم ير هذا الخيال وهذه كلها مقدمات مجربة ونقول ايضا ان المرائي اذا كانت بحيث لا يجدها الحس لا يمكن ان يؤدي اللون والشكل معا فان كانت صغارا ادت اللون ولم تف باداء الشكل لان الجسم لا يمكن ان يرى مشكلا الا وهو بحيث يقسمه الحس فكيف يرى ما لا ينقسم في الحس مشكلا فان كانت مفردة فربما عجز البصر عن ادراك ما يؤديه من اللون ايضا فان كثرت وتلاقت ادى كل واحد منها اللون ولم يؤد واحد منها الشكل فاتصل من جملتها من تأدية اللون ما لو كانت متصلة متحدة لادت مع ذلك اللون الشكل واذا كان المرئي في مشف ثان او وراءه وبينهما سطح بالفعل فانه يؤدي مقدار الشيء اعظم مما ينبغي ان يؤديه وخصوصا اذا كان سببا لا مثل ما يرى الشيء في الماء الا انه يقصر في تأدية لونه فيبصره اقل سوادا وصبغا من سواده وصبغه فان كان ذلك الشيء خارجا عن ذلك السطح وكان ذلك السطح يؤديه على انه مرآة رؤي ذلك الشيء اصغر حجما واشد سوادا من سواده واقل بياضا من بياضه والبصر يعرض له الغلط في الشيء من وجوه منها في مقدار الشيء كما ذكرناه من انه تارة يراه اعظم وتارة يراه اصغر ومنها في شكله فان البعيد لا يحس بزواياه ولا بتضبيبه بل يرى مستديرا مسطحا ومنها في وضع اجزائه فان البعيد لا يحس بخشونته ومنها في لونه فانه تارة يرى الشيء اشد صبغا وتارة يراه اقل صبغا ومنها في وضعه من شيء آخر فان البعيد جدا لا يحس البعد الذي بين الرائي وبينه ولا الذي بينه وبين بعيد آخر مثله كما لا يعرف البعد

بين القمر والثوابت فى جهة ارتفاعها والاجسام المضيئة اذا انعكس ضوءها عن المرايا القريبة منها لم يبعد ان يتخيل
لون نير فان بعدت وكانت مظلمة لم يبعد ان يتركب من الضوء ومن الظلمة الوان اخرى كما ان الضوء اذا وقع على السحابة
السوداء رؤيت حمراء فكذلك يجوز ان يكون حال الضوء الخيالى فى شىء بعيد فى اسود معا واذا قام قايم وحاذى بصره
اشياء كثيرة او شيئا واحدا عظيما مما من شانه ان يؤدى الشبح فليس يجب ان يكون ذلك الاشياء او الاشياء بحيث يؤدى
شبح شىء واحد واشياء كثيرة بل ربما كانت النسبة مع بعض تلك الاجزاء نسبة توجب اداء شبح ما ومع اجزاء اخرى
نسبة توجب اداء شبح اخر وربما كانت الاجزاء الاخرى لا تؤدى ما يوجب اداء شبح فيتعطل تلك الاجزاء ويبقى الفعل
لما يؤدى ذا الشبح الواحد الذى قدم ذكره وتلك الاجزاء التى يتعطل على وجهين فانها يتعطل اما لفقدان شىء من شانه
ان يؤدى شبحه فاذا كانت لا مؤدى لها والاجزاء المقدم ذكرها مؤدى لحصلها واما لان ما نسبته اليه نسبة الاداء ليس
يبلغ من قوة ارساله الشبح وتمثيله اياه مثلا فى المرآة قوة الشىء الاخر اما للبعد واما لضعف اللون واقوى ما يرسل
شبحه هو الاقوى ضوءا وكلما اشتد الضوء اشتد التاثير حتى يمنع ايضا من تاثير اشياء اخرى من شانها ان يؤثر
فاذا كان تمثل الشبح مرئيا حتى قد يأمن شانها تادية الشبح فبالحرى ان لا يتعطل شبح ما سواها فى اجزاء اخرى من الاجزاء
التى محضها فى النسبة واذا كانت المرآة متشابهة الوضع وجب ان يكون النسبة بين الرائى وبين اجزاء المرآة وبين المرئى
واحدة فيجب ان يكون الزوايا التى يحدث من خطوط يتوهم خارجة من البصر الى المرآة ومن المرآة الى الشىء ذى الشبح فيتصل
عند المرآة زوايا متساوية من جميع الجهات فيكون تمثل الشكل المرتسم بين زوايا الشبح مستديرا كان الشكل
المرتسم بين زوايا الناظر والمرآة والمرئى فقد يرى على نفسه بان يحفظ الخط الذى بين الشىء ذى الشبح والرائى
ثابتا فى الوضع ويدار عليه الشكل لان التجربة انما يقع فيما يحس بسبيله على المرآة واما الرائى والمرئى فكشىء لا
ينقسم فيكون المرئى مكان طرف المحور والشبح المتخيل مكان منطقة المحور وا عنى بذلك اوسع دايرة ترتسم على ما
يحيط به الشكل المرتسم من الحركة المذكورة فهذه الاشباح تتبدل اماكنها بحسب حركاتك فان توجهت اليها تقدمت
اليك وان نكصت عنها تاخرت عنك وان علوت علت وان نزلت نزلت وان تركتها يمينة وحاذيتها بالانتقال
حاذتك بالمرافقة وان تركتها يسرة وحاذيتها بالانتقال ولهذا نعلم انها خيالية فهذه الاشياء كما قدمنا نوطيات
بعضها يعول فيه على صناعة الهندسة وبعضها على علم البصر ونحن نتكلم فيه فى موضع وبعضها على الامتحان بالحس

فصل فى الهالة وقوس قزح

واما الهالة فانها دايرة بيضاء تامة او ناقصة يرى حول
القمر وغيره اذا قام دونه سحاب لطيفة لا تغطيه لانه يكون رقيقا من لحيان يتراءى بانه سديد التعصب على اصحاب
الشعاع قال ان سطح الغمام كرى وكذلك سطوح الاجسام البسيطة ومما يدل على كرية السحاب انه متشاكل
البعد الى الارض وعن المركز قال واذا وقع عليه شعاع القمر حدث من الشعاع ومنه قطع مستدير وقال من
هو اقدم من هؤلاء ان الشعاع اذا سقط على السحاب كان شبيها بحجر يلقى على الماء فيحدث هناك موج مستدير
مركزه المسقط فلو اوسطه يكون كالمظلم لانه يتحلل لقوة الشعاع وهذان القولان من جنس الخرافة وذلك لان
الهالة لو كانت كما قالا لكان لها موضع معلوم من السحاب وكذلك بل يراها الذين يختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة
من السحاب على ان ضوء القمر ليس مما يختص قطعة بموضع من السحاب دون موضع او يكون سقوطه او تحليله على موضع
دون موضع بل هذا كله من جنس الكلام الذى يجب ان يرتفع عنه اهل البصيرة انما الهالة خيال ولذلك يختلف منظره

وانما يتخيل عن ضوء القمر او عن ضوء نير غيره لا لاشراق السحاب به على سبيل التادية لا على سبيل التكيف به
وذلك اذا كان السحاب مائيا لطيف الاجزاء رقيقا لا يغم القمر والكوكب بل يؤدى نفس الكوكب مع اداء شبح الكوكب لا
على استقامة ما بين الناظر والمنظور اليه فان الشىء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه وانما يؤدى شبحه ذا الميل
عن محاذاة الاستقامة التى بينه وبين الرائى ضرورة فاذا كان جميع اجزاء السحاب واكثره مستعد لهذه التادية
وكانت نسبة كل مرآة فى وضعها من الرائى والكوكب نسبة واحدة من جميع جوانب الكوكب وجب ان يكون ما يرى من
الهالة مستديرا على انك يجب ان تعلم ان الهالة اذا لم يكن من نير على سمت الرأس وجب ان يكون السحاب بها نحينا حتى يكون
الخطوط البصرية التى من وراء النير والرائى يقع من السحاب على زوايا اقرب الى السطح الباطن والخطوط البصرية
التى يقابلها اذهب فى عمق السحاب حتى يستوى والا فانها ان وقعت على سطح واحد كرى كانت التى فى الجانب الادنى اطول
ولان ما يخرج عن المرآة وما يدخل فيها مما لا يتخيل لا يكون له اشراق مما يرد الضوء ويعكسه الى البصر فيتخيل ان خارجه
وداخله اسود فان كل ما انتقص من اشراقه عن الابيض ووضع فى جنب الابيض يرى اسود وداخل الهالة يعرض له سبب اخر
وهو ان قوة الشعاع الذى للكوكب يخفى حجم السحاب الذى لا يستره فكانه ليس هناك سحاب ولا شىء اخر اذ كان ما فيه
من السحاب ليس يستر القمر اذ كان هو سحابا رقيقا ويعرض للصغير والرقيق ان لا يرى فى الضوء القوى خصوصا اذا كان
بحيث لا يستر الشىء فيكون كانه ليس موجودا مثل ما لا يرى الهباءات الجوية فى الصحراء وان رؤى لم ير مضيئا بل اسود مثل
الشعلة فى النهار فاذا لم ير وراءه اسود يتخيل كان هناك منفذا او خلاء او شيئا اسود ومتى اردت ان تتامل هذا
فتامل السحابة الرقيقة التى تحاذى القمر فترى كانها ليست ويرى ضعيفة سوداء فاذا فارقت محاذاته ردت شيئا
حجما واظهر عينا فان تمزقت الهالة من جميع الجهات متحللة دلت على الصحو وان انطمست حتى تحت السحاب وبطلت
الهالة دلت على المطر لان هذه الاجزاء الرطبة المائية القليلة يكون قد صارت كثيرة فان تخرقت من جهة
ادل على ريح تاتى من تلك الجهة وانما هى التى من قبلها اسيما ومبادئ الرياح من فوق وقلما يكون حول الشمس
هالة لان فى الاكثر يتحلل السحب الرقيقة التى يبلغ من رقتها ان لا يستر الشمس وربما اخرج عنها البخار الدخانى
فيلتئم ويتكاثف ومع ذلك فقد يكون حول الشمس هالة وهو الطفاوة وذلك فى الندرة والتى يكون من
الهالات تحت الشمس ادل على المطر من الخيالات القزحية التى يكون قبالتها واذا وقعت سحابة بهذه الصفة
تحت سحابة امكن ان يتولد هالة تحت هالة والتحتانية يكون اعظم من الفوقانية لانها اقرب فيكون تادبها المرئى باجزاء
ابعد من الوسط ومنهم من ذكر انه راى سبع هالات معا وهو بعيد وقد حكى بعضهم انه راى هالة فلما قدرت بالكواكب
التى حاذت اقطارها كانت قريبة من خمس واربعين اسطاديا واكثر ما يتكون الهالة يتكون مع عدم الريح فلذلك
تكثر مع السحب الدوانى وقد رايت حول الشمس فيما بين سنة تسعين وثلث ماة واحدى وتسعين هالة تامة فى الوان
قوس قزح واخرى ناقصة مولية الحدبة اليها فعلى هذه الصورة يكون الهالة وقد رايت بعد ذلك بزمان له قدر عشرين
سنة هالة مطيفة بالشمس منها قليل قوسية خفية وانما يتقزح هالة الشمس احيانا اذا كثف السحاب فى اظلم وهالة
السمس فيها الغيم قوس قزح فان محور هذه الدايرة منتهى الى البصر والى المرئى فى الجانبين جميعا ويكون الهالة منطقة لذلك
المحور ويكون مركز دايرتها على هذا الخط بين الرائى والمرئى واما القوس فان الرائى والشمس جميعا يكونان على خط
المحور ولكن مركز دايرة المنطقة لا يكون واقعا بينهما والقوس لا يزيد على نصف دايرة لكن الهالة قد يتم دايرة وقلما

ترى الهالة قد تمت الدوره وقلما ترى الهالة مكسورة بالافق لقرب النيّر من الافق لان خط البصر في مثل هذه الحالة
يصيب من السحاب في الاكثر غمًا كثيرًا والهالة الشمسية في الاكثر انما ترى اذا كانت الشمس تقرب من وسط السماء
والقوس لا يرى الا اذا كانت الشمس تقرب من الافق فقد رايت بهمدان هالة حول القمر قوسية اللون وكان ذلك
لان السحاب كان اغلظ فشوش اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس مما نذكره واعلم ان الكلام في الهالة فهو كالمحصل
المحقق عندي واما القوس فقد حصلت عندي من امره احوال وبقيت احوال لم احققها بعد لا يقنعني ما يقال فيها وقد
شاهدت مرارًا ان ارتسام هذا القوس ليس على السحاب الكثيف وليس يقنعني ما يقوله اصحابنا من المشائين فيها وانا
واصف لك اولًا حال القوس في ارتسامها حيث لا سحاب كثيف على ما شاهدت ثم واصف لك السبب في كونها نصف دائرة
او اقل من نصف دائرة لا غير ومعطيك السبب في ان القوس لا يحدث في جميع اوقات النهار الصيفي ويحدث في الشتاء
واما الالوان فلم يتحصل لي امرها بالحقيقة ولا عرفت سببها ولا اقنعت بما يقولون فان كله كذب وسخف واقول اما
ان هذا العارض لا بد من ان يكون وراءه في اكثر الامر سحاب مائي مستوي الاجزاء فامر يوجبه المشاهدة لان هذا
الاثر لا يكون في نفس السحاب البتة ولا نفس السحاب هو الذي يؤديه لكن البصر يغلط فلا يميز بين مكان مرآته وبين
السحاب الذي يكون وراءه فاول ما عرفت هذا هو في البلاد الجبلية فقد شاهدت فيها مرارًا كثيرة سحابًا يتولد
مع مثله هذا الاثر وكان ذلك السحاب مشرفًا شاهقًا وجهته حيث جهة الجبل وظهر الاثر موقع مجرى اول ما وقع
على ذروته منصف قوسه فتخيلت انه في ذلك السحاب فلما تاملت اسافله كان قائمًا فيما بيننا وبين الجبل قائمًا
في الجو وانه لولا الجبل لكان يتوهم انه في السحاب الكدر ورايت القوس مرة وهي مرتسمة في الجو المصحي قدام جبل الا ان
ذلك الجو رطب مائي من غير ضباب ولا شيء وكان موضعه ما بيننا وبين الجبل لا يزيد عليه ارتفاعه ورايت مرة اخرى
قوسين عظيمتين يلي ذروتهما واسطة حد بينهما سحاب يلي طرفيهما جبال فيرى كل واحد منهما كانه مرتسم
على الجبل والسحاب وذلك لان البصر لا يفرق بين شفيفه وبين ما خلفه فيرى كانه ملتصق به وقد تواترت مني هذه
التجربة بعد ذلك مرارًا فظهر لي ان السحاب الكدر ليس يصلح ان يكون مرآة البتة لحدوث هذه الخيال وانما ينعكس
للبصر فيه عن هواء رطب منتشر فيه اجزاء صغار من الماء مشفة صافية كالرش وليست بحيث يكدر ويزيل الاشفاف
لكنها اذا لم يكن وراءها ملون لم يكن مرآة وذلك كالبلورة فانها اذا استترت من الجانب الاخر صارت مرآة في الجهة
التي تليك وان لم تستر وتركت وراءها فضاء مشف غير محصول لم يكن مرآة فيجب في اكثر الامر ان يكون وراء هذا
الهواء الرطب شيء كثيف اما جبل او سحاب مظلم حتى يرتسم هذا الاثر فيه منعكسًا عن الاجزاء المائية الشافة المنتشرة
الواقعة في الجو دون البخارية الكدرة فانها اذا كانت بخارية كدرة لم يصلح لذلك ورايت لمثل هذه الخيال يتولد في
ارجاء الماء اذا نضح عن اجنحة الالة المنصوبة في وجه الماء ورش الماء صغير الاجزاء على موازاة الشمس فيحدث دائرة بالوان
القوس وكذلك اذا اخذ الانسان الماء في فمه ونفخه في الجو حذاء الشمس والسراج ورايتنا الشمعة في الحمام يتولد حولها
من رطوبة جو الحمام هذه الخيال بل قد رايناها في الغدوات حول الشمعة والشمس حيناً هالة في الشكل قوسية اللون والسبب
فيه رطوبة المنبثة عن نومه فكان اذا مسح العين لم يظهر منه شيء وقد راينا في بعض الحمامات هذه الخيال منطبعًا
تمام الانطباع في حائط الحمام ليس على سبيل الخيال بل كان الشعاع يقع على جام الكوة فينفذ في الرش المملوء
منه هواء الحمام ثم يقع على حائط الحمام وهو شعاع مضيء ثم ينعكس عنه في الهواء الرشي الى الحائط الاخر الوان قوس مستقرة

ليس تمّا يبرح موقعه بانتقال الناظر وقد يحكى ان هذه الالوان فيظهر من ماء ينتشر من مجاذيف السفن في البحر ومن
ضعف بصره حتى صار كانه لا ينفذ في الجو فقد يتخيل له ذلك ويتخيل له اشباح اشياء اخرى وربما تخيل له شبح
نفسه امامه فان الهواء يصير العشاس الى بصره محدودا منقطعًا واكثر ما يعرض هذا الخيال حول السراج وما لا يكون
له شفيف ولون قوي فانه يرى ارجوانيا او الوان واحدة للذي صح عندي ان مرآة هذا الاثر ليس هو سحاب مظلم لا
يشف بل هواء جو رطب فيه اجزاء مائية رشية كثيرة مشفة ولكنه يحتاج ان يكون خلفه مثل هذا السحاب او
جبل او سترة اخرى من نفسه او غيره وقد رايت بجبل بين ابيورد وبين طوس وهو مشرف جدا كان قد انطبق تحته
غيم عظيم عام وهو دون قلته بمسافة بعيدة لها لكن الهواء الذي فوقه كان بهذه الصفة وقد كانت ظهرت هذه
القوس على الغمام ونحن ننزل عنه الى الغمام فنرى هذه الخيال لما بيننا وبين الغمام المتراكم منبسطًا على السحاب منثلم
في الاستدارة لضيق الجبل لا ينقص عن الدائرة الا قدر ما يكسره الجبل وكنا كلما امعنا في النزول صغر قدره ونقص
قطره حتى صارت دائرة صغيرة جدا لان قربها منا وبعد الشمس عنها كان يزيد ويصير المخروط البصري اصغر قطعًا فلما
قربنا من السحاب الكدر ونخوض فيه اضمحل ولم يتخيل بعد فهذا هو صورة المرآة التي تخيلت هذه الخيال واما لونه فلعله
انما لا يكون نيرًا ابيض لان مرآته بعيدة عن النير ليس كما يرى في الهالة فلذلك يختلط الضوء الخيالي بشيء من جنس
الظلمة فيتولد حمرة وارجوانية وغير ذلك واما شكله فاعلم انه يجب ان يكون مستديرًا والعلم علته وهو ما قد دللت
عليه مما قد لك فان الشمس اذا كانت على الافق وجب ضرورة ان يرى من القوس نصف دائرة وذلك لان القوس ليس وضعها
وضع الهالة موازيًا للارض حتى يكون جميع ما يخيله مرئيًا فيرى الخيال وانما وضع القوس موضع مقاطع للافق لا
موازٍ له فاذا كانت الشمس على الافق قطعت الافق من الدائرة التي هو مقطع لها نصفها لا محالة فان ارتفعت الشمس ارتفع
طرف محور المنطقة فانحطت المنطقة لا محالة حتى اذا ارتفعت الشمس ارتفاعًا كبيرًا لم يكن قوس واما اذا كان ارتفاعها
الى حد كان قوس فلذلك يجوز ان يحدث القوس في بعض البلاد في الشتاء في انصاف النهار ولا يحدث في الصيف لقلة
ارتفاع الشمس في انصاف نهار الشتاء وكثرته في انصاف نهار الصيف فكلما كان القوس اتم واقرب من نصف دائرة كانت
اصغر اي من دائرة اصغر وكلما كانت اصغر نسبة كانت اكبر في الحالة الاولى يكون اقوم على الافق وفي الحالة الثانية
يكون زاويتها على الافق مما يلي الشمس اشد انفراجًا لان مركز دائرتها كلما ارتفعت الشمس انخفض ومال الى الجهة التي
تقابلها الشمس واما وجوب كون الالوان ثلثة ومرافقة لون اصفر اياها وبما ترى معها في الاحيان ما بينهما
فليس يمكنني ان اقف على السبب فيه والذي يقال ان السبب فيه اختلاف وضع سحابتين وامتزاج لون ثالث منهما
فشيء لا اصل له ولا هناك سحابتان بوجه من الوجوه بل يجوز ان يرتسم في جو متشابه الاحوال قوس مع قلة الاختلاف
ولا ما قيل ان الناحية العليا يكون اقرب الى الشمس وانعكاس البصر يكون اقوى فترى حمرة ناصعة وان الناحية السفلى
ابعد منها واقل لذلك اشراقًا فيرى في الطوق الثاني حمرة الى السواد وهو الارجواني وانه يتولد فيما بينهما لون
كرّاثي كانه مركب من اشراق الحمرة الفوقانية وكدرة ظلمة السفلانية فكله ليس بشيء لان الاولى هو ان يكون الاقرب ناصع
الحمرة ثم لا يزال كذلك على التدريج فيصير الى الارجوانية والظلمة فيكون طرفه الاخر اقتم ارجوانيًا واما انفصال
هذه الالوان بعضها عن بعض حتى يكون عرض واحد متشابه الحمرة واخر متشابه الارجوانية وبينهما قطع فلا معنى
له وليس في ذلك الرش اختلاف استعداد ولولا ذلك لكان لا يتبدل بالقرب من الشمس مواقع تلك الالوان فانك كلما

قريبٌ من الموضع الاول اسفل وترك كل لون على تدديجه وكلما ابعدت اسفل الى خلاف ذلك لان الانسفال الاول
متباعدٌ عن مقامك الاول والثانى متقاربٌ اليه وكلما علوتَ علا معك وكلما انزلتَ نزل معك فتجد كل بقعة صالحة
لكل لون ولو امكنك ان تقرب الشمس اليك لقرب القوس منك وكبرت ولو امكنك ان تزيدها بعدا محسوسا تباعدت
القوس عنك وصغرت وبعض من لا يحقق ظن انك اذا قربت من القوس قربت منك واذا بعدت بعدت عنك وهو خطأ
ومتولد هذا الكراثى ايضا بين الارجوانى والاحمر الناصع بديع فان اللون الممتزج منهما شئ هو اشد نصوعا
من الارجوانى واشد ارجوانية من الناصع لان لون كراثى لا مناسبة له مع واحد منهما ولان تولد الكراثى
بين الاصفر وبين الاسود النيلى اولى من ان يتولد بين احمر وبين ارجوانى وبالجملة فان اصحابنا من المشائين لم يأتوا
فى امر هذه الالوان وهذه الفصول بشئ هش وعسى ان يكون عند غيرى منه ما بعضه لعلك ان لا يجانب ان يطلب علله
هذه الالوان كلها فى المرآة ولا فى ذى الشبح بل فى مصرك بان تعلم ان لا حقيقة للشبح فى المرآة ولا اختلاف للون فى
المرئى فلعل الاولى ان يطلب فى مصرك ثم يطلب لم اكد الفاتر الذى لا يتبدل كيف يختلف الالوان ايضا واجهد فى هذا
جهدك ستصل اليه تفهمه هذا القوس فى اكثر الامر يلى الارض منه لون ويلى الجو منه لون يشتدان معا عند الوسط
وربما كان فى الوسط لون اخر غيرذينك والذى اجده من امر هذا القوس لست واثقا به بعد حتى اودعه كتابى هذا
لكنى اعلم بالجملة انه خيال وانه لا يمكن ان يكون منه اكثر من قوسين لان الثانى منهما يكاد ان لا يظهر فالثالث
كيف يطمع فيه ومعنى قولى لا يمكن ههنا وفيما يجرى مجراه هو انه بعيد البس انه مستحيل فهذا مقدار معرفتى من امر القوس
وسائر ما بقى فيه مما ينبغى ويجب ان يطلب عند غيرى واما الشميسات فانها خيالات كالشموس عن مرآئى شديد
الاتصال والصقالة تكون فى جنبة الشمس فتؤدى شكلها ولونها او تقبل ضوءا شديدا فى نفسها وتشرق على
غيرها بضوئها وتعكسها ايضا واما النيازك فانها ايضا خيالات فى لون قوس قزح الا انها ترى مستقيمة لانها
تكون فى جنبة الشمس يمنة عنها او يسرة لا تحته ولا امامه وسبب استقامتها اما ان يكون قطعا صغارا من دوائر كبار
فترى مستقيمة لا سيما اذا توالت فى سحب وامّا لان مقام الناظر واوضاع السحب بحيث يرى المحدب مستقيما وليس مما
يقال فيها انها عن سحابتين واكثر ايضا بشئ كما ليس ما قيل من ذلك فى القوس بشئ ولو كان بحسب اختلاف سحب لاتفقت
متداخلة الالوان مركبة الاصباغ مختلفة الاشكال والوضع من الشمس واحد فلما يكون هذه عند كون الشمس فى نصف
النهار بل عند الطلوع والغروب لا سيما عند الغروب ففى ذلك الوقت يكثر عدد السحاب وكثيرا ما يتفق لهذه ان
تساير الشمس طالعة وغاربة وذلك لان الشمس فى هذا الوقت تخلل السحاب الرقيق فى الاكثر وهذه الشميسات تدل
على المطر لانها تدل على وفور البخرة رطبة قال بعضهم انها ان كانت شمالية عن الشمس قلت دلالتها هذه وان كانت
جنوبية اشتدت وقد غفل هذا عن ان السحب التى عنها مبادى هذه الخيالات لا يبلغ بعدها عنا ان يتميز ما بين
شمالها عن جنوبها وانه لا يبعد ان يكون ما هو شمالى عند ما يصير جنوبيا متاعن فراسخ قريبة والجنوب شماليا
وقد حاول بعض الطبيعيين فى تعليل ما يرى من القوس تارة نصف دائرة وتارة اقل فقال ان ذلك بسبب ان الشمس
اذا كانت فى الافق كان الذى يليها نصف طوق الشمس واذا ارتفعت جعل ذلك ينقص شيئا وهذا شئ لم افهم ولا
استهديت ان افهم والقمر قد يحدث قوسا خياليا لا يكون له الوان وذلك لانه لا يكون فى العالم من الضوء ليلا ما يكون
لهذا حتى يرى ضوء ينعكس رؤية ضعيفة مغلوبة بالضوء الساطع فى النواحى فيرى بعضه مثلا احمر وبعضه بالجملة

بل الاشياء البراقة المضيئة والعاكسة للنور يرى فى الليل برؤية واضحة جدا غير مغلوبة بضوء غالب ولذلك ما كانت
النار ترى فى النهار حمراء وارجوانية منكسرة النور ويرى فى الليل بيضاء منيرة وذلك بسبب غلبة ضوء الشمس فى النهار
فيكون خيال ضوء القمر فى السحاب اضوأ من لون السحاب فى الليل فيرى ابيض وخياله من الشمس عن شئ بعيد منه يكون
اقل ضوءا من ضوء النهار فيرى ملونا لا شديد الاشراق واما قوس الليل فانه انما يقع فى الاحيان وعلى سبيل الندرة
فانها يحتاج فى تكونها الى ان يكون النير شديد الاضاءة حتى ينعكس منه خياله فان الاشياء الضعيفة اللون لا ينعكس
عنها ضوءها انعكاسا يظهر وان يكون ايضا الجو شديد الاستعداد فانه ان كان ناقصا لم يؤد خيالا ما ليس بذلك
البالغ فى كيفيته وانما يكون القمر شديد الاضاءة عندما يتبدد فى الشهر مرة فيقل ان يجتمع تبدده والاستعداد التام
من الجو فلهذا لا يتولد قوسه الا فى الندرة

فصل فى الرياح

وقد حان لنا ان نتكلم فى امر الرياح
فنقول كما ان المطر وما يجرى مجراه انما يتولد عن البخار الرطب فكذلك الريح وما يجرى مجراها يتولد عن البخار اليابس الذى
هو الدخان ويتولد عنه على وجهين احدهما الكثرى والاخر اقلى اما الاكثرى فاذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق ثم عرض
لها ان ثقلت فهبطت لبرد اصابها ولانها قد حبستها حركة الهواء العالى عن النفوذ فرجعت تارة مطيعة لحركة ذلك
الهواء فى جهة وتارة فى جهة اخرى وذلك انه ليس يلزم فى المندفع الى فوق ما ظنه بعض المتشككين انه اذا انضغط
من فوق الى اسفل بحركة معارضة تكون لا الى اسفل بل الى جهة ان تلزم تلك الجهة قريبا او جنبت هيئة صعوده وهيئة
محوق المادة به ان ينكس الى خلاف جهة المتحرك التابع كالسهم يصيب جسما متحركا الى جهة فينعطف تارة الى جهته
ان كان الحابس لا يقدر على صرف المتحرك عن متوجهه ويقدر ايضا على صرفه الى جهة حركة نفسه وتارة الى خلاف تلك الجهة
اذا كان المعاوق يقدر على الحبس ولا يقدر على الصرف فلهذا السبب ما يوجد الريح بعد صعودها مائلة فى حركتها النازلة
الى جانب وربما اضطرها ايضا الى ذلك هيئة ما يصعد من تحت فخصص لها ذلك جانبا ومنعها من ان تنزل
سافلا على الاستقامة وهذا الجنس من الرياح فى اكثر الامر يتحرك فيها سحب ثم تهب هى وكثيرا ما رأينا الابخرة و
الادخنة المتصعدة من الافوافات وما يجرى مجراها يعرض لها ان تنزل من اقصى الجو بعد ارتفاعها والجو سجسج فتنذر
لهبوب رياح عاصفة وهذه الرياح التى تضرب الادخنة من غير ان تنتشر فهى فى اكثر الامر يكون قوية فى ابتدائها وصولها
وكان اصحابنا يتأملون ذلك وينذرون ويحدث رياح قوية فى الوقت فيصيبون ويتعجب الحاضرون فهذا هو الامر الاكثرى
فى تولد الرياح ومن الرياح ايضا ما يتولد قبل انتهاء الادخنة الى معاقد الحركة العالية وقبل انتهائها الى حيز البرد
وذلك حين ما يكون هذه الادخنة المتصعدة تنصرف الى جهة ما انصرافا قويا لعلة غير الوصول الى العلو المحض وذلك
اما لان لها منفذا منفرجا فى المتصعد او لرياح تاردها تزفوقها تمنعها عن الارتقاء وتصرفها من حيث تلاقيها الى
اولى الجهات بوضعها واما لرياح اخرى تلتقى بها ويتفق ان يتلاحق ايضا ادخنة اخرى تمدها اما من مصعد
واما من منابع اخرى فيعمل به كالعيون للاودية فيحدث تصل رياحا قوية فى تلك الجهة لاستمرار الاتصال وقوة انجذاب
البعض اثر البعض وخصوصا اذا اصابها برد يحبسها عن الصعود ويثقلها ويميلها الى الهبوط منجرة بعضها اثر بعض
وربما هبت الريح بحركة الهواء وحدها اذا تخلخل جهة من الهواء للسخونة فانبسط فسال له الهواء لكن الريح بالحقيقة انما
يتولد عن الدخان اليابس ولو كان الهواء مادة الريح لما كان يمتد هبوبه زمانا طويلا بل مقدار ما يحركه شئ
او يخلخله وكثيرا ما هبت الرياح ونحن نعلم ان الشمس قد خلخل فى ممره ما من شانه ان يتخلخل وكثيرا ما يهب رياح من

اى ليس تلزم تلك الجهة فقوله ان تلزم عطف على قوله ليس يلزم

السجسج هواء لا حر فيه ولا برد

فيتصل الهبادو

جهات مقابلة للجهات التي منها يتوقع ما يكون من مخلخلة الشمس فمما يدل على ان مادة الريح غير مادة المطر الذي هو
البخار الرطب هو انهما في اكثر الامر يتمانعان والسنة التي يكثر فيها المطر لكثرة البخار الرطب يقل الرياح والسنة التي
يكثر فيها الرياح يكون سنة جدب وقلة مطر لكنه كثيرا ما يتفق ان يعين المطر على حدوث الريح تارة بان يبل
الارض ويعدها لان يتصعد منها دخان فان الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده وتارة بما يبرد البخار الدخاني
فيعطفه كما انه قد يسكنه بمنع حدوث البخار الدخاني وقهره والريح ايضا كثيرا ما تعين على تولد المطر بان تجمع السحاب
او بان تقبض برودة السحاب الى باطن للتعاقب المذكور او تعين على تحلل ما فيه من البخار الدخاني او تكون متولدة
عن المنفصل منها من البخار الدخاني فيبرد ما يفضل لها واذا كانت باردة اعانت ايضا بالتبريد واما في اكثر الامر فان
المطر يبل البخار الدخاني ويثقله ويجمده ويمنعه ان يتصعد او يتصل بعضه ببعض فاذا نزل يثقله المستفاد عن الترطيب
ضعف حركته وكذلك الريح في اكثر الامر يحلل السحاب ويلطف مادته بحرارتها او بشدة تحريكها وبالجملة فان مبادي
هبوب الرياح كيف كانت توجب الصحو لما تبدد وليس يمكن عندي ان نعطي الرياح المختلفة احكاما في المعونة على
المطر والصحو كلية بحسب البلاد كلها بل يجب ان يخص بالبقاع المختلفة لها احكام خاصة والرياح المولدة للسحاب تسمى
رياحا سحابية واسم الرياح السحابية يقع في الاكثر بحسب عادتنا على هذه الرياح وقد يقال رياح سحابية وخصوصا
في القديم لما كان من الرياح ينفصل من السحاب الى ناحية الارض ولانها منضغطة مقسورة فهي قوية العصف جاعفة
مفرقة والزوبعة اكثرها من الرياح السحابية الثقيلة الرطبة التي تندفع الى اسفل فتصد سحابية فتلويها وتضربها
فتشتد بمقاومة هذه اياها وتمادها فتخرج المنافذ التفافا وتلويا كما يعرض للشعر ان يتجعد بسبب التواء
منابته من المسام وربما كانت الزوبعة من مادة ريحية هبطت الى اسفل وقرعت الارض ثم انبثت فلقيتها ريح اخرى
من جنسها فلوتها وعلامة الزوبعة النازلة ان يكون لما يقع فيها صعيد ينزل معا كالراقص وعلامة الصاعدة ان لا يرى
للقائها الا الصعود وتعرض لها كل ذلك التشكل ثم يلزمها لثقل طبعها وتخور جوهرها لرطوبتها ولو كانت لطيفة لم
يلزمها ذلك الشكل وقد يحدث الزوبعة ايضا من تلاقي ريحين شديدتين او غير شديدتين وربما كانت شديدة قوية
ثابتة تقلع الاشجار وتختطف المراكب من البحر وربما اشتملت على طائفة من السحاب وغيره فرؤي كانه تنين يطير في الجو
والرياح التي تبتدي من السحاب متصلة المادة منها ساذجة ومنها ملتهبة صاعقة وشرها الصاعقة الزوبعية وقد يقال
للرياح السحابية على الكذب لرياح كانت هبت فعارضتها رياح سحابية فصرفتها معها كالجزء منها والتي منعتها الرياح
السحابية عن الهبوب فلما انقضت هبت فظنت سحابية والمهاب المحدودة للرياح اثنا عشر لان الافق يتحدد بما يشتمل اثني عشر
حدا ثلاث مشارق وثلث مغارب وثلاث نقط شمالية وثلث نقط جنوبية فالمشارق الثلاثة مشرق الاعتدال ومشرق
الصيف وهو مطلع نقطة السرطان ومشرق الشتاء وهو مطلع نقطة الجدي ويقابلها مغارب ثلاثة والنقط الشمالية و
الجنوبية الثلاث تقاطع خط نصف النهار والافق ونقطتا دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار تماسان الدائرتين
الدائمتي الظهور والخفاء من غير قطع ولهذه الرياح اسام باليونانية وبالعربية ليست تحضرنا الان والمشهور عند العرب
ريح الشمال وريح الجنوب والصبا وهي الشرقية والدبور وهي الغربية والبواقي تسمى نكباء ويشبه ان يكون هذه الاربع
هي الغالبة ومن الاربع الشمال والجنوب فان مهبهما مستعمل لان يتولد منهما الرياح عن تاثير الشمس سعدا ايضا
شديدا ومن الناس من يجعل الريح الغربية لبردها في عداد الشمال والشرقية في عداد الجنوب فيكون امهات الرياح

جمعه كنعه مرعه كا جمعة والشجرة قلعها ق

قال الامام الرياح السحابية قد يراد بها الرياح المولدة للسحاب وقد تقال على الرياح المنفصلة عن السحاب

قال ابو الوليد [illegible] المهاب المشهورة

عند ريحين فالرياح التي تاتي من ناحية الشمال هي ابرد الرياح وذلك لان معنى قولنا شمالية هي انها تكون شمالية
بالقياس الى بلادنا وناحية الشمال منا باردة وفيها جبال وثلوج كثيرة فيبرد الرياح المارة بها الينا فان
جاز ان تمتد الى ناحية الجنوب لم يبعد ان يسخن بردها بالبلاد الحارة والجنوبية هي اسخن الرياح لانها انما تصل
الى بلادنا وقد جاوزت بلادا محترقة حارة واستمدت منها وان كانت تلك فلما تصل الينا فالجنوبية وان فرضناها
انها ابتدأت من موضع بارد فلا محالة انها اذا وصلت الينا يكون قد سخنت فكيف ما كان منها ملتهبة ومبدؤه من المواضع الحارة
ولذلك هي كدرة وان كانت ابتدأت من صفاء وهي ايضا كدرة رطبة لما يخالطها من بخارات عفنة من البحر ومن البخار
الذي في جهة الجنوب منا وهذا في اكثر الامر وقد يمكن ان تهب رياح من نواح جنوبية قريبة منا باردة فيبرد وان هبت
رياح شمالية ويلقى البحار والبوادي الرمضة ويحمل ابخرتها ويسخن ولكن الحكم الذي حكمنا به انما هو حكم بحسب الاغلب
من البلدان وبحسب رياح ياتي بالحقيقة من بعد واما الرياح المشرقية والمغربية فيجب ان يكون اقرب الى الاعتدال
وان يقع لها اختلاف كثير بسبب اختلاف البلدان الكائن بسبب البحار والجبال والرياح المشرقية يأتينا ويجيء لا على طريق
البحر مادة على اليبس متسخنة بالشمس واما المغربية فيأتينا مادة على البحار والمشرق اسخن من المغرب لانه اكثر يبسا و
تربة وانما البحر في جانبين منه فقط وقد يتباعد العمارة عنه فيهما وكان القدماء ينسبون الريح المشرقية الصيفية
التي من مشرق الصيف الى انها فعالة للسحب جذابة لها والريح الشرقية الشتوية الى انها تجفف ابتداء ثم ترطب اسنها
لانها تحلل الموجود من البخارات الجامدة فاذا انحللت الجامدة ثارت رياحا حديدة ويجعلون المغربية الجنوبية مقابلة
للمشرقية الصيفية وينسبون الشمالية الشرقية والغربية الصيفية الى انها تثير الثلوج ويجعلون المشرقية ربيعية
صيفية والغربية خريفية شتوية وهذه احكام متغيرة بحسب المعمورة ولكن تشترك في ان كل ريح انما تشتد هبوبها
ويتصل بان يكون الشمس في جنبها وان الشمس لا تقتدر على احداث ريح قوية مراد منها جامدة الا بعد مدة وفي
الاول انما يحلل وان احكامها من الشمال بالقياس الينا اعجل منها في الجنوب الصيف يقل فيه الريح لعوز المادة
والشتاء يقل فيه لعوز الفاعل وربما اتفق ان يكثر اذا اتفق من الاسباب مادة المانعين وقد يتفق ايضا ان
في الربيع للجمود وفي الخريف لليبس الى ان يستفيد بالنشف او بالمطر بلة فان الجامد واليابس الصرف لا يدخنان ولا
يبخران والرياح الباردة قد يختلف فيكون ابرد واقل بردا وهي من نوع واحد كذلك الحارة قد يكون احر واقل حرا
وهي من نوع واحد والسبب في ذلك اختلاف يعرض لما يمر به من البلاد وللمادة التي يكون عنها وللفصل من فصول
السنة وما كان من هذه الرياح متضادة فقلما يتفق لها الهبوب معا لاسيما ما كانت كذلك بالحقيقة وكانت
من بعد الطرفين واما من موضعين متقاربين شمالا وجنوبا فقد لهذا لان السبب الفاعل للرياح وهو الشمس لا يكون
مائلا في وقت واحد الى الجهتين المتضادتين فان اتفق لا بسبب الفاعل بل بسبب المنفعل حدث زوبعة وهبت الجهتين
واكثر ما تحدث تحدث ربيعا وخريفا لان الشمس لا يكون قد سارت عن احدى الجنبتين الى الاخرى سيرا بعيدا واولى الكون
في الخريف لان البطاح فيه اقل وقد يتفق في بعض البلاد ان يوجد ريح وضدها والرياح المتضادة قد يعرض لها
ان يتعاونا على فعل واحد تعاون الريحين المتضادين اللتين احدهما من مغرب الشتاء والثاني من مشرق الصيف
فانهما يتعاونان على ترطيب الهواء لان كل واحد منهما مرطب هذه لشماليتها وذلك لمغربيتها البحرية واما الغير المتضادة
فلا تتمانعان في هبوبها ولكن يتفق لها تارة ان يتعاونا ويتفق ان لا يتعاونا ويتفق للريح الواحدة ان تنضاد

الابطح مسيل واسع فيه دقاق الحصى جمع اباطح وبطاح ق

مبدأها منها مثل الريح الهابة من المشرق الشتوي فانها تحدث اولاً يبساً قالوا لان الشمس كانت تشرق فتجفف الرطوبة المجتمعة ليلاً وتحللها ثم اذا طلعت وبقيت حللت البخارات فولدت رطوبة تحملها تلك الرياح ثم للرياح خواص تختص بكل واحد منها يجب ان يتعرف ذلك من الكتب الجزئية ومن شان الرياح الاثني عشر ان يهب كل واحد منها عند ميل الشمس الى جهته ولكن ليس في اوائل ما قيل البتة خصوصاً الشمالية والجنوبية لان الشمالية والجنوبية لا تهب كما توافى الشمس ناحيتها اولاً وذلك لان الشمس تحلل الحاصل من البخار والدخان لقربها ولا تقدر على ان تحلل الجامد من الرطوبات الى البخار بسرعة في اول وصولها وما لم تحللها وتسيلها وتبلها الحرارة لم تعد الارض لان يخرج عن الارض دخاناً كثيراً فان الارضية يعين على تصعد مخالطة المائية ولهذه العلة قد تتاخر عشرين يوماً وخصوصاً الجنوبية التي لا تهب من عند القطب بل تهب من عند البحر ومن الارض اليابسة لان اليابس ابطأ انحلالاً فلذلك هذه الرياح تتاخر قريباً من شهرين وتسمى البيض لاحلالها الصحو وبيضية لان من خاصيتها ان تحلل الدجاج بيضا من غير سفاد وكان يجب ان تقل هذه الرياح الجنوبية صيفاً ولكن السبب فيه انها لم تقبل ان الرياح الشمالية تنقل الى تلك الجهة رطوبات فترطب تلك الارض وتعدها للتسخين ولولا ان تلك الارض واسعة كثيرة لما كانت رياحها عظيمة واما في الشتاء فلا يتفق ان يبلغنا ما يحدث من الرياح الجنوبية لبعد المسافة فاذا جاوزت الشمس ذلك المكان اخذت تهب اما عند بعد الشمس عنها جداً فالاولى ان لا تهب واما سائر الرياح فليس الامر فيها بهذا التاكيد وهذه الرياح التي تهب مع حركة الشمس تسمى الحولية واكثر ما تهب نهاراً بسبب الشمس وكل ريح فان قوتها في البلاد التي تبتدئ منها وضعفها فيما يقابلها واكثر الرياح هي الشمالية والجنوبية لوفور المواد عند كل واحد من القطبين المواد المعدة بترطيبها الارض لتتصعد الادخنة عنها واستحالتها رياحاً واما سائر الرياح فانها انما تهب في الاقل وكما قد اتفق ان ظن قوم ان للمياه معدناً فيه كلها وهو غور الارض كذلك قد ظن قوم ان للرياح ايضاً معدناً يحصرها في غور الارض وانما تهب من هناك تنفذ ولو كان الامر كذلك لكانت الرياح التي تنبعث من الارض تبتدئ قوية ثم تضعف كالماء المنبثق فانه في ابتدائه يقوى ثم يضعف وليس يوجد حال الارض التي تبتدئ منها ما من الرياح في هبوبها هكذا بل على عكسه وربما اشتد الرياح في اعلى الجو وايضاً لو كانت المهب في الاصل واحدا لما هبت رياح متضادة معاً ومع ذلك فان الريح القليلة التي ليست كلية الريح فقد يحدث من احتقانها في الارض زلزلة ورجفة فلو كانت للرياح كلية محصورة في الارض لكانت قد خسفت البقعة المنحصرة فيها وخلصت فنفذت ومما يليق ان يلحق هذا الفصل حال الرعد والبرق والصواعق والكواكب الرجمة ثم الكلام على الشهب وذوات الاذناب والعلامات الهائلة في الجو

فصل في الرعد والبرق والصواعق وكواكب

الرجم والشهب الثابتة وذوات الاذناب فنقول ان من شان البخار المتراكم منه الغمام ان يصحبه وخصوصاً في الفصول الحارة بخار دخاني فمنه ما يتبطل مقاصاناً اياه ومنه ما يصعب فلا يقاصيه بل يبقى فيه ويبرد ليبرده وذلك لان كثافة الغمام المحيطة فلا تدعه ان ينفذ في الهواء البارد نفوذ السريع لو انفرد النفوذ الذي يتحلل به عن تاثير البرد فيه بسرعة فاما اذا كان خالصاً اسرع ولم ينتظر مدة في مثلها يتم لها التغير والانفعال وهو بسرعة حركته يحفظ الحرارة ايضاً فاذا احتبس مدة ما في البخار المائي وبرد هذا البخار فانه اسرع تبرداً من الدخان لان طبيعة البرد في الماء اقوى منها في الارض ولذلك رجوعها الى طبيعتها اسرع من رجوع الارض الى طبيعتها وحركتها الى فوق ابطأ من حركتها فاذا كان كذلك تفاوت برده وحبسه على جميع الدخان وبرده وقسره اياه الى انحصار في ذاته لتكاثف البخار حوله فتراه اشبه العصر فيجد اعلى السحاب

اعصى في الانخراق له لزيادة تكاثفه فيتعاون الاسباب على عقده ريحاً ياخذ نحو الجهة التي يتفق لها النزول عنها والنفوذ فيها ويستحيل ريحاً عاصفة في السحاب مميلة الى الجهة المتخلخلة من السحاب في اكثر الامر وهي الجهة التي تلي الارض لانها اسخن من الجهة الفوقانية المتلبدة بالبرد واسخف واذا كان تدافعها الاتصال المادة يلجئها الى الانفصال فربما انفصلت لا عن جهة ميلها في خروج الدخان المتدافع الى فوق بل الى اسفل وربما كان احتباسها في السحاب بالغ في تبريدها فاحال الريح ميلها الى اسفل بردها ولو كان هذا البخار تقيد لخفته على النفصي من كثافة اعالي السحاب فلم يقاوم كثافته وبقيت فيه حاولة لما احتبس ريحاً والريح اذا عصفت في الهواء الرقيق اللطيف سمع له صوت شديد فكيف في سحاب كثيف فيجب ان يسمع له صوت الرعد لان هذا الدخان لطيف متهيئ للاشتعال فانه يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف بالحركة الشديدة والمحاكة القوية مع جسم كثيف والحار بنفسه اولى بالاسخان من نفس الحركة او مثلها وقد علم هذا في موضع اخر فلا عجب ان يحيله المحاكة والاضطراب والامضغاط الى حرارة مفرطة فيشتعل لهذه العلل ناراً ويستحيل برقاً واذا شئت ان تعلم ان الاشياء اللطيفة تسهل اشتعالها بادنى حركة فتامل ما يحدث من امرار اليد على الاشياء السود في الليل فانك ترى اضواء والتهابات لطيفة يحدث من تلك الحركة اللطيفة فكيف اذا حرك الشيء اللطيف المختلط من مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة المادية عملاً كالمزاج من الدهنية حركة شديدة وهي لطيفة دخانية وربما كان اشتعالها من اختناق الحرارة من البرد وقد يعرض ان يمطر بعض البقاع التي في جوهرها سنجة ولو وجد دهنية ثم يتصعد من تلك البقعة المجرة دسم لطيفة فيشتعل من ادنى سبب شمسي او برقي ويرى على وجه الارض شعل مضيئة غير محرقة احراقاً يعتد به للطفها ويكون حالها كحال شعلة القطن المنفوش بل كحال النار التي تشتعل في بخار شراب يجعول فيه الملح والنوشادر واذا وضعت فتيلة في جرة يخرج من بخاره سراج فاشتعل وبقي مشتعلاً مدة قيام البخار على ان المطر يكون الطف وادق كثيراً ولا يكون برق الا ومعه رعد لانه لا يكون الا من ريح مضطرب في الغمام ثم يتخلص مشتعلة لكن البرق يرى والرعد يسمع ولا يرى فاذا كان حدثهما معاً رئي البرق في الان وتاخر سماع الرعد لان مدى البصر ابعد من مدى السمع فان البرق يحس في الان بلا زمان والرعد الذي يحدث مع البرق يحس بعد زمان لان الابصار لا يحتاج فيه الا الى موازاة واشفاف وهذا لا يتعلق وجوده بزمان واما السمع فيحتاج فيه الى تموج الهواء وما يقوم مقامه فينقل به الصوت الى السمع وكل حركة في زمان ولهذا ما نرى وقع القاس وهو اذا كان يستعمل في موضع بعيد قبل ان يحس بالصوت بزمان محسوس القدر واما اذا قرب فلا يمكنك ان تفرق بين ذلك الزمان القصير وبين الان فسبب الرعد والبرق في اكثر الامر هو الحركة الريحية التي تحدث صوتاً وتشتعل اشتعالاً وربما كان البرق ايضاً السبب للرعد فان الريح المشتعلة تطفأ في السحاب فيسمع لطفوها صوت بعد زمان للمعنى المذكور والسبب في حدث ذلك الصوت ان السبب الاول انه يحدث من مفاعلة ما بين الرطوبة والنار حركة عنيفة سريعة تكون هي سبب الصوت كما انا اذا اطفانا النار فيما بين ايدينا حدث صوت دفعة لحدوث حركة هوائية عنيفة دفعة لقرع ذلك المتحرك سائر الهواء بحركته السريعة الصاعدة او المائلة قرعاً شديداً يحدث منه الصوت والغالب ان مع كل برق رعداً وان لم يسمع فانه لن ينفذ في الغيم نار متحركة الا وهناك تشيش او غليان او خفوق الريحية ولا يبعد ان لا يكون مع الرعد برق فليس كلما عصفت ريح بقوة اشتعلت والذي يقال من حدوث الرعد بسبب اصطكاك الغيوم فبعيد الا ان يكون لها من الحركات ما يصير في احكام الرياح والرعد يختلف اصواتها بحسب الرياح الخارقة والسحب المخروقة وبحسب اوضاع

بعضها عن بعض وبحسب مبدأها من صفق وخفق او من طفو وخمود والشمال لبرده وحفظه للحر يحدث في السحاب
رعد او برق فاكثر او وقد قيل في الرعد والبرق اقاويل ليست بصحيحة كمن قال ان البرق شعاع الشمس يحتبس في السحاب او انه
قطعة من نار الاثير يحتبس (يختنق) فيه وكمن قال انه عكس شعاع ... وانت فلا يسعك بعدما تحققه من الاصول ان لا تحقق ولا
تتحقق بطلان هذه الاقوال ولو كان البرق شعاعا استنار في غمام لكانت السحب الناشية ليلا لا تبرق واما الجرم الاثير
فلا ذاج له الى اسفل فجا بغتة وطباعه طاف ومحركه مدبر واما الصاعقة فانها ريح سحابية مشتعلة ليست
بالطيفة لطف البرق الذي لاجله لا يبقى شعاع البرق فما نابعتد به بل يتحلل وطفأ بل هي ريح سحابية مشتعلة ينتهي الى
الارض لا ضوها وحدها جرمها المشتعل لاستحصافه (منه) واجتماع ثقله الارضي او لاضطراره الى ذلك الماخذ والجهة على ما
سنابه وقوامها مع ذلك مختلف فربما كانت ريحا سحابية سادجة فيكون منها صاعقة لطيفة وربما كانت
لا تحرق فقط وربما كانت نافعة اللون وربما كانت مؤثرة فيما يقوم في وجهها لكنها (ينفذ) في الاجسام المتخلخلة ولا يحرقها
ولا تبقى منها اثرا وربما كان اغلظ من ذلك فينفذ في المتخلخل نفوذا يبقى فيه اثر تسويد (محرقة) ويذيب ما تصادمه من الاجسام
المتكاثفة ولذلك ما تذيب الضباب (القباب) المقببة على الترسة ونحوها المتخذة من الفضة والنحاس ولا يحرق الترسة بل
ربما سودتها وكذلك فقد يذيب الذهب في الصرة ولا يحرق الصرة الا ما يحترق عن الذوب وربما كان اشد من ذلك وربما
كانت سحابية ودخانية مشتعلة ويكون من مادة كثيفة فيكون شر الصواعق وبالجملة فالصواعق رياح سحابية مشتعلة
وربما طفئت هذه الصواعق فتستحيل اجساما ارضية بحسب المزاج الذي يكون فيها وعلى ما اقتصصنا لك من جوهرها واذا
اردف صاعقة ان تصعق بقدمها في اكثر الامر ريح واما الاثار المحسوسة في اعلى الجو فانها متكونة من الدخان اذ البخار
لا يتصعد الى ما هنالك لثقل حركته ولانه يبرد فيما دون ذلك واما الدليل على انها تتكون من دخان فلان الهواء
البخار والرطب لا يشتعل البتة والاجسام اليابسة الثقيلة لا تحصل هناك حتى تشتعل الا ما كان منها لطيفا دخانيا
ومن ذلك شهب الرجم ومادتها ايضا البخار والدخان اللطيف السريع التحلل ومعناه ان هذا الدخان اذا وصل الى الجو الحار
اشتعل فسرى فيه الاشتعال كانه يقذف ويكون كالمشتعل يتحلل فيرى كانه كوكب يقذف وقد يتفق ان يبقى اشتعاله
طويلا قطعة يسيرة من الزمان وقد يكون له شرر هذا اذا كانت المادة اكثف وقد يتفق وجود هذا العرض بسبب البرد اذا
حصر (حصل) البخار الدخاني وعرض ان يسخن لشدة اشتمال البرد عليه [illegible] فاشتعل او كان سبب اشتعاله انضغاطه من البرد
محركة من ذلك الى اسفل لثقله الكائن عن البرد فيشتعل من الحركة وكثيرا ما تسبقه الرجم ويرى له رعد ويجب ان نتكلم ههنا (من تعاقب الحر والبرد)
في علة طفو النار حتى يتوصل به الى معرفة شيء مما نريد ان نقوله من بعد فنقول ان المفهوم عند الجمهور من قولنا طفئت النار (من جهة هذا الانضغاط من البرد)
انه زال الضوء والاشراق الموجود في الجرم المسمى عندهم نارا حتى يبقى مثلا دخانا او هواء او شيئا اخر ان امكن ومعنى
الهالة ... الذي هو ان يثبت نارا واحدة بعينها يبقى مشتعلة في موضع واحد على حسب ظن من يظن ان النار تعتد بحقيقة
هي واحدة يحفظها مادة الدخان المستعد للاشتعال بل معنى انها لا تنطفئ ههنا انها لا يزال يخلف منصرمها متجدد
فان كل نار عينتها مما يعرف عند الجمهور نارا فانها تبطل وتتجدد اخرى على الاتصال فيكون على الاتصال فيكون في
الحقيقة طفو وتجدد ما لكنهم ما داموا يرون التجدد ثابتا يقولون ان النار لم تطفأ والسبب في ان النار تثبت بالتجدد
ان كل ما حصل منها امعن الى فوق بطبعه فيلحقه من البرد ما يطفئه لضعفه اذا بعد عن مبدئه وامعن في حيز الغريزة ولما
كان الضوء كما علمت ليس شيئا غير ذات النار الصرفة بل يعرض للنار اذا كانت متعلقة بمادة دخانية ويكون حامل

الضوء تلك

الضوء تلك المادة الدخانية وقد ثبت هذا فيما سلف كان طفو النار اما بسبب في نفس القوة الفاعلة للاشتعال
والاشراق واما بسبب في القوة القابلة اعني في جوهر الدخان (جواب لما) فمن المحال ان القوة الطبيعية الفاعلة ما دامت ملاقية
للمادة القابلة فمن المستحيل اذ يبطل فعلها الا ببطلانها فاذا بطل هذا الاشراق فالسبب فيه لا محالة اما من جهة الفاعل
بان تكون تلك النار قد استحالت ببرد عنيف او رطوبة هواء او شيء اخر وهذا هو الطفو الذي يكون في حيز الهواء
او الماء بسبب البرد والرطوبة واما بسبب المادة فانها اذا استحالت استحالة تامة الى النارية حتى لم يبق فيها من طبيعة الارض
شيء فبطلت الدخانية فلم يكن للنار شيء يتعلق به ويشرق فيه بل صار الشيء كله نارا شافة والشاف ليس بمضيء ومضوء
بنفسه واذا كان كذلك غابت النار عن الحس وقيل انها طفئت فهذه الشهب والكواكب وذوات الاذناب وغير ذلك يستحيل
ان تطفا وهي في العلو بالسبب الاول لان البرد والرطوبة لا سلطان لهما هناك بل انما تطفا بالسبب الثاني وهو ان مادتها
تستحيل بالكمال نارا فيشف ولا يرى ضوء او يجوز ان يقال للشعلة المرتفعة الى ما هناك ما دامت لم تطفأ منها
انها واحدة ما بعد ثابتة الشعلة بعينها الى ان يستحيل لا كالموجود ههنا فان التي هناك لا يحتاج الى ان يتحرك
الى موضع اخر ويخلفه غيره فان موضعه الطبيعي هو ذلك ولا البرد ايضا يفسدها اذ لا برد هناك ويجوز ان يكون ايضا
ثبات ما لا تطفأ هناك على سبيل التجدد اذا كانت المادة ذات مدد وكانت غير حاصلة مع الاشتعال في حقيقة الموضع
الطبيعي بل اقرب نحوه فيكون على الاتصال الجزء يشتعل ويشف بالاستحالة (التامة) ويلحق مقامه جزء اخر يشتعل ويشف
فيكون الضوء محفوظا فان كانت المادة لطيفة وخفيفة حتى حصل لها باللطافة ان كانت سريعة الاستحالة الى
النارية وبالخفة ان تمكنت من الحصول في الحيز الذي فيه النار وفيه حدا اضمحل اشتعالها دفعة وخلصت نارا وشفت
فان كانت المادة كثيفة وذات مدد وثقيلة فانها تبطئ استحالتها نارا خالصة ولا يكون لها برد مطفئ ولا ايضا
تصعد صعودا سريعا ممعنا في حيز النار الى ان يبلغ المكان الشديد قوة النارية فيعرض لذلك ان يبقى التهابها
واشتعالها مدة طويلة اما على صورة ذؤابة او ذنب واكثره شمالي وقد يكون جنوبيا واما على صورة كوكب من الكواكب
كالذي ظهر في سنة سبع وتسعين وثلثمائة الهجرية فبقي قريبا من ثلثة اشهر يلطف ويتلطف حتى اضمحل وكان في ابتدائه
الى السواد والخضرة ثم جعل كل وقت يرمي بالشرر ويزداد بياضا ويلطف حتى اضمحل وقد يكون على صورة لحية او صورة
حيوان له قرون وعلى سائر الصور وانما يكون ذلك اذا كانت هناك مادة كثيفة وافقة ويلطف اجزاؤها يسيرا يسيرا و
يتحلل عنه [illegible] كزوائد شعرية او قرنية ومنها المسماة اعنزا كان نثرها شعر وكل ما يثبت منها مدة لا يطفأ الوجه
ان يتبع حركة العلو الدائرة بحركة الفلك فلو دار ان كان له شروق وغروب فقيل يكون امثال هذه الاثار لانه يقال ان
يكون مادة دخانية يتاتى لها ان يبلغ ذلك الموضع ولا يتبدل في الطريق واذ يكون كثافتها الكثافة التي يبقى بها
مشتعلة فلن يصعدها الا قوة شديدة وقد يعرض ان يكون ادخنة تصعد الى الجو اكثف واغلظ وارطب من ذلك فلا
تشتعل بل يتحير فترى منها علامات حمرة في الجو هائلة وربما كانت عكوسا عن اشراق الشمس كما يرى في الصبح وعلى الغيوم
المشرقية صبحية والمغربية اصيلا وربما تفحمت وتراكمت وبقيت وخيلت انها هوات في الجو واخاديد ومنافذ
مظلمة في السماء يختلف بحسب اختلاف ثخنها وعرضها فما استعرض وقل ثخنه سمي هوة وما ازداد ثخنه ولم يزد عرضه
سمي غورا وهوة والاضيق اشد تخيلا لذلك لان من شأن الاسود ان يحكي البعد والمنفذ المظلم واذا اجتمع لونان
اسود وابيض في سطح واحد خيل الابيض انه اقرب والاسود انه ابعد لان الابيض اشبه بالظاهر والظاهر اشبه بالقريب

والاسود

والاسود بالضد والطبيعة الف للنور والبياض وهذه الآثار كلها تدل بكثرتها على الرياح وقلة الامطار وعلى
فساد الجو ويبسه واستحراره وعلى الامراض الحارة اليابسة القاتلة

فصل في الحوادث الكبار التي تحدث في
العالم ومما يتعلق بنا ان نتكلم فيه في هذا الموضع امر الطوفان فنقول ان الطوفان هو غلبة من احد العناصر الاربعة على
المعمورة كلها او بعضها واحد العناصر غالبا بهذه الصفة على حسب ما يرى اهل اللغة استعماله عليه والاعرف عند الجمهور
من امر الطوفان هو ما كان من الماء وكان هذا الاسم انما وضع لهذا المعنى فنقول ان السبب في وقوع الطوفانات اجتماعات
من الكواكب على هيئة من الهيئات توجب تغليب احد العناصر في المعمورة قد عاونتها اسباب ارضية واستعدادات عنصرية
فالمائية منها قد يقع من انتقالات البحار على صقع كبير دفعة لاسباب عظيمة ريحية توجب ذلك واسباب توجب شدة من
المسد من امطار دائمة ولاستحالة مفرطة يقع للهواء الى المائية والنارية تعرض من اشتعالات الريح العاصفة وهذه
اشد انتشارا والارضية يعرض لسيلان مفرط يقع من الرمال على بوادي عامرة او لكيفية شديدة ارضية
باردة مجمدة مما حدثنا عنه والهوائية تعرض من حركات ريحية شديدة جدا مفسدة ومما يمنع في وجود هذه وحدوثها
كثرة الاخبار المتواترة في طوفان الماء ومما يقنع في اثبات ذلك ان الاشياء القابلة للزيادة والنقصان والقلة و
الكثرة وان كان اكثر الوجود فيها الوجود المتوسط ما بين طرفي الافراط والتفريط وما يقرب منه فان طرفيها لا
يخرج عن حد الامكان وكما قد يتفق كثيرا ان يأتي السنون على بقاع عظيمة من المعمورة فلا يكون فيها مطر البتة وذلك
في جانب النقصان فكذلك قد يمكن ان يفرط المطر دفعة واحدة ويستحيل الهواء الى طبيعة مائية دفعة اذ كان ما بين
هذه الاوساط مختلفا بالزيادة والنقصان وكذلك في سائر الطوفانات وان كان ما يحدث من اتباع البحار
لجهة من الفلك صحيحا فيجب ان ينتقل بانتقاله حتى يغمر وقتا ما هذه النواحي التي لا يجوز ان يبعد بها العمارة
وهو ان يحصل الوضع النافل للبحر الاعظم بانتقاله من الفلك كاوج او حضيض او شيء اخر غيره في قرب معدل النهار
فيسيح الماء على المكان الذي يجب ان يكون فيه المعمورة وينكشف قطب او قطبان وينتقل اليها البر المقابل للبحر وهناك مانع
من العمارة فيكون الارض مقسومة الى بحر وبر ليس احدهما يحتمل العمارة بالحيوانات المتنفسة من الهواء وكذلك ان كان
حال الميل وما يحدث من تغيره وزواله شيئا يثبت له حقيقة حتى يصح ان يكون لفلك البروج انطباق او شبه انطباق مع
دائرة معدل النهار فان جميع ذلك مما يوجب فساد العمارة وان لم يكن ذلك ايضا بممكن فان ما قلناه من الافراطات وما
يصح من امكان انتقال البحار من ناحية قطب الى قطب غير خارجة عن الامكان ونحن نسلم بادي حد ان ناحية الشمال كانت
مغمورة بالماء حتى تولدت الجبال والان فالبحار جنوبية فالبحار منتقلة فليس يجب ان يكون انتقالها محدودا بل يجوز
ان يكون فيه وجوه كثيرة بعضها يؤذن بانقطاع العمارة فيشبه ان يكون في العالم فيما مات بين الى سنين ولا
يضبط تواريخها وليس بمستنكر ان يفسد الحيوانات والنباتات واجناس منهما ثم يحدث بالتولد دون التوالد
وذلك لانه لا برهان على امتناع وجود الاشياء وحدوثها بعد انقراضها على سبيل التولد دون التوالد فكثير من الحيوانات
يحدث بالتولد كما يحدث بالتوالد وكذلك النبات قد يحدث حيات من الشعر وعقارب من البقر والباذروج والفار يتولد من المدر والضفادع
يتولد من المطر وجميع هذه الاشياء فلها ايضا توالد وليس اذا انقطع هذا التولد فلم يشاهد في سنين كثيرة وجب ان لا يكون لها
وجود في الندرة عند تشكل نادر يقع من الفلك لا يتكرر الى حين واستعداد من العناصر لا يتفق الا في كل طرفة من الطول
بل نقول ان كل ما يتولد من العناصر بمزاج ما يؤدي الى وجود نوع لو وقع ذلك المزاج بسبب اجتماع العناصر على مقادير معلومة فما دامت العناصر

موجودة

الاجتماع ح

موجودة وانقسامها الى تلك المقادير واجتماعها ممكنا فالمزاج الحادث منها ممكن فان كان الامتزاج الاول غير كاف بل انما يكون
بامتزاج ثان وثالث فانه كما ان الحيوان يتولد عن امتزاج الاخلاط بعد امتزاج العناصر فليس بمستنكر ان يحدث الامتزاج
الثاني بعد حدوث الامتزاج الاول من غير بذر ومني فان ظن ان ذلك يمتنع الا في مكان محدود وقوة محدودة كالرحم
للنطفة فان الكلام بعد المسامحة قائم في المزاج الذي يقع في الرحم حتى يتكون منه ما يتكون والذي يقع للنطفة حتى
يتكون منه ما يتكون فان الكلام في ذلك كالكلام في الاصل فان جميع هذه انما يتكون عن امتزاج ينتهي الى العناصر
فان ابتداء ذلك من العناصر لم يكن بد والرحم مثلا ليس يفعل شيئا الا ضبطا وجمعا وتدبيرا واما الاصل فهو الامتزاج
والامتزاج عن الاجتماع وهذا الاجتماع كما يمكن ان يقع عن قوة جامعة في الرحم وغيره فلا يبعد ان يقع باسباب اخرى
وبالاتفاق فانه ليس جزء من الارض يستحيل ان يوافي جزءا من الماء ويلتقي به على وزن معلوم وليس يمتنع ان يقع ذلك الوزن
ولا معاوق فلا يحتاج الى حيوان واما القوى الفعالة فيهما فواهب القوى اذا حصل المستعد فيفعل بعد المزاج الاول اما بان يجب
في تكميل النوع من الامزجة الثانية والثالثة ويرفدها التدبير العالي رفدا كافيا نعم ان كانت مثلا رحم كان ذلك
اسلس واوفق وان لم يكن فليس مستحيلا في العقل ان يقع ذلك من حركات واسباب اخرى فان كان الرحم يفيد شيئا غير
المزاج الذي يستعد به للصورة فيكون الرحم علة مفيدة للصور وليس هذا هو مذهب اهل الحق من المشائين بل الصور والقوى
الجوهرية انما يستفاد كلها من المبادي التي هي موجودة دائما لا يتغير اذا وقع الاستعداد والاستعداد هو المزاج فاذا كان جائزا
ان يجتمع الاول وكان على نسبة من اجزائها يوجب لها مزاج كان ويتركب تركيبا ثانيا على نسبة كانت وكانت الاستعداد اذا
حصل من ذلك وكان لا يجب ان يعارض ذلك دائما ما هو مفسد مضاد وكان الفيض الواهب للصور من عند المبادي الدائمة فبالحري
ان يجوز ان يكون اي تركيب شئت من العناصر لا على سبيل التوالد ولولا هذا لكان يجوز ان يقع للانواع انقطاع وذلك
لانه ليس بواجب ان يكون عن كل انسان انسان ضرورة ولا عن واحد من المتناسل كذلك وعن كل شجرة بذر ذلك حتى يكون بالاكثري
ولا يستحيل ان يفرض وقت ما يتفق فيه ان يصير كل ما يتأتى من غير ان يتكون عن كل واحد منها خلف فاذا لا يوجد لا واحد
منها واجبا بالضرورة ان يتكون منه اخر لان الجماع الذي هو مبدأ التوالد ارادي لا ضروري ووقوع البذر في البلاد
طبيعي من جملة الاكثري لا من جملة الضروري او ارادي ولا شيء من هذين يجب ضرورة وما لا يجب ضرورة فيجوز ان يقع التنادر
مجملا وفي ذلك فلو لم يكن حركات ونسب عائدة من الافلاك توجب تكون اشخاص من هذه الانواع مبتدأة حتى لا يكون لشيء من
الانواع انقطاع بحيث لا يعود لكان يجوز ان يقع انقطاع لا عودة له ولكان هذا الجائز قد وقع فيما لا نهاية له من مدة الله ...
اذا تاملت الصناعات وجدتها مخترعة عن روية النفس او عن الهام من الله والهاما لا يكون مبدؤها الا روية شخص او الهام شخص فان الكلي
متوهم لا وجود له وما مبدؤه امر جزئي حادث فهو حادث بعد ما لم يكن اصلا فكل صناعة حادثة ويدل على حدوثها مونقها كل
وقد يدل حدوثها على ان الناس منشؤون بعد انقراض لان كثيرا منها بحيث لا يصح قوام شخص الانسان الذي لا يختص بخاصية الهاء ومعه
الهيئة مخالفة للموجودات وقد وجب ان يكون الانسان الذي انشاها مستغنيا عنها بخاصية تكون لناس ليسوا امثالنا او
يجوز ان يقال ان تلك الخاصية لم تزل موجودة للناس الاولين ثم انقرضت بل انما توجد تلك الخاصية لناس من عبادهم فيكون
الناس اول ناس في هذا الاتصال المتادي الينا قد خصوا بها واذا كان كذلك وجب ان يكونوا قد حدثوا لا بالولادة وهذه
الخاصية اما استغناء بسبب في الجبلة كالبهايم ثم يتبعها انبعاث ارادة لانشاء الصناعة بسبب غير ذلك المستغنى او لسده
الاستغناء بها المستغنى والهام سماوي يوصل عن قريب مفروغ عنه يكون في حيزها الى وقت طلب الاخر بالروية والفكر هذا اخر كتاب
المعادن والاثار العلوية ويتلوه الفن السادس وهو كتاب النفس ثم الفن الخامس من الطبيعيات والحمد لله اولا واخرا
وظاهرا وباطنا

رفد بخشيدن
كردن

بسم الله الرحمن الرحيم

الفنّ السادس من الطبيعيات

قد استوفينا في الفنّ الأوّل الكلام على الأمور العامّة في الطبيعيات ثم تلوناه بالفنّ الثاني في معرفة الأجرام السماوية والعالم والصور والحركات الأولى في عالم الطبيعة وحقّقنا احوال الأجسام التي لا تفسد التي تفسد ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد واسطقساته ثم تلوناه بالكلام على افعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولّدة منها وبقي لنا ان نتكلّم على الأمور الكائنة فكانت الجمادات وما لا حسّ له ولا حركة ارادية اقدمها واقربها تكونا من العناصر فتكلّمنا فيها في الفنّ الخامس وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في امور النباتات والحيوانات ولمّا كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادّة هي الجسم والأعضاء وكان اولى ما يكون علما بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا ان نتكلّم اوّلا في النفس النباتية والنبات ثم في النفس الحيوانية والحيوان ثم في النفس الإنسانية والإنسان وانّما لم نفعل ذلك لسببين احدهما انّ هذا التشتيت ممّا يعسر ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض والثاني انّ النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النموّ والتغذية والتوليد ويجب لا محالة ان ينفصل عنه بقوى نفسانية تخصّ جنسه ثم تخصّ انواعه والذي يمكننا ان نتكلّم عليه من امر النفس النبات هو ما يشارك فيه الحيوان ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوّعة لهذا المعنى الجنسي في النبات واذا كان الأمر كذلك لم يكن نسبة هذا القسم من النظر الى انه كلام في النبات اولى منه الى انه كلام في الحيوان اذ كانت نسبة الحيوانات الى هذه النفس نسبة النبات اليها وكذلك ايضا حال النفس الحيوانية بالقياس الى الإنسان والحيوانات الأخر واذ كنّا انّما نريد ان نتكلّم في النفس الحيوانية والنباتية من حيث هي مشتركة وكان لا علم بالمخصوص الّا بعد العلم بالمشترك وكنّا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس من النبات نبات وحيوان حيوان من النوع ذلك علينا فكان الأولى ان نتكلّم في النفس في كتاب واحد ثم ان امكننا ان نتكلّم في النبات والحيوان كلاما مخصّصا فعلنا واكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلّقا بابدانها وبخواصّ من افعالها البدنية فالأن نقدّم نعرف امر النفس ونؤخّر نعرف امر البدن اهدى سبيلا في التعليم من ان نقدّم نعرف امر البدن ونؤخّر نعرف امر النفس فانّ معرفة امر النفس في معرفة الأحوال البدنية اكثر من معونة معرفة البدن في معرفة احوال النفس على ان كلّ واحد منهما يعين على الآخر وليس احد الطرفين بضروري التقديم الّا انّا آثرنا ان نقدّم الكلام في النفس لما امليناه من العذر فمن شاء ان يغيّر هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه وهذا هو الفنّ السادس ثم نتلوه في الفنّ السابع بالنظر في احوال النبات وفي الفنّ الثامن بالنظر في احوال الحيوان وهناك نختم العلم الطبيعي ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون اربعة ثم نتلو ذلك كلّه بالعلم الإلهي ونردفه شيئا من علم الأخلاق ونختم كتابنا هذا به

المقالة الأولى

من علم النفس خمسة فصول

الفصل الأوّل اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس

الفصل الثاني في ذكر ما قاله القدماء في النفس في جوهرها ونقضه

الفصل الثالث في انّ النفس داخلة في مقولة الجوهر

الفصل الرابع في تبيين ان اختلاف افاعيل النفس لاختلاف قواها

الفصل الخامس في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف

الفصل الأوّل في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس

نقول انّ اوّل ما يجب ان نتكلّم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمّى نفسا ثم نتكلّم فيما يتبع ذلك فنقول انّا قد نشاهد اجساما تحسّ وتتحرّك بالإرادة بل نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولّد المثل وليس ذلك لها لجسميّتها فبقي ان يكون في ذواتها مبادٍ لذلك غير جسميّتها والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال وبالجملة كلّ ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فانّا نسمّيه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهره ولكن من جهة اضافة ما له اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد لكنّا الآن انّما اثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا واثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصّل من هذا العارض له الى ان نحقّق ذاته لنعرف ماهيّته كأنّا قد عرفنا انّ للشيء المتحرّك محرّكا ما ولسنا نعلم من ذلك انّ ذات هذا المحرّك ما هو فنقول اذا كانت الأشياء التي يرى انّ النفس موجودة لها اجساما وانّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء لها فهذا الشيء جزء من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع هي قسمان جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوّة ~~لم يصلها وهو الموضوع لأنّه ليس بخارج عن الشيء بل هو جزء~~ اذ هو بمنزلة الموضوع فان كانت النفس من القسم الثاني ولا شكّ انّ البدن من ذلك القسم فالحيوان والنبات لا يتمّ حيوانا ولا نباتا بالبدن ولا بالنفس فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي ان يكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا فان كان جسما ايضا فالجسم صورته ما قلنا وان كان جسما بصورة ما فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة ويكون صدور تلك الأحوال عن تلك الصورة بذاتها وان كان بتوسّط هذا الجسم فيكون المبدأ الأوّل تلك الصورة ويكون اوّل فعله بوساطة هذا الجسم ويكون هذا الجسم جزءا من جسم الحيوان لكنّه اوّل جزء يتعلّق به المبدأ وليس هو بما هو جسم الّا من جملة الموضوع فتبيّن انّ ذات النفس ليس بجسم بل هو جزء للحيوان والنبات هو صورة او كالصورة او كالكمال فنقول الآن انّ النفس يصحّ ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الأفعال قوّة وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما يقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوّة ويصحّ ان يقال ايضا لها بالقياس الى المادّة التي تحلّها فيجتمع منهما جوهر نباتيّ او حيوانيّ صورة ويصحّ ان يقال لها ايضا بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعا محصّلا في الأنواع العالية او السافلة كمال لأنّ طبيعة الجنس يكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصّلها طبيعة الفصل البسيط او غير البسيط منضافا اليها فاذا انضاف فقد كمل النوع فالفصل كمال النوع بما هو نوع وليس لكلّ نوع فصل بسيط قد علمت هذا بل انّما هو للأنواع المركّبة الذوات من مادّة وصورة والصورة منها هو الفصل البسيط لما هو كمال له ثم كلّ صورة كمال وليس كلّ كمال صورة فانّ الملك كمال المدينة والرّبّان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادّة وفي المادّة فانّ الصورة التي هي في المادّة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها اللّهمّ الّا ان يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع وبالحقيقة فانّه قد استقرّ الاصطلاح على ان يكون الشيء بالقياس الى المادّة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس الى التحريك مبدأ فاعليّا او قوّة محرّكة واذا كان الأمر كذلك فالصورة يقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى شيء يكون الجوهر

الحاصل هو ما هو به بالقوة والى شيء لا ينسب الا فاعيل اليه وذلك الشيء هو للمادة لانها صورة باعتبار وجودها
للمادة والكمال يقتضي نسبة الى الشيء التام الذي عنه تصدر الافاعيل لانه كمال بحسب اعتباره للنوع فتبين من هذا
انا اذا قلنا في تعريف النفس انه كمال كان ادل على معناها وكان ايضا اذا قلنا ان النفس كمال فهو اولى من ان
نقول قوة وذلك لان الامور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة ومنها ما هي من باب الاحساس والادراك
والادراك بالحري ان يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل وليس ان ينسب اليها احد الامرين بانها قوة عليه
اولى من الاخر فان قيل لها قوة وعنى به الامران جميعا كان ذلك باشتراك الاسم وان قيل قوة واقتصر على احد
الوجهين عرض من ذلك ما قلنا وشيء آخر وهو انه لا يتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا بل من
جهة دون جهة وقد بينا في الكتب المنطقية ان ذلك غير جيد ولا صواب ثم اذا قلنا كمال اشتمل على المعنيين فان النفس من
جهة القوة التي يستكمل بها ادراك الحيوان كمال ومن جهة القوة التي يصدر عنها افاعيل الحيوان ايضا كمال و
النفس المفارقة كمال والنفس التي لا تفارق كمال لكنا اذا قلنا كمال لم يعلم من ذلك بعد انها
جوهر او ليست بجوهر لان معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا
وهذا لا يفهم عنه بعد ان ذلك جوهر او ليس بجوهر لكنا نقول انه لا شك لنا في ان هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى
الذي يكون به الموضوع جوهرا ولا ايضا بالمعنى الذي يكون به المركب جوهرا فاما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه
فان قال قائل اني اقول للنفس جوهر واعني به الصورة ولست اعني به معنى اعم من الصورة بل معنى انه جوهر معنى انه
صورة وهذا مما قالوا لم يخلو منهم فلا يكون معه موضع بحث واختلاف البتة فيكون معنى قوله ان النفس جوهر
انها صورة بل يكون قوله الصورة جوهر كقوله الصورة صورة او هيئة والانسان انسان او بشر ويكون هذيانا فاما
وان عنى بالصورة ما ليس في موضوع البتة اي لا يوجد بوجه من الوجوه قائما في الشيء الذي سميناك موضوعا
البتة فلا يكون كل كمال جوهرا فان كثيرا من الكمالات هي في موضوع لا محالة وان كان ذلك الكثير بالقياس الى
المركب ومن حيث كونه فيه ليس في موضوع فان كونه جزءا منه لا يمنع ان يكون في موضوع وكونه فيه لا كا
لشيء في الموضوع لا يجعله جوهرا كما ظن بعضهم لانه لم يكن الجوهر ما لا يكون بالقياس الى شيء على انه في موضوع
جوهرا بل انما يكون جوهرا اذا لم يكن ولا في شيء من الاشياء على انه في موضوع وهذا المعنى لا يدفع كونه في شيء
ما موجودا لا في موضوع فان ذلك ليس له بالقياس الى كل شيء حتى اذا قيس الى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء
في موضوع صار جوهرا ولان كان بالقياس الى شيء آخر بحيث يكون عرضا بل هو اعتبار له في ذاته فان الشيء اذا
تاملت ذاته ونظرت اليها فلم يوجد لها موضوع البتة كانت في نفسها جوهرا وان وجدت في الف شيء لا في موضوع
بعد ان يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع فهي في نفسها عرض وليس اذا لم يكن عرضا في شيء فهو
جوهر فيه فيجوز ان يكون الشيء لا عرضا في الشيء ولا جوهرا في الشيء كما ان الشيء يجوز ان لا يكون واحدا في شيء
ولا كثيرا لكنه في نفسه اما واحد واما كثير وليس الجوهر والجوهري واحدا ولا العرض بمعنى العرض الذي في ايساغوجي هو
العرض الذي في قاطيغورياس وقد بينا هذه الاشياء لك في صناعة المنطق فتبين ان النفس لا يزيل عرضيتها
كونها في المركب كجزء بل يجب ان يكون في نفسها لا في موضوع البتة وقد علمت ما الموضوع فان كان كل نفس موجودة
لا في موضوع فكل نفس جوهر وان كانت نفس ما قائمة بذاتها والبواقي كل واحد منها في هيولى وليست في موضوع

وكل نفس جوهر وان كانت نفس ما قائمة في موضوع وهي مع ذلك جزء من المركب فهي عرض وجميع هذا كمال
فلم يتبين لنا بعد ان النفس جوهر او ليس بجوهر من وضعنا انها كمال وغلط من ظن ان هذا يكفيه في ان يجعله
جوهرا كالصورة فنقول انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا الكمال لم نكن بعد عرفنا النفس
وماهيتها بل عرفناها من حيث هي نفس واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للابدان
ومقيسة اليها فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من
حيث هو انسان ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث
لها علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان يفرد لتعرفنا ذات النفس بحثا آخر ولو كنا عرفنا بهذا ذات النفس لما اشكل
علينا وقوعها في اي مقولة يقع فيه فان من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة امر ذاتي له لم يشكل
عليه وجوده له كما اوضحناه في المنطق لكن الكمال على وجهين كمال اول وكمال ثان فالكمال الاول هو الذي يصير
به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف والكمال الثاني هو امر من الامور التي يتبع نوع الشيء من افعاله وانفعالاته
كالقطع للسيف وكالتمييز والروية والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات لا محالة للنوع لكن ليست اولية
فانه ليس يحتاج النوع في ان يصير هو ما هو بالفعل الى حصول هذه الاشياء له بالفعل بل اذا حصل له مبدأ هذه
الاشياء بالقوة بعد ما لم يكن بالقوة الا بقوة بعيدة يحتاج الى ان يحصل قبلها شيء حتى يصير بالحقيقة بالقوة
صار الحيوان حيوانا بالفعل فالنفس كمال اول ولان الكمال كمال للشيء فالنفس كمال لشيء وهذا الشيء هو
الجسم ويجب ان يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادي كما علمت في صناعة البرهان وليس هذا الجسم الذي النفس
كمال له كل جسم فانها ليست كمال الجسم الصناعي كالسرير والكرسي وغيرهما بل كمال الجسم الطبيعي ولا كل جسم طبيعي
فليس النفس كمال نار ولا ارض ولا هواء بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالاته الثانية بالات
يستعين بها في افعال الحياة التي اولها التغذي والنمو فالنفس التي نحدها كمال اول لجسم طبيعي آلي له ان يفعل
افعال الحياة لكنه قد يتشكك في هذا الموضع باشياء من ذلك ان لقائل ان يقول هذا الحد لا يتناول النفس
الفلكية فانها تفعل بلا آلات وان تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحياة لم يغنكم ذلك شيئا فان الحياة
التي لها ليس هو التغذي والنمو ولا ايضا الحس وانتم تعنون بالحياة التي في الحد هذا وان عنيتم بالحياة ما للنفس
الفلكية من الادراك مثلا والتصور العقلي او التحريك لغاية ارادية اخرجتم النبات من جملة ما يكون له نفس
وايضا ان كان التغذي حياة فلم لا يسمون النبات حيوانا وايضا لقائل ان يقول ما الذي احوجكم الى ان
تثبتوا نفسا ولم لم يكفكم ان تقولوا ان الحياة نفسها هي هذا الكمال فيكون الحياة هي المعنى الذي يصدر عنه
ما ينسبون صدوره الى النفس فلنشرع في جواب واحد واحد من ذلك وحله فنقول اما الاجسام السماوية
فان فيها مذهبين مذهب من يرى ان كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كرات قد دبرت بحركته جملة جسم كحيوان واحد
فيكون حينئذ كل واحد من الكواكب يتم فعله بعدة اجزاء ذوات حركات فيكون هي كالآلات وهذا القول لا يتم في كل
الكواكب ومذهب من يرى ان كل كرة فانها في نفسها حية مفردة وخصوصا ويرى جسما تاسعا ذلك الجسم واحدا
بالفعل لا كثرة فيه فهؤلاء يجب ان يروا ان اسم النفس اذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فانما يقع
بالاشتراك وان هذا الحد انما هو للنفس الموجودة في المركبات وانه اذا احتيل حتى يشترك الحيوانات والفلك

في معنى اسم النفس خرج معنى النبات من تلك الجملة على ان هذه الحيلة صعبة وذلك لان الحيوانات والفلك لا
تشترك في معنى اسم الحيوة ولا في معنى اسم النطق ايضا لان النطق الذي ههنا يقع على وجود نفس لها العقلان
الهيولانيان وليس هذا مما يصح هناك على ما نرى فان العقل هناك عقل بالفعل والعقل بالفعل غير مقوم للنفس
الكائنة جزء حد للناطق وكذلك الحس ههنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول امثلتها
والانفعال منها وليس هذا ايضا مما يصح هناك على ما نرى ثم ان اجتهد فجعل النفس كمالا اولا لما هو متحرك
بالارادة ومدرك من الاجسام حتى يدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية خرج النبات من تلك الجملة وهذا هو
القول المحصل واما امر الحيوة والنفس فمحل الشك في ذلك على ما نقول انه قد صح ان الاجسام يجب ان يكون فيها
مبدأ للاحوال المعلومة المنسوبة الى الحيوة بالفعل فان سمى مسم هذا المبدأ حيوة لم يكن معه مناقشة واما المفهوم
عند الجمهور من لفظة الحيوة المقولة على الحيوان فهو امران احدهما كون النوع موجودا فيه مبدأ يصدر عنه تلك الاحوال
عنه او كون الجسم بحيث يصح صدور تلك الافعال عنه فاما الاول فمعلوم انه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه
واما الثاني فيدل على معنى ايضا غير معنى النفس وذلك لان كون الشيء بحيث يصح ان يصدر عنه شيء او يوصف
بصفة يكون على وجهين احدهما ان يكون في الوجود شيئا غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينة
بحيث يصدر عنها المنافع السفينية وذلك مما يحتاج الى الربان حتى يكون هذا الكون والربان وهذا الكون ليس شيئا
واحدا بالموضوع والثاني ان لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الاحراق
عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون وكذلك وجود النفس
وجود هذا الكون على ظاهر الامر الا ان ذلك في النفس لا يستقيم فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا
وكيف لا يكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع ان يسبقه بالذات كمال ومبدأ ثم للجسم هذا الكون والمفهوم
من الكمال الاول الذي حددنا يمنع ان يسبقه بالذات كمال اخر لان الكمال الاول ليس له مبدأ وكمال اول
فليس اذن المفهوم من الحيوة الكمال والنفس واحدا اذا عنينا بالحيوة ما يفهم الجمهور وان عنينا بالحيوة ان يكون
لفظة مرادفة للنفس في الدلالة على الكمال الاول لم نناقش وتكون الحيوة اسما لما كنا وراء اثباته من هذا الكمال
الاول فقد عرفنا الان معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سمي نفسا باضافة له فبالحري ان نشتغل بادراك
مهية هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا ويجب ان نشير في هذا الموضع الى اثبات وجود النفس التي لنا اثباتا
على سبيل التنبيه والتذكير اشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسه من غير احتياج الى تثقيفه
وقرع عصا وصرفه عن المغلطات فنقول يجب ان يتوهم الواحد منا كانه خلق دفعة وخلق كاملا لكنه حجب بصره
عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء او خلاء هويا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما ما يحوج الى ان يحس وفرق
بين اعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتامل انه هل يثبت وجود ذاته ولا يشك في اثباته لذاته موجودا ولا يثبت
مع ذلك طرفا من اعضائه ولا باطنا من احشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الاشياء من خارج بل كان يثبت
ذاته ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولو انه امكنه في تلك الحال ان يتخيل يدا او عضوا اخر لم يتخيله جزءا
من ذاته ولا شرطا في ذاته وانت تعلم ان المثبت غير الذي لم يثبت والمقر به غير الذي لم يقر به فاذن للذات التي
اثبت وجودها خاصية لها على انها هو بعينه غير جسمه واعضائه التي لم يثبت فاذن المثبت له سبيل الى ان يتنبه

على وجود

على وجود النفس شيئا غير الجسم بل غير جسم وانه عارف به مستشعر له فان كان ذاهلا عنه يحتاج الى ان يقرع عصا

الفصل الثاني في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه

فنقول قد اختلف الاوائل في ذلك لانهم اختلفوا في المسالك اليه فمنهم من سلك الى علم النفس من جهة الحركة ومنهم من
سلك اليه من جهة الادراك ومنهم من جمع بين المسلكين ومنهم من سلك طريق الحيوة غير مفصلة فمن سلك منهم جهة
الحركة فقد كان تخيل عنده ان التحريك لا يصدر الا عن متحرك وان المحرك الاول يكون لا محالة متحركا بذاته وكانت النفس
محركة اولية اليها ينتهي التحريك من الاعضاء والعضل والاعصاب فجعل النفس متحركة لذاتها وجعلها لذلك جوهرا
غير مائت معتقدا ان ما يتحرك لذاته لا يجوز ان يموت قال ولذلك ما كانت الاجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه
دوام حركتها فمنهم من منع ان يكون النفس جسما فجعلها جوهرا غير جسم محركا لذاته ومنهم من جعلها جسما وطلب الجسم
المتحرك بذاته فمنهم من جعلها ما كان من الاجرام التي لا تتجزى كريا ليسهل دوام حركته وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك
بالتنفس بان النفس غذاء للنفس وان النفس يستبقي به النفس بادخال بدل ما يخرج منه ذلك الجنس من الهباء التي هي
الاجرام التي لا تتجزى التي هي المبادي وانها متحركة بذاتها كما يرى من حركة الهباء دائما في الجو ولذلك صلحت لان
تحرك غيرها ومنهم من قال انها ليست هي النفس بل ان محركها هو النفس وهي فيها ويدخل البدن بدخولها ومنهم من
جعل النفس نارا ورأى ان النار دائم الحركة واما من سلك طريق الادراك فمنهم من رأى ان الشيء انما يدرك ما
سواه لانه متقدم عليه ومبدأ له فوجب ان يكون النفس مبدأ فجعلها من الجنس الذي كان يراه اما نارا او هواء او ارضا
او ماء او مال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التي هي مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا اذ
كان يرى ان البخار مبدأ الاشياء على حسب المذاهب التي عرفتها وكل هؤلاء كانوا يقولون ان النفس انما تعرف الاشياء
كلها لانها من جوهر المبدأ لجميعها وكذلك من رأى ان المبادي هي الاعداد فانه جعل النفس عددا ومنهم من رأى ان الشيء
انما يدرك ما هو شبيهه وان المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبا من الاشياء التي يراها عناصر
وهذا انبادقلس فانه جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة وقال انما يدرك النفس كل
شيء بشبيهه فيها واما الذين جمعوا الامرين فكالذين قالوا ان النفس عدد متحرك لذاته فهي عدد لانها مدركة وهي متحركة
لذاتها لانها محركة اولية واما الذين اعتبروا امر الحيوة غير ملخص فمنهم من قال ان النفس حرارة وهي غريزية
لان الحيوة بها ومنهم من قال بل برودة وان النفس مشتق من النفس والنفس هو الشيء المبرد ولهذا ما يبرد بالاستنشاق
ليحفظ جوهر النفس ومنهم من قال بل النفس هو الدم لانه اذا سفح الدم بطلت الحيوة ومنهم من قال بل النفس مزاج
فانه ما دام ثابتا لم تتغير صحة الحيوة ومنهم من قال بل النفس تاليف ونسبة بين العناصر وذلك لانا نعلم ان تاليفا
ما يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ولان النفس تاليف فلذلك يميل الى المؤلفات من النغم والاراييح و
الطعوم ويلتذ بها ومن الناس من ظن ان النفس هو الاله تعالى عما يقول الملحدون وانه يكون في كل شيء بحسبه فيكون
في شيء طبعا وفي شيء نفسا وفي شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون فهذه هي المذاهب المنسوبة الى القدماء الاقدمين
في امر النفس وكلها باطلة فاما الذين تعلقوا بالحركة فاول ما يلزمهم من المحال انهم نسوا السكون فان كانت النفس تحرك
بان يتحرك فكان لا محالة تحركها علة للتحريك فلم يجز تسكينها اما ان يصدر عنها وهي متحركة بحالها فيكون نسبة تحريكها
بذاتها الى التسكين والتحريك واحدة فلم يمكن ان يقال انها تحرك بان يتحرك وقد فرضوا ذلك او يصدر عنها وقد

سكنت

سكنت فلا يكون متحركة بذاتها وايضا فقد عرفت مما سلف انه لا متحرك الا من محرك وانه ليس شئ متحركا من ذاته
فلا يكون النفس شيئا متحركا من ذاته وايضا فان هذه الحركة لا تخلو اما ان يكون مكانية او كمية او كيفية او غير
ذلك فان كانت مكانية فلا تخلو اما ان يكون طبيعية او قسرية او نفسانية فان كانت طبيعية فيكون الى جهة واحدة
لا محالة فيكون تحريك النفس الى جهة واحدة فقط وان كانت قسرية فلا يكون متحركة بذاتها ولا يكون ايضا تحريكها
بذاتها بل الاولى ان يكون القاسر هو المبدأ الاول وان يكون هو النفس وان كانت نفسانية فالنفس قبل النفس و
يكون لا محالة بارادة فيكون اما واحدة لا تختلف فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة او تكون مختلفة فيكون
بينها كما علمت سكونات لا محالة فلا يكون متحركة لذاتها واما الحركة من جهة الكم فالعدد شئ من النفس ثم لا يكون شئ
متحركا من جهة الكم بذاته بل لدخول داخل عليه واستحالة في ذاته واما الحركة على سبيل الاستحالة فاما ان
يكون حركة في كونها نفسا فاول حين ذلك ان لا يكون تحركها من نحو تحريكها بل تكون ساكنة في المكان حتى يتحرك
في المكان والثاني ان الاستحالة في الاعراض غايتها حصول ذلك العرض واذا حصل فقد وقفت الاستحالة وايضا
فقد تبين لك ان النفس لا ينبغي ان يكون جسما والمحرك الذي يتحرك في المكان فان يتحرك نحو ما يتحرك فهو جسم
لا محالة فلو كان للنفس الحركة والانتقال لكان يجوز ان يفارق بدنا ثم يعود اليه وهؤلاء يجعلون مثل النفس
في ان يجعل في بعض الاجسام فاذا تموج تحرك ذلك الجسم ويدفعون ان يكون الحركة حركة اختيارية وليتهم فقد علمت
ان القول بالهباء هذر باطل وعلمت ايضا ان القول بوحدة المبدأ الاسطقسي خرافة ثم من الملح ما قالوه من ان
الشئ يجب ان يكون مبدأ حتى يعلم ما وراءه فانا نعلم ونفرك بانفسنا اشياء لسنا بمبادئها واما اثبات ذلك من طريق
من ظن ان المبدأ احد الاسطقسات بوجه من الوجوه مبدأ لها ولا هي مبدأ للاسطقسات وهو ان كل شئ اما ان يكون
حاصلا في الوجود واما ان لا يكون وان الاشياء المساوية لشئ واحد متساوية فهذه الاشياء لا يجوز ان يقال ان
للنار والماء وغير ذلك مبادئها فيفعلها بها ولا بالعكس وايضا اما ان يكون معرفة النفس بما هي مبدأ للاشياء
بتناولها بعين ذلك المبدأ او بتناول الاشياء التي يحدث عن المبدأ وليست هي المبدأ او يكون بكليهما فان كانت انما
تتناول المبدأ او تتناول كليهما وكان العالم بالشئ يجب ان يكون مبدأ له فيكون النفس ايضا مبدأ للمبدأ وايضا
مبدأ لذاتها لانها تعلم ذاتها وان كانت ليس يعلم المبدأ ولكن يعلم الاحوال والتغيرات التي يلحقه فمن ذا الذي يحكم
بان للماء والنار او احد هذه مبدأ واما الذين جعلوا الادراك بالعددية فقالوا لان المبدأ لكل شئ عدد
حتى هي بل قالوا ماهية كل شئ عدد وحقيقته عدد وهؤلاء وان كنا قد دللنا على بطلان اراءهم في المبدأ في مواضع اخر
وسندل في صناعة الفلسفة الاولى ايضا على استحالة رأيهم هذا وما اشبه من مذاهبهم فههنا نرى بنقضه
من حيث النظر الخاص بالنفس وذلك بان ننظر ونتامل هل النفس انما تكون نفسا بانها عدد معين كاربعة او
خمسة او بانها مثلا زوج او فرد او شئ اعم من عدد معين فان كانت النفس انما هي ما هي بانها عدد معين فما يقولون
في الحيوان المتجزي الذي اذا قطع تحرك كل جزء منه واحس واذا احس فلا محالة هناك تخيل ما وكذلك كل جزء منه
ياخذ في الهرب الى جهة وتلك الحركة من تخيل ما لا محالة ومعلوم ان الجزئين يتحركان عن قوتين فيهما وان كل واحد
اقل من العدد الذي كان في الجملة وانما كان النفس عندهم العدد الذي في الجملة لا غير فيكون هذان الجزءان يتحركان
لا عن نفس وهذا محال بل في كل واحد منهما نفس من نوع الاخر فنفس مثل هذا الحيوان واحدة بالفعل متكثرة

بالقوة تكثيرا الى النفوس وانما يفسد في الحيوان المجزى نفساه ولا يفسد في النبات لان النبات قد شاعت فيه الالة
الاولية فعل النفس وما كذلك في الحيوان المجزى بل بعض بدن الحيوان المجزى لا مبدأ فيه لاستبقاء المزاج الملائم
للنفس وفي بعضه الاخر ذلك المبدأ ولكنه يحتاج في استبقائه ذلك الى معاضدة من القسم الاخر فيكون بدله متعلق الاجزاء
بعضها ببعض في التعاون على حفظ المزاج فان لم يكن النفس عددا بعينه بل كان عددا او كيفية ما او صورة فيشبه
ان يكون في بدن واحد نفوس كثيرة فانك تعلم ان في كثير من الازواج ازواج وفي كثير من الافراد افراد وفي كثير
من المربعات مربعات وكذلك سائر الاعتبارات وايضا فان الوحدات المجتمعة في العدد اما ان يكون لها وضع او لا
يكون لها وضع فان كان لها وضع فهي نقطة وان كانت نقطا فاما ان يكون نفسا لانها عدة تلك النقط او لا يكون كذلك
بل لانها قوة او كيفية او غير ذلك لكنهم جعلوا الطبيعة النفسية مجرد عددية فيكون العدد الموجود للنقطة طبيعة النفس فيكون
كل جسم اذا فرض فيه ذلك العدد من النقطة ذا نفس وكل جسم لنا ان نفرض فيه كم نقطة شئنا فيكون كل جسم من شانه
ان يصير ذا نفس بفرض النقطة فيه وان كان عددا لا وضع له وانما هي احاد متفرقة فبما ذا تفرقت وليس لها مواد مختلفة
ولا قرنت بها صفات اخرى وفصول اخرى وانما تتكثر الاشياء المتشابهة في المواد المختلفة فان كان لها مواد مختلفة
فهي ذوات وضع ولها ابدان شتى ثم في الحالين جميعا كيف ارتبطت هذه الوحدات او النقط معا لانه ان كان
ارتباطها بعضها ببعض والتيامها للطبيعة الوحدية والنقطية فيجب ان يكون الوحدات والنقطات جميعا ترتبط
الاجتماع من اي موضع كانت وان كان لجامع فيها جمع واحدا منها الى الاخر وضام ضم بعضها الى بعض حتى
ارتبطت وهو يحفظها مرتبطة فذلك الشئ اولى ان يكون نفسا واما الذين قالوا ان النفس مركبة من المبادي حتى
يصح ان تعرف المبادي وغير المبادي بما فيها منها وانما يعرف كل شئ بشبهه فيه فقد يلزمهم ان يكون النفس لا
يعرف الاشياء التي يحدث عن المبادي مخالفة لطبيعتها فان الاجتماع قد يحدث هيئات في المبادي وصورا
لا يوجد فيها مثل العظمية واللحمية والانسانية والفرسية وغير ذلك فيجب ان يكون هذه الاشياء مجهولة
للنفس اذ ليس فيها هذه الاشياء بل انما فيها اجزاء المبادي فقط فان جعل في تاليف النفس انسانا وفرسا وفيلا كما فيه
نار وارض وغلبة ومحبة وان قال ان فيها هذه الاشياء فقد ارتكب العظيم ثم ان كان في النفس انسان ففي النفس نفس
ففيه مرة اخرى انسان وفيل ويذهب ذلك الى غير النهاية وقد تشنع عليه من جهة اخرى هي انه يجب على هذا الوضع
ان يكون الله تعالى اما غير عالم بالاشياء واما مركبا من الاشياء وكلاهما كفر ومع ذلك يجب ان يكون غير عالم بالغلبة
لانه لا غلبة فيه لان الغلبة يوجب التفريق والفساد فيما يكون فيه فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمبادي وهذا
شنيع وكفر ثم يلزم من هذا ان يكون الارض ايضا عالمة بالارض والماء بالماء وان يكون الارض لا يعلم الماء
والماء لا يعلم الارض فيكون الحار عالما بالحار غير عالم بالبارد ويجب ان يكون الاعضاء التي فيها ارضية كثيرة
شديدة الاحساس بالارض وليست هي كذلك بل هي غير حساسة لا بالارض ولا بغيرها وذلك كالظفر والعظم
ولان ينفعل الشئ ويتاثر عن ضده اولى من ان يتاثر عن شكله وانت تعلم ان الاحساس تاثير ما وانفعال ما
ويجب ان لا يكون ههنا قوة واحدة يدرك الاضداد فيكون السواد والبياض ليس يدركان بحاسة واحدة
بل يدرك البياض بجزء من البصر هو ابيض والسواد بجزء منه هو اسود ولان الالوان لها تركيبات بلا نهاية فيجب
ان يكون قد اعد للبصر اجزاء بلا نهاية مختلفة الالوان وان كان لا حقيقة للوسائط وما هو الا مزج الضدين بزيادة

ونقصانا من غير اختلاف آخر فيجب ان يكون مدرك البياض يدرك البياض صرفا ومدرك السواد يدرك السواد صرفا اذ لا يمكن
ان يدرك غيره فيجب ان لا يشكل علينا البسائط الممتزجة ولا يتخيل الينا الوسائط التي لا يظهر فيها بياض وسواد بالفعل
وكذلك يجب ان يدرك المثلث بالمثلث والمربع بالمربع والمدور بالمدور والاشكال الاخرى التي لا نهاية لها والاعداد
ايضا بامثالها فيكون في الحساس اشكال بلا نهاية وهذا كله محال والحق انك تعلم ان الشيء الواحد يكفي في ان
يكون عيارا للاضداد يعرف به كالمسطرة المستقيمة يعرف بها المستقيم والمنحني جميعا وانه لا يجب ان يعلم كل شيء
بشيء خاص واما الذين جعلوا النفس جسما متحركا يحركها المستديرة التي تحركها على الاشياء ليدركها الاشياء
فسنوضح بعد فساد قولهم حتى يتبين ان الادراك العقلي لا يجوز ان يكون بجسم واما الذين جعلوا النفس مزاجا فقد
علم مما سلف بطلان هذا القول وعلى انه ليس كل ما يفسد بفساده الحيوة يكون نفسا فان كثيرا من الاشياء والاعضاء
والاخلاط وغير ذلك لهذه الصفة وليس بمنكر ان يكون بشيء لا بد منه حتى يكون للنفس علاقة بالبدن ولا يوجب ذلك
ان يكون ذلك الشيء نفسا وبهذا يعلم خطاء من ظن ان النفس دم وكيف يكون الدم محركا وحساسا والذي ظن
ان النفس تاليف فقد جعل النفس نسبة معقولة بين الاشياء وكيف يكون النسبة بين الاضداد محركا ومدركا و
التاليف يحتاج الى مؤلف لا محالة فذلك اولى ان يكون هو النفس وهو الذي اذا فارق وجب انتقاض التاليف ثم سيتضح
في خلال ما نعرفه من امر النفس وقد قيل في مناقضة هذه الآراء اقاويل للبسط لا حاجة ولا الزام منه وانما
تركناها لذلك

الفصل الثالث في ان النفس داخلة في مقولة الجوهر

فنقول نحن انك تعرف مما تقدم لك ان النفس ليس بجسم فان ثبت لك ان نفسا ما يصح لها الانفراد بقوام ذاتها
لم يقع لك شك في انها جوهر وهذا انما يثبت لك في بعض ما بقي له نفس واما غير النفس النباتية والنفس الحيوانية
فان ذلك لا يثبت لك فيه لكن المادة القريبة لوجود هذه الانفس فيها انما هي ما هي بمزاج خاص وهيئة خاصة
وانما تبقى بذلك المزاج الخاص بالفعل موجودا ما دام فيها النفس والنفس هي التي تجعلها بذلك المزاج فان النفس هي
علة لتكون النبات والحيوان على المزاج الذي لهما اذ كانت النفس هي مبدا التوليد والتربية كما قلنا فيكون الموضوع
القريب للنفس مستحيلا ان يكون هو ما هو بالفعل الا بالنفس ويكون النفس علة لكونه كذا ولا يجوز ان يقال ان
الموضوع القريب يحصل على طباعه موجودا بسبب غير النفس ثم تحصله النفس لحوقا ما لا قسط له بعد ذلك في تقويمه
وتربيته كالحال في اعراض يتبع وجودها وجود الموضوع لها اتباعا ضروريا ولا يكون مقومة لموضوعها بالفعل و
اما النفس فانها مقومة لموضوعها القريب موجدة اياه بالفعل كما تعلم الحال في هذا اذا تكلمنا في الحيوان واما
الموضوع البعيد فبينه وبين النفس صور اخرى تقومها واذا فارقت النفس وجب ضرورة ان يكون فراقها يحدث لغالب
صير الموضوع بحالة اخرى ولحدث فيها صورة جمادية كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة للنفس وبتلك الصورة
واما المادة التي للنفس لا يبقى بعد النفس على نوعها البتة بل اما ان يبطل نوعها وجوهرها الذي به كان
موضوعا للنفس او يخلف النفس منها صورة تستبقي المادة بالفعل على طبيعتها فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان
بل يكون له صورة واعراض اخرى ويكون قد تبدل ايضا بعض اجزائها وفارق مع تغير الكل في الجوهر فلا يكون
هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس والآن هي موضوعة لغيره فاذن ليس وجود النفس
في الجسم كوجود العرض في الموضوع فالنفس اذن جوهر لانها صورة لا في موضوع لكن لقائل ان يقول لنسلم ان

النفس النباتية هذه صورتها فانها علة لقوام مادتها القريبة واما النفس الحيوانية فيشبه ان يكون النباتية تقوم
مادتها ثم يلزمها هذه النفس الحيوانية اياها فتكون الحيوانية محصلة الوجود في مادة تقومت بذاتها وهي علة لقوام
هذه التي حلته اعني الحيوانية القائمة في موضوع فنقول في جواب ذلك ان النباتية بما هي نفس نباتية لا يجب عنها
الا جسم متغذ مطلقا ولا النفس النباتية مطلقة لها وجود الا وجود معنى جنسي وذلك في الوهم فقط واما الوجود في
الاعيان فهو انواعها والذي يجب ان يبقى ان النفس النباتية سبب ولحاله شيء ايضا عام كلي غير محصل وهو الجسم
المتغذي النامي المطلق الجنسي الغير المنوع واما جسم ذو آلات الحس والتمييز والحركة الارادية فليس مصدره عن النفس
النباتية بما هي نفس نباتية بل بما ينضم اليها فصل آخر فيصير به طبيعة اخرى ولا يكون ذلك الا ان يصير نفسا حيوانية
بل يجب ان نبتدي ونزيد هذا شرحا فنقول ان النفس النباتية اما ان يعني بها النفس النوعية التي تخص النبات
دون الحيوان او يعني به المعنى العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية من جهة ما يغتذي ويولد وينمو فان هذا قد
يسمى نفسا نباتية وهذا مجاز من القول فان النفس النباتية لا يكون الا في النبات ولكن المعنى الذي يعم نفس
النبات والحيوان يكون في الحيوان كما يكون في النبات ووجوده كما يوجد المعنى العام في الاشياء واما ان يعني
به القوة من قوى النفس الحيوانية التي يصدر عنها افعال التغذية والتربية والتوليد فان عنى به النفس النباتية
التي هي بالقياس الى النفس الفاعلة للغذاء نوعية فذلك يكون في النبات لا غير ليس في الحيوان وان عنى به المعنى
العام فيجب ان ينسب اليه معنى عام لا معنى خاص فان الصانع العام هو الذي ينسب اليه المصنوع العام والصانع النوعي
كالنجار هو الذي ينسب اليه المصنوع النوعي والصانع المعين هو الذي ينسب اليه المصنوع المعين فهذا شيء قد تركت
تحقيقه فالذي ينسب الى النفس النباتية العامة من امر الجسم انه نام عام واما انه نام بحيث انه يصلح لقبول الحس او لا
يصلح فليس ينسب ذلك الى النفس النباتية من حيث هي عامة ولا هذا المعنى يتبعه واما القسم الثالث فيستحيل ان
يكون على ما يظن من ان القوة النباتية تاتي وحدها فيفعل بدنا حيوانيا ولو كان المنفرد بالتدبير تلك القوة لكان
يتم جسما نباتيا وليس كذلك بل انما كانت يتمم جسما حيوانيا بالآلات الحس والحركة فيكون هي قوة لنفس لتلك النفس
قوة اخرى وهذه القوة من قواها ينصرف على المثال الذي يؤدي الى استعداد الآلة للكمالات الثانية التي لتلك
النفس التي هذه قوتها وتلك النفس هي الحيوانية وسنوضح من بعد ان النفس واحدة وان هذه قوى ينبعث عنها في
الاعضاء ويتاخر فعل بعضها ويتقدم بحسب استعداد الآلة فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه
ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فلا يستولي
عليها المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيها ولولا ذلك لما بقي على صحتها ولا ستيلاء النفس عليها ما يعرض
من قوة القوة النامية وضعفها عند استشعار النفس قضايا يكرهها او يحبها كراهة ومحبة ليست بدنية البتة
وذلك عندما يكون الوارد على النفس تصديقا ما وليس ذلك مما يؤثر في البدن بما هو اعتقاد بل يتبع ذلك الاعتقاد
انفعال من سرور او غم وذلك ايضا من المدركات النفسانية وليس مما يعرض للبدن بما هو بدن فيؤثر ذلك في القوة النامية
الغاذية حتى يحدث فيها من العارض الذي يعرض للنفس اولا وليكن الفرح النطقي شدة ونفاذا في فعلها ومن
العارض المضاد لذلك وليكن الغم النطقي الذي لا مرية فيه ضعفا وعجزا حتى يفسد فعلها وربما انتقض المزاج
به انتقاضا وكل ذلك مما يقنعك في ان النفس جامعة لقوى الادراك واستعمال الغذاء وهي واحدة لها ليست هذه

منفردة عن تلك فتبين ان النفس هي مكملة البدن الذي هي فيه وحافظة على نظامه الذي الاولى به ان يتميز ويتفرق
اذ كل جزء من اجزاء البدن يستحق مكانا آخر ويستوجب مفارقة لقرينه وانما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن
طبيعته وذلك الشيء هو النفس في الحيوان فالنفس اذن كمال الموضوع وذلك الموضوع تتقوم به وهو ايضا مكمل النوع
وصانعه فان الاشياء المختلفة الانفس تصير بها مختلفة الانواع ويكون تغايرها بالنوع لا بالشخص فالنفس اذن
ليست من الاعراض التي لا تختلف بها الانواع ولا يكون لها مدخل في تقويم الموضوع فالنفس اذن كمال كالجوهر لا
كالعرض وليس يلزم هذا ان يكون مفارقا او غير مفارق فانه ليس كل جوهر بمفارق فلا الهيولى بمفارقة ولا الصورة
وقد علمت ان الامر كذلك فلنبدل الان دلالة ما مختصرة على قوى النفس وافعالها ثم نتبعها بالاستقصاء

الفصل الرابع في تبيين ان اختلاف افاعيل النفس لاختلاف قواها

نقول ان للنفس افعالا تختلف على وجوه فتختلف بعضها بالشدة والضعف وبعضها بالسرعة والبطء فان الظن
اعتقاد ما يخالف اليقين بالتأكيد والشدة والحدس يخالف الفكر بسرعة الفهم وقد تختلف ايضا بالعدم
والملكة مثل ان الشك الذي يخالف الرأي فان الشك عدم اعتقاد من طرفي النقيض والرأي اعتقاد لاحد طرفي التفكر
النقيض ومثل التحريك والتسكين وقد تختلف بالنسبة الى امور متضادة مثل الاحساس بالابيض والاحساس با
لاسود وادراك الحلو وادراك المر وقد تختلف بالجنس مثل ادراك اللون وادراك الطعم بل مثل الادراك والتحريك
وغرضنا الان ان نعرف القوى التي تصدر عنها هذه الافاعيل وانه هل يجب ان يكون لكل نوع من الفعل قوة تخصه
او لا يجب ذلك فنقول اما الافعال المختلفة بالشدة والضعف فان مبدأها قوة واحدة لكنها تارة يكون اتم فعلا
وتارة يكون انقص فعلا ولو كان النقصان يقتضي ان يكون هناك لانقص قوة غير القوة التي للاتم لوجب ان يكون
عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزيادة التي يكاد لا تتناهى بل القوة الواحدة يعرض لها تارة ان يفعل الفعل
اشد او اضعف بحسب الاختيار وتارة بحسب مواتاة الآلات وتارة بحسب عوائق من خارج ان يكون او لا يكون وان يقل
او يكثر فاما الفعل وعدمه فقد سلف لك في الاقاويل الكلية ان مبدأ ذلك قوة واحدة واما اختلاف افعالها التي
من باب الملكة بالجنس كالادراك والتحريك او كادراك وادراك فذلك مما الحري ان يبحث عنه ويفحص فينظر
مثلا هل القوى المدركة كلها قوة واحدة الا ان لها ادراكات ما بذاتها هي العقليات وادراكات ما بالآلات
مختلفة بسبب اختلاف الآلات فان كان العقليات والحسيات مثلا لقوتين فهل الحسيات كلها التي تتخيل من باطن والتي
تدرك في الظاهر بقوة واحدة فان كانت التي في الباطن لقوة او لقوى فهل التي في الظاهر لقوة واحدة تفعل
في الآلات مختلفة افعالا مختلفة فانه ليس بممتنع ان يكون قوة واحدة تدرك اشياء مختلفة الاجناس والانواع
كما هو مشهور من حال العقل عند العلماء ومشهور من حال الخيال عندهم بل كما ان المحسوسات المشتركة التي زعموها
العظم والعدد والحركة والسكون والشكل قد يحس بكل واحدة من الحواس او بعدة منها وان كانت بواسطة المحسوس
الآخر ثم قوة التحريك هل هي قوة الادراك ولم لا يمكن ذلك وهل قوة الشهوة بعينها هي قوة الغضب فاذا صادفت اللذة
انفعلت على نحو وان صادفت الاذى انفعلت على نحو آخر بل هل الغاذية والنامية والمولدة بشيء من هذه القوى
فان لم يكن فهل هي قوة واحدة حتى اذا كان الشيء لم يتم بعد قوة حرك الغذاء الى اقطاره على هيئة وشكل فاذا
استكمل حرك ذلك التحريك بعينه الا ان الشكل قد تم فلا يحدث شكلا آخر والعظم قد بلغ مبلغا الا بقي القوة

بان يورد من الغذاء فيه اكثر مما يتحلل منه فيقف وهناك يفضل من الغذاء فضل يصلح للتوليد لينفذ الى
اعضاء التوليد كما ينفذ الغذاء اليها ليغذوها به لكنه يفضل عما يحتاج اليه اعضاء التوليد من الغذاء فضل
يصلح لباب آخر فتصرف فيه تلك القوة بعينها اليه كما يفعل بفضول كثيرة من الاعضاء ثم يعجز هذه القوة في آخر
عن ايراد بدل ما يتحلل مساويا لما يتحلل فيكون ذبول فلم يعرض قوة نامية ولا يعرض قوة مذبلة واختلاف الا
فعال ليس مما يدل على اختلاف القوى فان القوة الواحدة بعينها تفعل الاضداد بل القوة الواحدة تحرك بارادات مختلفة
حركات مختلفة بل القوة الواحدة قد تفعل في مواد مختلفة افاعيل مختلفة فهذه شكوك يجب ان يكون حلها مهيأ
عندنا حتى يمكننا ان ننتقل فنثبت قوى النفس وان نثبت ان عددها كذا وان بعضها مخالف للبعض فان الحق عندنا
هذا فنقول اما اولا فان القوة من حيث هي قوة بالذات واولا هي قوة على امر ما ويستحيل ان يكون مبدأ لشيء آخر
غيره فانه من حيث هو قوة عليه مبدأ له فان كان مبدأ لشيء آخر فليس هو من حيث هو مبدأ لذلك الاول فحوى ان القوى
من حيث هي قوى انما يكون مبادي لافعال معينة بالقصد الاول لكنه قد يجوز ان يكون القوة مبدأ لافعال
كثيرة بالقصد الثاني بان يكون تلك كالفروع فلا يكون مبدأ لها اولا مثلا ان الابصار انما هو قوة اولا على ادراك
الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث اذا توسط بين جسم قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الاضاءة وهذا
هو اللون ثم اللون يكون بياضا وسوادا وايضا القوة المتخيلة هي التي تثبت صور الامور المادية من حيث هي مادية
مجردة عن المادة نوعا من التجريد غير بالغ كما نذكره بعد ثم يعرض ان يكون ذلك لونا او طعما او عظما او صوتا او
غير ذلك والقوة العاقلة هي التي تتثبت صور الامور من حيث هي برية عن المادة وعلائقها ثم يتفق ان يكون ذلك
شكلا ويتفق ان يكون عددا وقد يجوز ان يكون القوة معدة نحو فعل بعينه لكنها يحتاج الى امر آخر ينضم اليها
حتى يصير لها ما بالقوة حاصلا بالفعل فان لم يكن ذلك الامر لم يفعل فيكون مثل هذه القوة تارة مبدأ فعل
بالفعل وتارة غير مبدأ له بالفعل بل بالقوة مثل القوة المحركة فانها اذا صح الاجماع من القوة الشوقية بسبب داع
من التخيل او المعقول الى التحريك حركت لا محالة فاذا لم يصلح لم تحرك وليس يصدر عن قوة محركة واحدة بالذات واحدة
الا حركة واحدة اذ الحركات الكثيرة لكثرة الآلات الحركة التي هي العضل فينا وفي كل عضلة قوة محركة جزئية لا
يحرك الا حركة بعينها وقد يكون القوة الواحدة ايضا يختلف تاثيرها بحسب القوابل المختلفة او الآلات المختلفة و
هذا ظاهر فنقول الان ان اول اقسام افعال النفس ثلثة افعال يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية و
التربية والتوليد وافعال يشترك فيها الحيوانات او جلها ولا حظ فيها للنبات مثل الاحساس والتخيل والحركة
الارادية وافعال يختص بالناس مثل تعقل المعقولات واستنباط الصنائع والروية في الكائنات والتفرقة التي
بين الجميل والقبيح فلو كانت القوى النفسانية واحدة وكانت الافعال النباتية تصدر عن القوة التي تصدر عنها
الحيوانية صدورا اوليا لكان عدم الاجسام النباتية واعضاء الحيوان التي تغتذي ولا يحس مما هو صلب او لين
للاحساس اما ان يكون بسبب عدم القوة او بسبب ان المادة ليست تنفعل عنها ومحال ان يقال ان المادة ليست تنفعل
عن الحر والبرد ولا يتأثر عنهما وعن الطعوم القوية والروائح القوية فانها ينفعل عنها فبقي ان يكون ذلك بسبب عدم
القوة الفعالة لذلك وقد وجد القوة الغاذية فان القوتان تختلفان وايضا فان تحريك النفس لا يخلو اما
ان يكون على سبيل نقل مطلق لكل جسم قابل للنقل مطلقا واما ان يكون لنقل على سبيل قبض وبسط وفي اجسام

اعصابا هی ابتل لذلک من العضل وفیها حیوة للتغذی ولیس یمکن تحریکها فالسبب فی ذلک لیس من جهتها بل من جهة
نفوذ الیها القوة المحرکة وکذلک بعض الاعصاب ینفذ فیه قوة الحس فقط دون الحرکة وبعض الاعصاب ینفذ فیها قوة الحرکة
ولا یتفاضل بشیء یعتد به بل قد یوجد ما یشاکل ما ینفذ فیه الحس ویزید علیه فی الکیف وینقص وقد ینفذ فیه
قوة الحرکة وقد یوجد ما هو کذلک ولیس ینفذ فیه قوة الحس وکذلک یمکنک ان تعلم ان العین لیست دون اللسان
فی ان ینفعل عن الطعوم المجاورة ولا یحس العین بالطعم من حیث هو مذوق لسنا نقول من حیث هو کیفیة ولا
بالصوت واما قوة الانسانیة فسنبین من امرها انها متبرئة الذات عن الانطباع فی المادة ونبین ان جمیع
الافعال المنسوبة الی الحیوان یحتاج فیها الی آلة فاذن الحواس والتخییلات لقوة اخری مادیة غیر القوة المحرکة
وان کان یفیض عنها وقوی الحرکة ایضا متعلقة من وجه کما سنبین بقوی الحس والتخیل فاذا فهمت هذا و
واعطیناک من الاصول سهل علیک ان تعرف فرقا ما بین القوی التی نحن فی ترتیبها وتعدیدها وتعلم ان لکل قوة لها
فعلا اولیا ولا یشارک قوة اخری لها فعل اولی مخالف لفعلها الاول

الفصل الخامس فی تعدید قوی النفس علی سبیل التصنیف

نعد الان قوی النفس عدا علی سبیل الوضع ثم نشتغل
ببیان حال کل قوة فنقول القوی النفسانیة تنقسم بالقسمة الاولی اقساما ثلثة احدها النفس النباتیة وهی
الکمال الاول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یتولد وینمی ویتغذی والغذاء جسم من شأنه ان یتشبه بطبیعة الجسم
الذی قیل انه غذاؤه فیزید فیه مقدار ما یتحلل واکثر او اقل والثانی النفس الحیوانیة وهی الکمال الاول
لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الجزئیات ویتحرک بالارادة والثالث النفس الانسانیة وهی کمال اول لجسم
طبیعی آلی من جهة ما ینسب الیه من فعل الافاعیل الکائنة بالاختیار الفکری والاستنباط بالرأی ومن جهة ما
یدرک الامور الکلیة ولولا العادة لکان الاحسن ان یجعل کل اول شرطا مذکورا فی رسم الثانی ان اردنا ان
نرسم النفس لا القوة النفسانیة التی للنفس بحسب ذلک الفعل فان الکمال مأخوذ فی حد النفس لا فی حد قوی
النفس وانت ستعلم الفرق بین النفس الحیوانیة وبین قوة الادراک والتحریک وبین النفس الناطقة وبین القوة
علی الامور المذکورة من التمییز وغیرها فان اردت الاستقصاء فالصواب ان تجعل النباتیة جنسا للحیوانیة و
الحیوانیة جنسا للانسانیة وتأخذ الاعم فی حد الاخص ولکنک اذا التفت الی النفس من حیث القوی الخاصة
لها فی حیوانیتها وانسانیتها فربما قنعت بما ذکرناه وللنفس النباتیة قوی ثلث الغاذیة وهی قوة تحیل
جسما غیر الجسم الذی هی فیه الی مشاکلة الجسم الذی هی فیه فتلصقه به بدل ما یتحلل عنه والقوة المنمیة
وهی قوة تزید فی الجسم الذی هی فیه بالجسم المتشبه به زیادة متناسبة فی اقطاره طولا وعرضا وعمقا لیبلغ به
کمال النشو والقوة المولدة وهی قوة تأخذ من الجسم الذی هی فیه جزءا هو شبیهه بالقوة فیفعل فیه باستمداد
اجسام اخری متشبهة به من التخلیق والتمزیج ما یصیره باعثة علی الحرکة واما محرکة بانها فاعلة والمحرکة علی
انها باعثة هی القوة النزوعیة الشوقیة وهی القوة التی اذا ارتسمت فی التخیل الذی سنذکره بعد صورة
مطلوبة او مهروب عنها بعثت القوة المحرکة الاخری التی نذکرها علی التحریک ولها شعبتان شعبة تسمی قوة
شهوانیة وهی قوة تنبعث علی تحریک یقرب به من الاشیاء المتخیلة ضروریة کانت او نافعة طلبا للذة و
شعبة تسمی غضبیة وهی قوة تنبعث علی تحریک یدفع به الشیء المتخیل ضارا او مفسدا طالبا للغلبة واما

القوة المحرکة علی انها فاعلة فهی قوة تنبعث فی الاعصاب والعضل من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء الی نحو جهة المبدأ او ترخیها او تمدها طولا فتصیر الاوتار والرباطات الی خلاف
جهة المبدأ واما القوة المدرکة فتنقسم قسمین فمنها قوة تدرک من خارج ومنها قوة تدرک من داخل والمدرکة
من خارج هی الحواس الخمس او الثمانیة فمنها البصر وهی قوة مرتبة فی العصبة المجوفة تدرک صورة ما ینطبع فی الرطوبة
الجلیدیة من اشباح الاجسام ذوات اللون المتأدیة فی الاجسام الشفافة بالفعل الی سطوح الاجسام الصقیلة
ومنها السمع وهی قوة مرتبة فی العصب المتفرق فی سطح الصماخ تدرک صورة ما یتأدی الیه من تموج الهواء
المنضغط بین قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف یحدث منه صوت فیتأدی تموجه الی الهواء المحصور
الراکد فی تجویف الصماخ ویحرکه بشکل حرکته ویماس امواج تلک الحرکة العصبة فیسمع ومنها الشم وهی قوة
مرتبة فی زائدتی مقدم الدماغ الشبیهتین بحلمتی الثدی تدرک ما یؤدی الیه الهواء المستنشق من الرائحة
الموجودة فی البخار المخالط له او الرائحة المنطبعة فیه بالاستحالة من جرم ذی رائحة ومنها الذوق
وهی قوة مرتبة فی العصب المفروش علی جرم اللسان تدرک الطعوم المتحللة من الاجسام المماسة له المخالطة للرطوبة
العذبة التی فیها مخالطة محیلة ومنها اللمس وهی قوة مرتبة فی اعصاب جلد البدن کله ولحمه تدرک ما یماسه و
یؤثر فیه بالمضادة المحیلة للمزاج او المحیلة لهیئة الترکیب ویشبه ان یکون هذه القوة عند قوم لا نوعا اخیرا
بل جنسا لقوی اربع او فوقها منبثة معا فی الجلد کله واحدها حاکمة فی التضاد الذی بین الحار والبارد
والثانیة حاکمة فی التضاد الذی بین الرطب والیابس والثالثة حاکمة فی التضاد الذی بین الصلب واللین
والرابعة حاکمة فی التضاد الذی بین الخشن والاملس الا ان اجتماعها فی آلة واحدة یوهم تأحدها فی الذات
واما القوی المدرکة من باطن فبعضها قوی تدرک صور المحسوسات وبعضها یدرک معانی المحسوسات ومن المدرکات
ما یدرک ویفعل معا ومنها ما یدرک ولا یفعل ومنها ما یدرک ادراکا اولیا ومنها ما یدرک ادراکا ثانیا
والفرق بین ادراک الصورة وادراک المعنی ان الصورة هو الشیء الذی یدرکه الحس الباطن والظاهر معا لکن الحس
الظاهر یدرکه اولا ویؤدیه الی الحس الباطن مثل ادراک الشاة لصورة الذئب اعنی لشکله وهیئته ولونه
فان الحس الباطن من الشاة یدرکها لکن انما یدرکها اولا حسها الظاهر واما المعنی فهو الشیء الذی تدرکه النفس
من المحسوس من غیر ان یدرکه الحس الظاهر اولا مثل ادراک الشاة للمعنی المضاد فی الذئب او للمعنی الموجب لخوفها ایاه
وهربها عنه من غیر ان یدرک الحس ذلک البتة فالذی یدرک من الذئب اولا الحس الظاهر ثم الحس الباطن فانه
یخص فی هذا الموضع باسم الصورة والذی یدرکه القوی الباطنة دون الحس فیخص فی هذا الموضع باسم المعنی و
الفرق بین الادراک مع الفعل والادراک لا مع الفعل ان من افعال بعض القوی الباطنة ان ترکب بعض الصور
والمعانی المدرکة مع بعض وتفصلها عن بعض فیکون قد ادرک وفعل ایضا فیما ادرک واما الادراک لا مع الفعل فهو
ان یکون الصورة والمعنی یرتسم فی الشیء فقط من غیر ان یکون له ان یفعل فیه تصرفا البتة والفرق بین الادراک
الاول والادراک الثانی ان الادراک الاول هو ان یکون حصول الصورة علی نحو ما من الحصول وقد وقع للشیء
من نفسه والادراک الثانی هو ان یکون حصولها للشیء من جهة شیء آخر ادی الیها فمن القوی المدرکة الباطنة الحیوانیة
قوة بنطاسیا والحس المشترک وهی قوة مرتبة فی التجویف الاول من الدماغ یقبل بذاتها جمیع الصور المنطبعة فی

له انضغاطا خ

الحواس الخمس المتأدية اليه ثم الخيال والمصورة وهي قوة مرتبة ايضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ
ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات واعلم ان القبول لقوة غير
القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء فان له قوة قبول النقش والرقم وبالجملة الشكل وليس له قوة حفظه
على انا نزيدك لهذا تحقيقا من بعد واذا اردت ان تعرف الفرق بين فعل الحس العام وفعل الحس المشترك
وفعل المصورة فتأمل حال القطرة التي تنزل من المطر فترى خطا مستقيما وحال الشيء المستقيم الذي يدور
فيرى طرفه دائرة ولا يمكن ان يدرك الشيء خطا او دائرة الا ويرى فيه مرارا والحس الظاهر لا يمكن ان يراه
مرتين بل يراه حيث هو لكنه اذا ارتسم في الحس المشترك وزال قبل ان يمحى الصورة من الحس المشترك ادركه الحس
الظاهر حيث هو وادركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه وكائن حيث صار اليه فرأى امتدادا مستديرا
او مستقيما وذلك لا يمكن ان ينسب الى الحس الظاهر البتة واما المصورة فتدرك الامرين وتتصورهما وان بطل
الشيء وغاب ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية
وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها ان تركب بعض ما في الخيال مع بعض
وتفصل بعضه عن بعض بحسب الارادة ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك
المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بان هذا الذئب مهروب عنه
وان هذا الولد هو المعطوف عليه ويشبه ان تكون هي ايضا المتصرفة في المتخيلات تركيبا وتفصيلا ثم القوة
الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير
المحسوسة في المحسوسات الجزئية ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا الى الحس
المشترك ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة فهذه هي قوى النفس الحيوانية
اما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى
عقلا باشتراك الاسم او تشابهه فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية
على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بال
قياس الى نفسها فاعتبارها بحسب القياس الى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي يحدث منه فيها هيئات
تخص الانسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك واعتبارها
الذي بحسب القياس الى القوة الحيوانية للمتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذي يتخاذ اليه اذا اشتغلت باستنباط
التدابير في الامور الكائنة الفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية واعتبارها الذي بحسب القياس الى
نفسها هو القبيل الذي يتولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الآراء التي تتعلق بالاعمال وتستفيض
ذائعة مشهورة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح لا على سبيل البرهان وما اشبه ذلك من المقدمات المحدودة
الانفصال عن الاوليات العقلية المحضة في كتب المنطق وان كانت اذا برهن عليها صارت من العقلية ايضا
على ما عرفت في كتب المنطق وهذه القوة يجب ان تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه احكام القوة
الاخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل تلك عنها وتكون ممنوعة دونها لئلا يحدث فيها عن
البدن هيئات انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية وهي التي تسمى اخلاقا رذيلة بل يجب ان تكون غير منفعلة

البتة

البتة وغير منقادة بل متسلطة فيكون لها اخلاق فضيلة وقد يجوز ان ينسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضا
ولكن ان كانت هي الغالبة يكون لها هيئة فعلية ولهذا العقل قوة انفعالية وليسم كل هيئة خلقا فيكون
شيء واحد يحدث منه خلق في هذا وخلق في ذلك وان كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية ولذلك هيئة
فعلية غير غريبة فيكون ذلك ايضا هيئتين وخلقين او يكون الخلق واحدا له نسبتان وانما كانت الاخلاق
التي فينا منسوبة الى هذه القوة لان النفس الانسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة وقياس الى جنبتين
جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه وله بحسب كل جنبة قوة بها ينتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة فهذه القوة
العملية هي القوة التي لها لاجل العلاقة الى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته واما القوة النظرية فهي
القوة التي لها لاجل العلاقة الى الجنبة التي فوقها لينفعل ويستفيد منها ويقبل عنها فكأن للنفس منا وجهين
وجه الى البدن ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادي
العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه فمن الجهة السفلية تتولد الاخلاق
ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم فهذه هي القوة العملية واما القوة النظرية فهي قوة من شأنها ان تنطبع
بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فاخذها بصورتها في نفسها اسهل وان لم تكن فانها
تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء وسنوضح كيفية هذا من بعد وهذه القوة
النظرية لها الى هذه الصور نسب مختلفة وذلك لان الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئا قد يكون بالقوة
قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا له والقوة يقال على ثلثة معان بالتقديم والتأخير فتقال قوة للاستعداد المطلق
الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا ايضا حصل ما به يخرج كقوة الطفل على الكتابة وتقال قوة لهذا
الاستعداد اذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكنه به ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي
ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة وتقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع
الآلة ايضا كمال الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب بل يكفيه ان يقصد فقط كقوة
الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب فالقوة الاولى تسمى مطلقة وهيولانية والقوة الثانية تسمى قوة
ممكنة والقوة الثالثة تسمى كمال القوة فالقوة النظرية اذن تارة تكون نسبتها الى الصور المجردة التي ذكرناها
نسبة ما بالقوة المطلقة وذلك حين ما يكون هذه القوة التي للنفس لم يقبل بعد شيئا من الكمال الذي بحسبها
وح يسمى عقلا هيولانيا موجودا لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولى
الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة يكون نسبة ما بالقوة الممكنة وهي
ان يكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الاولى التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية اعني با
لمعقولات الاولى المقدمات التي تقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان يجوز له ان يخلو
عن التصديق بها وقتا البتة مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء واحد بعينه
متساوية فما دام انه يحصل فيه من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد فانه يسمى عقلا بالملكة ويجوز ان يسمى هذا
عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى لان القوة الاولى ليس لها ان تعقل شيئا بالفعل واما هذه فانها ان تعقل
اذا اخذت تبحث بالفعل وتارة يكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو ان يكون حصل فيها ايضا الصور المعقولة

المكتسبة

المكتسبة بعد المعقولات الأولية الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء
طالع تلك الصور بالفعل فعقلها وعقل انه عقلها وسمى عقلا بالفعل لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب
وان كان يجوز ان يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق وهو
ان يكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون
ما حصل له حينئذ يسمى عقلا مستفادا لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل بسبب عقل هو دائما
بالفعل وانه اذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور
يكون مستفادة من خارج فهذه ايضا مراتب القوى التي تسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني
والنوع الانساني منه وهناك يكون القوة الانسانية قد تشبهت بالمبادي الاولى للوجود كله فاعتبر الآن
وانظر الى حال هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد
رئيسا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني بما فيه
من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لاجل
تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملي يخدمه الوهم
والوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما اداه الوهم الى الذاكرة
والقوة التي هي قبله هي جميع القوى الحيوانية ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتا المأخذين فالقوة النزوعية
تخدمها بالايتمار لانها تبعثها على التحريك نوعا من البعث والقوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور المخزونة
فيها المهيأة لقبول التركيب والتفصيل ثم هذان رئيسان لطائفتين اما القوة الخيالية فيخدمها بنطاسيا
يخدمها الحواس الخمس واما القوة النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب يخدمهما القوة المحركة
في العضل فههنا تفنى القوى الحيوانية ثم القوى الحيوانية تخدمها النباتية فاولها ورأسها المولدة ثم النامية
تخدم المولدة ثم الغاذية تخدمها جميعا ثم القوى الطبيعية الاربع تخدم هذه والهاضمة منها يخدمها الماسكة
من جهة والجاذبة من جهة والدافعة تخدم جميعها ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع ذلك لكن الحرارة يخدمها
البرودة فانها اما ان تعد للحرارة مادة او تحفظ ما هيأته الحرارة ولا مرتبة للبرودة في القوى الداخلة في
الاغراض الطبيعية الا منفعة تابع وثان ويخدمها جميعها اليبوسة والرطوبة وهناك آخر درجات القوى

المقالة الثانية وهي خمسة فصول

الفصل الاول في تحقيق القوى المنسوبة الى النفس النباتية الفصل الثاني في تحقيق اصناف الادراكات التي لنا الفصل الثالث في الحاسة اللمسية الفصل الرابع في الذوق والشم الفصل الخامس في حاسة السمع

الفصل الاول في تحقيق القوى المنسوبة الى النفس النباتية

فلنبتدئ بتعريف حال القوى المذكورة قوة قوة ولنعرفها من جهة افعالها واول ذلك
افعال القوى النباتية واولها حال التغذية فنقول قد علمت فيما سلف نسبة الغذاء الى المتغذي وحد
كل واحد منهما وخاصيته فنقول الآن ان الغذاء ليس انما يستحيل دائما الى طبيعة المتغذي دفعة بل اولا
يستحيل استحالة ما عن كيفيته ويستعد للاستحالة الى جوهر المغتذي فينفعل فيه قوة من خدم القوة الغاذية

وهي الهاضمة وهي التي تذيب الغذاء في الحيوان وتعده للنفوذ المستوي ثم ان القوة الغاذية تحيله في الحيوان الدموي
اول الاحالة الى الدم والاخلاط التي منها قوام البدن على ما بيناه في مواضع اخرى وكل عضو فانه يختص بقوة
غاذية يكون فيه وتحيل الغذاء الى مشابهته الخاصة فتلصقه به فالقوة الغاذية تورد البدل اي بدل ما يتحلل
وتشبهه وتلصقه فانه وان كان الغذاء اكثر منافعه انه يقوم بدل ما يتحلل فانه ليست الحاجة الى الغذاء لذلك
فقط بل قد يحتاج اليه الطبيعة في اول الامر للتربية وان كان بعد ذلك انما يحتاج الى وضعه موضع
المتحلل فقط فالقوة الغاذية من قوى النفس النباتية تفعل في جميع مدة بقاء الشخص وهي ما دامت موجودة
تفعل فاعليها وجد النبات والحيوان باقيين وان بطلت لم يوجد النبات والحيوان باقيين وليس كذلك
حال سائر القوى النباتية والنامية تفعل في اول كون الحيوان فعلا ليس هو التغذية فقط وذلك لان
غاية التغذية ما حددناه واما هذه القوة فانها توزع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغاذية وذلك
لان الذي للقوة الغاذية لذاتها ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء
بمقداره الذي له على السواء واما القوة النامية فانها تسلب جانبا من البدن من الغذاء اليه للزيادة في جهة
اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى مستخدمة للغاذية في جميع ذلك ولو كان
الامر الى الغاذية لسوت بينها او لفضلت الجهة التي يقتضيها النامية مثال ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي
فعلها وكان ما يورد اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في
الطول زيادة يعتد بها واما المربية فانها تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض والزيادة في الطول اصعب
من الزيادة في العرض وذلك لان الزيادة في الطول يحتاج فيها الى تنفيذ الغذاء في الاعضاء الصلبة من العظام
والعصب تنفيذا في اجزائها طولا لتنميها وتبعد بين اطرافها والزيادة في العرض قد يغني فيها ترتيب اللحم وتغشية
العظم ايضا عرضا من غير حاجة الى تنفيذ شيء كثير فيه وتحريكه وربما كانت اعضاء هي في اول النشو صغيرة
واعضاء هي في اول النشو كبيرة ثم يحتاج في آخر النشو ان يصير ما هو اصغر اكبر من حيث هي غاذية تأتي بالغذاء
ويقتضي الصاقه بالبدن على النحو المستوي والقرب المستوي وعلى الوجه الذي في الطبع ان يفعله عند الاسنان
واما النامية فتوزع الى الغاذية بان تقسم ذلك الغذاء وتنفذه الى حيث يقتضي التربية خلافا للمقتضي الغاذي
والغاذية تخدمها في ذلك لان الغاذية لا محالة هي الملصقة لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية
والقوة المربية انما تنحو نحو تمام النشو واما المولدة فلها فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني
افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاشكال والاعداد والخشونة والملاسة
وما يتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت فيكون الغاذية تمدها بالغاذية والنامية تخدمها
بالتمديدات المشاكلة فهذا الفعل يتم فيها في اول تكون الشيء ثم يبقى التدبير مفوضا الى النامية والغاذية
فاذا كان فعل النامية يستتم تنبعث القوة المولدة في توليد البزر والمني ليسكنها القوة التي هي من جنسها
مع الخادمين وبالجملة فان القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر
الشخص والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها النوع اذ كان حب الدوام اراد افاضة من الاله على كل شيء فما لم يصلح
ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه ينبعث فيه قوة الى استجلاب بدل بعضه ليحفظ به نوعه فالغاذية تورد

بدل ما يتحلل من الشخص والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع وقد ظن بعضهم ان الغاذية نار لان النار تغتذي وتنمو وقد
اخطأ من وجهين احدهما من جهة ان الغاذية ليست تقتضي نفسها بل يغذي البدن وينميه والنار ان كان يغتذي
فهي انما يغتذي وينمي نفسها ومن وجه آخر ان النار ليس تغتذي بل يتولد شيئا بعد شيء ويطفأ ما تقدم ثم
لو كانت تغتذي فكان يحكمها حكم غذاء الابدان لما كان يجب ان يكون للابدان وقوف في النمو فان النار ما دامت
تجد مادة لم تقف بل تزيد الى غير النهاية والعجب من ذلك ما قال صاحب هذا القول ان الاشجار يعرق من اسفل لان
الارضية يتحرك الى اسفل ويفرع الى فوق لان النار يتحرك الى فوق فاول غلطه هو ان كثيرا من النبات اغصانه
اثقل من عروقه وثانيا انه لم لا ينفصل بهذه الحركة فيفارق الثقيل الخفيف فان كان ذلك لتدبير النفس فليجعل
التعريق والتفريع ايضا للنفس وعلى انه يشبه ان يكون الفوق في النبات حيث اسه وراس النبات عروقه ومنه منشأ
ثم ان آلة هذه القوة الاولية هي الحار الغريزي فان الحار هو المستعد لتحريك المواد ويتبعها البرد لتسكينها
عند الكمالات من الخلق محفوظة عليها واما من الكيفيات المنفعلة فآلتها الاولية الرطوبة فانها هي التي تتخلق
وتتشكل ويتبعها اليبوسة فانها تحفظ الشكل وتفيد التماسك والقوة النباتية التي في الحيوان فانها تولد
جسما حيوانيا وذلك لانها نباتية يتعلق بها قوة الحيوان وهو الفصل الذي لها مما ليس لها في كونها ذات
قوة التغذية والنمو فيمتزج الاركان والعناصر مزاجا يصلح للحيوان اذ ليس يتولى مزاجها القوة المشتركة بين
النبات والحيوان من حيث هي مشتركة فانها من حيث هي مشتركة لا توجب مزاجا خاصا بل انما يوجب مزاجا خاصا
فيها لانها مع انها غاذية هي ايضا حيوانية في طباعها ان يحس ويتحرك اذا حصلت الآلة وهي بعينها حافظة
لذلك التأليف والمزاج حفظا اذا اضيف الى ذوات التأليف كان قسرا لانه ليس من طباع العناصر والاجسام
المتضادة ان يأتلف لذاتها بل عن طباعها الميل الى جهات مختلفة وانما يؤلفها النفس الخاصة مثلا في النخلة
نفس نخلية وفي العنب نفس عنبية وبالجملة النفس التي تكون صورة لتلك المادة والنفس اذا صارت نخلية كان
لها مع فعلها انها نفس النمو زيادة انها نفس نخلية وفي العنب انها نفس عنبية وليست النخلة تحتاج الى
نفس نباتية ونفس اخرى تكون بها النفس نخلية وان كان ليس لها افعال خارجة عن افعال النبات
بل يكون نفسها النباتية في نباتيتها انها نخلية واما النفس النباتية التي في الحيوان فانها تعد خلقة الحيوان
نحو افعال غير افعالها وحدها من حيث هي نباتية فهي مدبرة لنفس حيوانية بل هي بالحقيقة غير نفس نباتية
اللهم الا ان يقال انها نفس نباتية بالمعنى الذي ذكرنا اعني العام فالفصل المقوم لنوعية نفس نفس من
النفوس النباتية اعني الفصول التي لنبتة ما دون نبتة لا يكون الا مبدأ فعل نباتي مخصص فقط واما النفس
النباتي الحيواني ففصلها القاسم اياها المقوم لنوع نوع تحتها هو قوة النفس الحيوانية المقارنة لها لتعد
البدن وهو فصل على نحو الفصول التي تكون للبسائط لا التي تكون للمركبات واما النفس الانسانية فلا يتعلق
بالبدن تعلقا صوريا كما سيتبين فلا يحتاج ان يعد لها عضو نعم قد يتم الحيوانية التي لها عن سائر الحيوانات
وكذلك الاعضاء المعدة لحيوانيتها ايضا

الفصل الثاني في تحقيق اصناف الادراكات التي لنا

فلنتكلم الآن في القوى الحاسة والدراكة ولنتكلم فيها كلاما كليا فنقول يشبه ان يكون كل ادراك انما
هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورته مجردة عن المادة

تجريدا ما

تجريدا ما الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية يعرض لها بسبب المادة احوال
وامور ليست هي لها لذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة تكون النزع عن المادة نزعا مع تلك العلائق كلها
او بعضها وتارة يكون النزع نزعا كاملا وذلك بان يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة
المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية
وهي بحدها شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها
الانسانية ولو كانت للطبيعة الانسانية ما يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو
كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كان لعمرو فاذن احد العوارض التي تعرض للانسانية
من جهة المادة هي هذا النوع من التكثر والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذا من العوارض وهو انها اذا كانت
في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والوضع والاين وجميع هذه امور غريبة عن طبائعها وذلك لانه لو
كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف والاين والوضع لاجل انها انسانية لكان يجب ان
يكون كل انسان مشاركا للآخر في تلك المعاني ولو كانت لاجل الانسانية على حد آخر وجهة اخرى من الكم والكيف والاين والوضع
لكان كل انسان يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه اللواحق
فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل
ذلك الاخذ وذلك لانه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان
غابت المادة فيكون كانه لم ينتزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى المادة ايضا في ان يكون تلك
الصورة موجودة له واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد وذلك
لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت عن الحس او بطلت
فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصما للعلاقة بينها وبين المادة قصما تاما
الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن
لواحق المادة واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة
لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما وليس يمكن في الخيال
البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد
من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما يتخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه
قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية وان عرض لها ان يكون
في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير
والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون مادية والدليل
على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف
الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك بل يوجد فبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت
مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن
المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية فهذا النزع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة

من النزعين

من النوعين الأولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة ما وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها واما القوة
التي تكون الصورة المثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان يكون مادية او صور موجودات
مادية ولكن مبراة عن علائق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذا مجردا عن المادة من
كل وجه فاما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له
ذلك فتنزعها عن المادة وعن لواحق المادة معه فتأخذها اخذا مجردا حتى يكون مثل الانسان الذي يقال
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعة واحدة وتفرزه عن كل كم وكيف واين ووضع مادي ولو لم يجرده عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك
الحاكم العقلي والى هذا المعنى كنا نسوق الكلام في هذا الفصل فنقول ان الحاس في قوته ان يصير مثل المحسوس
بالفعل اذ كان الاحساس هو قبول صورة الشئ مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس فالمبصر هو مثل المبصر بالقوة
وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك والمحسوس الاول بالحقيقة هو الذي ارتسم في آلة الحس واياه يدرك ويشبه
ان يكون اذا قيل احسست الشئ الخارج كان معناه غير معنى احسست في النفس فان معنى قوله احسست الشئ الخارج
ان صورته تمثلت في حسي ومعنى احسست في النفس ان الصورة نفسها تمثلت في نفسي فلهذا يصعب اثبات وجود الكيفيات
المحسوسة في الاجسام لكنا نعلم يقينا ان جسمين واحدهما يتأثر عنه الحس شيئا والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشئ فانه
مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ احالة الحاسة دون الآخر واما ذيمقراطيس وطائفة من الطبيعيين فلم يجعلوا
لهذه الكيفيات وجودا البتة بل جعلوا الاشكال التي يجعلونها للاجرام التي لا تتجزى اسبابا لاختلاف ما يتأثر
في الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها قالوا ولهذا ما يكون الانسان الواحد قد يحس لونا واحدا على لونين مختلفين
بحسب موقفين منه يختلف بذلك نسبتهما من اوضاع المرئي الواحد كطوق الحمامة فانه يرى مرة شقرا ومرة ارجوانيا
ومرة على لون الذهب وبحسب اختلاف المقامات فلهذا ما يكون شئ واحد عند انسان صحيح حلوا وعند انسان مريض مرا
فهؤلاء هم الذين جعلوا الكيفيات المحسوسة لا حقائق لها في انفسها انما هي اشكال وههنا قوم آخرون ايضا ممن لا يرون
هذا المذهب لا يجعلون لهذه الكيفيات حقيقة في الاجسام بل يرون ان هذه الكيفيات انما هي انفعالات للحواس فقط
من غير ان يكون في المحسوسات شئ منها وقد بينا فساد هذا الرأي وبينا ان في بعض الاجسام خاصية يؤثر في
حاسة اللسان مثلا الشئ الذي نسميه اذا ذقناه حلاوة ولبعضها خاصية اخرى من جنسها وهذه الخاصية نسميها
الطعم لا غير واما مذهب اصحاب الاشكال فقد نقضنا اصله فيما سلف ثم قد ظهر لنا سريعا بطلانه فانه لو كان المحسوس
هو الشكل لكان يجب اذا لمسنا الشكل وادركناه مخصوصا بالحدقة ان يكون رأينا ايضا لونه فان الشئ الواحد من جهة
واحدة يدرك شيئا واحدا فان ادرك من جهة ولم يدرك من جهة فالذي لم يدرك منه غير المدرك فيكون اللون اذن
غير الشكل وكذلك ايضا الحرارة غير الشكل اللهم الا ان يقال ان الشئ الواحد يؤثر في شيئين اثرين مختلفين
فيكون اثره في شئ ما ملموسا واثره في شئ آخر مرئيا فاذا كان كذلك لم يكن الشكل نفسه محسوسا بل اثر مختلف
يحدث عنه في الحواس المختلفة غير نفسه الحاس ايضا لجسم عنده انه لا يتأثر الا بالشكل فيكون ايضا ما للحاس انما
يتأثر بالشكل فيكون الشئ الواحد يؤثر في آلة مشكلا ما وفي آلة اخرى شكلا آخر لكن لا شئ من الاشكال

عنده الا ويجوز ان يلمس فيكون هذا المرئي ايضا يجوز ان يلمس ثم من الظاهر البين ان اللون فيه متضاد وكذلك
الطعم وكذلك اشياء اخرى ولا شئ من الاشكال بمتضاد وهؤلاء بالحقيقة يجعلون كل محسوس ملموسا فانهم يجعلون
ايضا البصر يستفيد ثم شيء ويلمس ولو كان كذلك لكان يجب ان يكون المحسوس في الوجهين جميعا هو الشكل فقط
ومن العجائب غفلتهم عن ان الاشكال لا يدرك الا ان يكون هناك الوان او طعوم او روائح او كيفيات اخرى
ولا يحس البتة بشكل مجرد فان كان لان الشكل المجرد اذا صار محسوسا احدث في الحس اثرا فاثاره غير الشكل فقد صح وجود
هذه الآثار وان لم يكن هذه الآثار الا نفس الشكل وجب ان يحس شكل مجرد من غير ان يحس معه بشئ آخر وقال قوم من
الاوائل ان المحسوسات قد يجوز ان يحس بها النفس بلا واسطة البتة ولا آلات اما الوسائط فمثل الهواء للابصار
واما الآلات فمثل العين للابصار وقد بعدوا عن الحق فانه لو كان الاحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الآلات
لكانت هذه الآلات معطلة في الخلقة لا ينتفع بها وايضا فان النفس اذا كانت غير جسم عندهم ولا ذات وضع
فيستحيل ان يكون بعض الاجسام قريبا منها ومتجها اليها فيحس وبعضها بعيدا عنها محجوبا منها فلا يحس و
بالجملة يجب ان لا يكون اختلاف في اوضاع الاجسام منها ويجب اظهار فان هذه الاحوال يكون للاجسام عند
الاجسام فيجب ان يكون النفس اما مدركة لجميع المحسوسات واما غير مدركة وان لا يكون غيبة المحسوس بزيله عن الادراك
لان هذه الغيبة غيبة عند شئ لا محالة هي خلاف الحضرة منه فيكون عند ذلك الشئ لهذا الشئ غيبة مرة و
حضور مرة وذلك مكاني وضعي فيجب ان يكون النفس جسما وليس ذلك بمذهب هؤلاء وسنبين لك من بعد ان الصور
المدركة التي لا يتم نزعها عن المادة وعلائق المادة يستحيل ان يستثبت بغير آلة جسدانية ولو لم يحتج النفس
في ادراك الاشياء الى المتوسط لوجب ان لا يحتاج البصر الى الضوء والى توسط الشاف ولكان تقريب المبصر من العين
يمنع الابصار ولكان سد الاذن لا يمنع الصوت ولكانت الآفات العارضة لهذه الآلات لا يمنع الاحساس ومن
الناس من جعل المتوسط عائقا وقال انه لو كان المتوسط كلما كان ارق كان ادل فلو لم يكن بل كان خلاء صرفا
لتمت الدلالة ولا يبصر الشئ اكبر مما يبصر حتى كان يمكن ان يبصر نملة في السماء وهذا كلام باطل فليس اذا وجب رقته
زيادة ان يكون عدمه يوجب ايضا في ذلك فان الرقة ليس هو طريقا الى عدم الجسم واما الخلاء فهو عدم الجسم عندهم
بل لو كان الخلاء موجودا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصل البتة ولم يكن فعل ولا انفعال البتة
ومن الناس من ظن شيئا آخر وهو ان الحاس المشترك او النفس متعلق بالروح وهو جسم لطيف سنشرح حاله
بعد انه آلة الادراك وانه قد يجوز ان يمتد الى المحسوسات فيلاقيها او يوازيها او يصير منها بوضع ذلك الوضع
يوجب الادراك وهذا المذهب ايضا فاسد فان الروح لا ينضبط جوهره الا في هذه الوقايات التي يكتنفه ولعزلها عن
شئ من خارج افسد جوهره مزاجا وتركيبا ثم ليس له حركة انتقال خارجا وداخلا ولو كان له هذا الجواز لرفقا
بالانسان ويعود اليه فيكون للانسان ان يموت وان يحيى باختياره في ساعته ولو كان الروح بهذه الصفة
لما احتيج الى الآلات البدنية فالحق ان الحواس محتاجة الى الآلات الجسدانية وبعضها الى وسائط فان الاحساس
انفعال ما لانه قبول منها لصورة المحسوس واستحالة الى مشاكلة المحسوس بالفعل فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس
بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس
فيكون الحاس من وجه ما يحس ذاته لا الجسم المحسوس لانه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها واما الخارج

فهو المتصوّر بالضوء المحسوس البعيد فهي تحسّ انها لا الثلج وتحسّ انها الا النار اذا عنينا اقرب الاحساس الذي
لا واسطة فيه فانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد بل هو استكمال
اعني ان يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل من غير ان بطل فعل الى القوة واذ قد تكلمنا الآن على
الادراك الذي هو اعم من الحس ثم تكلمنا في كيفية احساس الحس مطلقا فنقول ان كل حاسة فانها تدرك محسوسها
وتدرك عدم محسوسها اما محسوسها فبالذات واما عدم محسوسها كالظلمة للعين والسكوت للسمع وغير ذلك فانما
يكون بالقوة لا بالفعل واما ادراك انها ادركت فليس للحاسة فان الادراك ليس هو لونا فيبصر او صوتا فيسمع
ولكن انما يدرك ذلك بالفعل العقلي او الوهم على ما يتضح من حالهما بعد

الفصل الثالث

في الحاسة اللمسية واول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا فهو اللمس فانه كما ان كل ذي نفس ارضية
فان له قوة غاذية ويجوز ان يفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس كذلك حال كل ذي نفس حيوانية فله حس اللمس
ويجوز ان يفقد قوة قوة من الاخرى ولا ينعكس وحال الغاذية عند سائر قوى النفس الارضية فهي حال
اللمس عند سائر قوى الحيوان وذلك لان الحيوان تركيبه الاول هو من الكيفيات الملموسة فان مزاجه منها
وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي يدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة
خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يعدم
الذوق ويبقى الحيوان حيوانا فان الاحساس الاخرى ربما اعان على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب المضاد واما
الحواس الاخرى فلا يعين على معرفة ان الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق او مجمد وبالجملة فان الجوع شهوة اليابس
الحار والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس واما الطعوم
فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض فيكون الحيوان باقيا فاللمس هو اول الحواس ولا بد
منه لكل حيوان ارضي واما الحركة فلقائل ان يقول انها اخت اللمس للحيوان وكما ان من الحس نوعا متقدما
كذلك قد يشبه ان يكون من قوى الحركة نوع متقدم ولعل المشهور ان من الحيوان ما له حس اللمس وليس له قوة الحركة
مثل ضروب من الاصداف لكنا نقول ان الحركة الارادية على ضربين حركة انتقال من مكان الى مكان وحركة انقباض
وانبساط للاعضاء من الحيوان وان لم يكن به انتقال الجملة من موضعه فيبعد ان يكون حيوان له حس اللمس ولا قوة
حركة فيه البتة فانه كيف يعلم انه له حس اللمس الا بان يشاهد فيه نوع هرب من ملموس وطلب لملموس واما
ما يتمثلونه به من الاصداف والاسفنجات وغيرها فانا نجد للاصداف في غلفها حركات انقباض وانبساط
والتواء وامتداد في اجوافها وان كانت لا يفارق امكنتها ولذلك يعرف انها يحس بالملموس فيشبه ان يكون
كل ما له لمس فله في ذاته حركة ما ارادية اما الكلية واما الاجزائية واما الامور التي تلمس فان المشهور من امرها
انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة واما الصلابة واللين واللزوجة
والهشاشة وغير ذلك فانما يحس بها لهذه المذكورات فالحرارة والبرودة كل منهما يحس بذاته لا لما يعرض في
الآلة من الانفعال بها واما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن انها لا يحس بذاتها بل يعرض للرطوبة
ان يطيع لنفوذ ما ينفذ في جسمه ويعرض من اليبوسة ان يعصي فيجمع العضو الحاس وبعيره والخشونة ايضا يعرض لها

مثل ذلك بان يحدث للاجزاء المتباينة منه عضاوة لا يحدث الغائرة شيئا والاملس يحدث ملاسة واستواء واما
الثقل فيحدث تمددا الى اسفل والخفة خلاف ذلك فنقول لمن يقول هذا القول انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان
يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحار ايضا ما لم يسخن لم يحس وبالحقيقة ليس انما يحس ما في
المحسوس بل ما يحدث منه في الحاس حتى انه ان لم يحدث ذلك لم يحس به لكن المحسوس بالذات هو الذي يحدث منه كيفية
في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيحس وكذلك الانغماز عن اليابس والخشن والتملس من الاملس والتمدد الى جهة
معلومة من الثقيل والخفيف فان الثقل والخفة ميلان والتمدد ايضا ميل الى نحو جهة ما فهذه الاحوال اذا
حدثت في الآلة احس بها لا بتوسط حر او برد او لون او طعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان يصير لاجل
ذلك المتوسط غير محسوس اولا وغير محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او بالعرض ولكن ضرب آخر مما يحس مثل
تفرق الاتصال الكائن بالضرب وغير ذلك وذلك ليس بحرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا صلابة
ولا شيء من المعدودات وكذلك ايضا الاحساس باللذات اللمسية مثل لذة الجماع وغير ذلك فيجب ان ننظر انها كيف
هي وكيف ينسب الى القوة اللمسية وخصوصا وقد ظن بعض الناس ان سائر الكيفيات انما يحس بتوسط ما يحدث
من تفرق الاتصال وليس كذلك فان الحار والبارد من حيث يتغير به المزاج يحس على استوائه وتفرق الاتصال
لا يكون مستويا متشابها في جميع الاجسام لكنا نقول انه كما ان الحيوان متكون بالامتزاج الذي للعناصر
كذلك هو متكون ايضا بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنهما ما ينسب الى الهيئة و
التركيب وكما ان من فساد المزاج ما هو مفسد كذلك من فساد التركيب ما هو مهلك وكما ان اللمس حس يتقى به ما يفسد المزاج
كذلك هو حس يتقى به ما يفسد التركيب فاللمس ايضا يدرك به تفرق الاتصال ومضاده وهو عوده الى الالتيام
ونقول ان كل حال مضادة لحال البدن فانها يحس بها عند الاستحالة وعند الانتقال اليها ولا يحس بها عند
حصولها واستقرارها وذلك لان الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال ما والانفعال انما يكون عند زوال شيء
وحصول شيء واما المستقر فلا انفعال به وذلك في الامزجة الموافقة والردية معا فان الامزجة الردية اذا
استقرت وابطلت الامزجة الاصلية حتى صارت هذه الردية كانها اصلية لم يحس بها وكذلك لا يحس
بحرارة الدق وان كانت اقوى من حرارة العفن اما ان كانت الاصلية موجودة بعد وهذه الطارية مضادة
لها احس بها وهذا يسمى سوء المزاج المختلف وهذا المزاج المستقر يسمى سوء المزاج المتفق والالم والراحة
من الالم ايضا من المحسوسات اللمسية ويفارق اللمس في هذا المعنى سائر الحواس وذلك لان الحواس الاخرى منها
ما لا لذة لها في محسوسها ولا الم ومنها ما يلتذ ويالم بتوسط احد المحسوسات فاما التي لا لذة فيها فمثل البصر فانه لا يلتذ
بالالوان ولا يالم بل النفس يالم من ذلك ويلتذ من داخل وكذلك الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت
شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس يالم من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيه الم لمسي
وكذلك يحدث منه بزواله لذة لمسية واما الشم والذوق فيالمان ويلتذان اذا تكيفتا بكيفية منافرة
او ملائمة واما اللمس فانه قد يالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها ويالم ويلتذ بغير توسط كيفية هي المحسوس
الاول بل بتفرق الاتصال والتيامه ومن الخواص التي للمس ان الآلة الطبيعية التي يحس بها وهي لحم عصبي او لحم
وعصب يحس بالمماسة وان لم يكن يتوسط البتة فانه لا محالة يستحيل عن المماسات ذوات الكيفيات

وإذا استحال عنها الحس ولا كذلك حال كل حاسة مع محسوسها وليس يجب أن يظن أن الحساس هو العصب فقط
فإن العصب بالحقيقة هو مؤدّ للحس اللمسي إلى عضو غيره وهو اللحم ولو كان الحساس نفس العصب فقط لكان الحساس
في جلد الإنسان ولحمه شيئاً منتشراً كالليف وكان حسه ليس بجميع أجزائه بل الأجزاء الليفية فيه بل العصب الذي يحس اللمس
مؤدّ وقابل معاً والعصبة المجوفة مؤدية للبصر لكنها غير قابلة إنما القابل ما إليه يؤدي وهو البردية وما هو مستوٍ
عليه وهو الروح فتبين إذن أن من طباع اللحم أن يقبل الحس فإن كان يحتاج أن يقبله من مكان آخر ومن قوة
عضو آخر توسط بينهما العصب وأما إن كان المبدأ موجوداً فيه فهو حساس بنفسه فإن كان لحماً وذلك كالقلب وإن
انتشر في جوهر القلب ليف عصبي فلا يبعد أن يكون لينفذ منه الحس ويؤديه إلى أصل واحد يتأدى عنه إلى الدماغ وعن
الدماغ إلى أعضاء أخرى كما سيتضح بعد كالحال في الكبد من جهة انبثاث عروق لطيفة فيه ليقبل عنه ويؤدي
إلى غيره ويجوز أن يكون انبثاث الليف فيه ليقوى قوامه ويشتد لحمه وسنشرح هذه الأحوال في مواضع أخر مستقبلة
ومن خواص اللمس أن جميع الجلد الذي يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه وذلك لأن هذا الحس لما
كان طليعة تراعي الواردات على البدن التي تعظم مفسدتها أن تمكنت من أي عضو وحدث عليه فوجب أن يجعل
جميع البدن حساساً باللمس ولأن الحواس الأخرى قد يتأدى إليها الأشياء من غير مماسة ومن بعيد فيكفي أن يكون
لها عضو واحد إذا ورد عليه المحسوس الذي يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فاتقته وتنحت بالبدن عن جهته
فلو كانت آلة الملامسة بعض الأعضاء لما شعرت النفس ذلك إلا بما يماسها وحدها من المفسدات ويشبه
أن يكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الحار
والبارد غير الذي يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل
جنس منها قوة خاصة إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق
منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان ظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا في غير اللسان عرف اختلافهما
وليس يجب ضرورة أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة يخصها بل يجوز أن يكون آلة واحدة مشتركة لها أو يجوز أن يكون
هناك انقسام في الآلات غير محسوس وقد نقول في اللمس إن كانت الآلة الطبيعية بعينها هي الواسطة ولما كان
كل واسطة يجب أن يكون عادماً في ذاته لكيفية ما يؤديه حتى إذا قبلها وأداها أدى شيئاً جديداً فيقع الانفعال
عنه ليقع الإحساس به والانفعال لا يقع إلا عن جديد كان كذلك أيضاً آلة اللمس لكن المتوسط الذي ليس هو
مثلاً بحار ولا بارد يكون على وجهين أحدهما أنه لا حظ له من هاتين الكيفيتين أصلاً والثاني ما له حظ منهما
ولكن صار فيه إلى الاعتدال فليس بحار ولا بارد بل معتدل متوسط ثم لم يمكن أن يكون آلة اللمس خالية أصلاً
عن هذه الكيفيات لأنها مركبة منها فوجب أن يكون خلوها عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال ليحس
ما يخرج عن الفن الذي لها وما كان من أمزجة الملامسات أقرب إلى الاعتدال كان ألطف إحساساً ولما كان الإنسان
أقرب الحيوانات كلها من الاعتدال كان ألطفها لمساً ولما كان اللمس أول الحواس وكان الحيوان الأرضي لا يجوز
أن يفارقه وكان لا يكون إلا بتركيب معتدل ليحكم بين الأضداد فبين من هذا أنه ليس للبسائط وما يقرب منها حس
البتة ولا حيوة إلا النمو في بعض ما يقرب من البسائط فليكن هذا مبلغ ما نقوله في اللمس

الفصل الرابع في الذوق والشم

وأما الذوق فإنه تال اللمس ومنفعته أيضاً في الفعل الذي

به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويجانس اللمس في شيء وهو أن المذوق يدرك في أكثر الأمر بالملامسة
ويفارقه في أن نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما أن نفس ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل كأنه يحتاج إلى
متوسط يقبل الطعم ويكون في نفسه لا طعم له وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة الملعبة فإن
كانت هذه الرطوبة عديمة الطعوم أدت الطعوم بصحة وإن خالطها طعم كما يكون للممرورين من المرارة ولمن في
معدته خلط حامض من الحموضة شابت ما يؤديه بالطعم الذي فيه فيحيله مراً أو حامضاً وفيما فيه موضع نظر
هل هذه الرطوبة إنما يتوسط بأن يخالطها أجزاء ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى
يخالط اللسان فيحسه أو يكون نفس الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة فإن هذا موضع نظر فإن كان
المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة مطلقة بل بواسطة تسهل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية بنفسها
إلى الحاس وأما الحس بنفسه فإنما هو عند ملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وإن كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف
به فيكون المحسوس بالحقيقة أيضاً هو الرطوبة ويكون أيضاً بلا واسطة ويكون الطعم إذا لاقى آلة الذوق أحسته
فيكون لو كان للمحسوس الوارد من خارج سبيل إلى المماسة الغائصة من غير هذه الواسطة لكان ذوق لا
كالمبصر الذي لا يمكن أن يلاقي آلة الإبصار بلا واسطة وإذا مست الآلة المبصرة لم يدرك البتة لكنه بالحري أن
يكون هذه الرطوبة للتسهيل فإنها تتكيف وتختلف معاً ولو كان سبيل إلى الملامسة المستقصاة من غير
هذه الرطوبة لكان يكون ذوق فإن قيل ما بال العفوصة تذاق وهي تورث السد وتمنع النفوذ فنقول
إنها أولاً تخالط بوساطة هذه الرطوبة ثم يؤثر أثرها من التكثيف فقد خالطت والطعوم التي تدركها
الذوق هي الحلاوة والمرارة والحموضة والقبض والعفوصة والحرافة والدسومة والبشاعة والتفه
ويشبه أن يكون كأنه عدم الطعم وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض وأما هذه الأخرى فقد تكثرت بسبب
أنها متوسطات وأنها أيضاً مع ما يحدث ذوقاً يحدث بعضها لمساً فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير
اللمسي شيء واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسطة
بين الأطراف يصحبه تفريق وإسخان ويسمى جملة ذلك حرافة وآخر يصحبه مع الطعم تجفيف وتكثيف وهو
العفوصة وعلى هذا القياس ما قد شرح في الكتب الطبية وأما الشم فإنه وإن كان الإنسان أبلغ حيلة
في الشم من سائر الحيوانات فإنه يثير الروائح الكامنة بالدلك وهذا ليس لغيره ويستقصي في تحسسها بالا
ستنشاق وهذا لا يشاركه فيه غيره فإنه لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى يحدث في خياله منها مثل ما
كما يحصل الملموسات والمطعومات بل يكاد أن يكون رسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفة ولذلك لا يكون للروائح
عنده أسماء إلا من جهتين أحدهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال طيبة ومنتنة كما لو قيل للطعم
طيب وغير طيب من غير تصور فصل له وتسمية والجهة الأخرى أن تشتق لها من جهة مشاكلتها للطعم اسم فيقال
رائحة حلوة ورائحة حامضة كأن الروائح التي اعتيد مقارنتها الطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها ويشبه أن
يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين
فإنها يكاد أن يكون إنما يدركها كالتخيل الغير المحقق وكما يدرك ضعيف البصر شبحاً من بعيد وأما كثير من
الحيوانات الصلبة العين فإنها قوية جداً في إدراك الروائح مثل النمل ويشبه أن لا يحتاج أمثالها إلى

وطعم وتفريق بغير إسخان وطعم [illegible]

الشم والتشق بل يتأدى اليه الروائح في الهواء وواسطة الشم ايضا جسم لا رائحة له كالهواء والماء فتحمل
المشمومات فقد اختلف الناس في الرائحة فمنهم من زعم انها يتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة يتحلل منه
فيخالط المتوسط ومنهم من زعم انها يتأدى باستحالة من المتوسط من غير ان يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة فيتحلل
عنه ومنهم من قال انها يتأدى من غير مخالطة شيء اخر من جوهره ومن غير استحالة من المتوسط ومعنى هذا ان الجسم ذا
الرائحة يفعل في الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط بل يكون المتوسط ممكنا من
فعل ذلك فيه هذا على ما يقال في تأدي الاصوات والالوان فحري بنا ان نحقق هذا ونتأمله ولكن لكل واحد من
المدعين بشيء من هذه المذاهب حجة فالقائل بالبخار والدخان يحتج ويقول انه لو لم يكن الرائحة تسطع
بسبب تحلل شيء ما كانت الحرارة وما يهيج الحرارة من الدلك والتبخير وما يجري مجراه في ذلك مما يذكي الروائح وما
كان البرد مما يحبسها فتبين ان الروائح انما يصل الى الشم ببخار ينبجس من ذي الرائحة يخالط الهواء وينفذ فيه
ولهذا اذا استقصيت شم التفاحة ذبلت لكثرة ما يتحلل منها والقائلون بالاستحالة احتجوا وقالوا انه لو كانت
الروائح التي تملأ المحافل انما يكون بتحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه مع تحلل
ما يتحلل منه فقال اصحاب التأدية خصوصا انه لا يمكننا ان نقول ان البخار يتحلل من ذي الرائحة فيسافر مائة
فرسخ فما فوقه ولا ايضا يمكننا ان نحكم ان ذا الرائحة اشد احالة للاجسام من النار في تسخينها والنار القوية
انما تسخن ما حولها الى حد اذا بلغ ذلك غلوة فهو امر عظيم وقد نجد من وصول الروائح الى بلاد بعيدة ما يزيل
الشك في ان وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر او استحالة فشت فقد علم ان بلاد اليونانيين والمغاربة لا يرى
فيها رخمة البتة ولا يأوي اليها وبينها وبين بلاد الرخمة مسافة كثيرة يقارب ما ذكرناه وقد اتفق في بعض
السنين ان وقعت ملحمة بتلك البلاد فسافرت الرخم الى الجيف ولا دليل لها الا الرائحة فتكون الرائحة قد
دلت من مسافة بعدها بعد لا يجوز معه ان يقال ان الابخرة او الاستحالات من الهواء وصلت اليه فنقول
نحن انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة فيصير ذا رائحة فيكون
حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شيء اما من الاجزاء من شأنه ان ينفذ اذا بلغ آلة الشم ولا فما كان بخارا او هواء
مستحيلا الى الرائحة احس به فقد علمت ان كل متوسط يوصل اليه بالاستحالة فان المحسوس ايضا لو تمكن من
ملاقاة الحاس لاحس به بلا واسطة ومما يدل على ان الاستحالة لها مدخل في هذا الباب انا مثلا نبخر الكافور
تبخيرا يأتي على جوهره كله فيكون [illegible] منتشرة انتشارا الى حد فقد يمكن ان ينتشر منه تلك الرائحة في
اضعاف ذلك الموضع بالنقل والوضع جزءا جزءا من ذلك المكان كله حتى يتشمم منه في بقعة بقعة صغيرة
صغيرة من تلك الاضعاف مثل تلك الرائحة فاذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة ينبجس منه شيء فيكون
مجموع الابخرة التي يتحلل منه في جميع تلك البقاع التي يزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للبخار
كله الذي يكون بالتبخير او مناسبا له فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك او مناسبا له ولا
يكون فتبين ان ههنا للاستحالة مدخلا واما حديث التأدية المذكورة فامر بعيد ذلك لان التأدية لا يكون
الا بنسبة ما وبنسبة للمؤدي عنه الى المؤدى اليه واما الجسم ذو الرائحة فليس يحتاج الى شيء من ذلك فانك لو نقلت
الكافور وقد نقلت الجيفة لا يتأدى اليك رائحته بل قد عدم دفعة لم يمنع ان يكون رائحته بعد باقية في الهواء

فذلك لا محالة لاستحالة او مخالطة واما حديث الرخم فانه يجوز ان يكون رياح قوية ينقل الروائح والابخرة
المتحللة عن الجيف الى المسافة المذكورة في اعلى الجو فيحس بها ما هو اقوى حسا من الناس واعلى مكانا مثل
الرخم وغيره وانت تعلم ان الروائح وان كانت قد يصل الى كثير من الحيوانات فوق ما يصل الى الناس بكثير
فقد يتأدى اليها المبصرات من مسافات بعيدة وهي تحلق في الجو حتى يبلغ ابصارها في البعد مبلغا بعيدا جدا
حتى يكون ارتفاعها اضعاف ارتفاع قلل الجبال الشاهقة وقد رأينا قلل جبال شاهقة جدا وقد جاز
النسور محلقة حتى يكاد ان يكون ارتفاعها ضعف ارتفاع تلك الجبال وقلل تلك الجبال قد يرى من ستة
او سبع مراحل وليس نسبة الارتفاع الى الارتفاع كنسبة بعد المرئي الى بعد المرئي فانك ستعلم في
الهندسة ان النسب في الابعاد التي يرى منها اعظم واكبر فلا يبعد ان يكون الرخم قد علت في الجو بحيث ينكشف
لها بعد هذه المسافة قرارات الجيف فان كان يستنكر تأدي اشباح هذه الجيف اليها فتأدي روائحها
التي هي اضعف تأديا اولى بالاستنكار وكما انه ليس يحتاج كل حيوان في تحريك الجفن والمقلة
الى ان يبصر كذلك ليس يحتاج كل حيوان الى استنشاق حتى يشم فان كثيرا منها يأتيها الشم من غير تشمم

الفصل الخامس في حاسة السمع

واذ قد تكلمنا في امر اللمس والذوق والشم فبالحري ان نتكلم في امر السمع
فنقول ان الكلام في امر السمع يقتضي الكلام في امر الصوت وماهيته فقد يليق بذلك الكلام في الصدى فنقول ان الصوت
ليس امرا قائم الذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من احكام الثبات على ان
يصح فرضه ممتد الوجود وانه مثلا لم يكن له مبدأ وجود زماني كما يصح هذا الفرض في غيره بل الصوت بين
واضح من امره انه امر يحدث وانه ليس يحدث الا عن قلع او قرع اما القرع فمثل ما يقرع صخرة او خشبة فيحدث
صوت واما القلع فمثل ما يقلع احد شقي مشقوق عن الآخر كخشبة ينحى عليها بان يبين احد شقيها عن الآخر طولا
ولا نجد ايضا مع كل قرع صوتا فانك ان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا بل يجب ان يكون للجسم الذي تقرعه
مقاومة ما وان يكون الحركة التي للمقروع به الى المقروع عنيفة صادمة فهناك يحس وكذلك ايضا اذا شققت شيئا
يسيرا يسيرا او كان شيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة والقرع بما هو قرع لا يختلف والقلع ايضا
بما هو قلع لا يختلف لان احدهما امساس والآخر تفريق لكن الامساس يخالف الامساس بالقوة والسرعة و
التفريق بمثل ذلك ولان كل صاير الى مماسة شيء فيجب ان يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه
وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يعبأ اليه في هذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة
اما ماء واما هواء فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء وما يجري مجراه اما قليلا قليلا وبرفق واما دفعة على
سبيل تموج او انجذاب بقوة وقد وجب ههنا شيء لا بد ان يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية
من الهواء او ما يجري مجراه فيجب ان نتعرف هل الصوت هو نفس القرع او القلع او هو حركة موجية تعرض للهواء
من ذلك او شيء ثالث يتولد من ذلك او يقارنه اما القلع والقرع فانهما يحسان بالبصر بتوسط اللون ولا شيء
من الاصوات يحس بتوسط اللون فليس القلع والقرع بصوت بل ان كان ولا بد فسببا الصوت واما الحركة فقد
تشكك في امرها فيظن ان الصوت نفس تموج الهواء وليس كذلك ايضا فان جنس الحركة يحس ايضا بسائر الحواس
وان كان بتوسط محسوسات اخر والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى لو لم فان صوت الرعد يعرض منه ان

يدك الجبال ودتما ضربحيوانًا فانسده وكثيرًا ما سيظهر على هذه الحصون العالية باصوات البوقات بل حس اللمس كما اشرنا اليه فتبل ايضًا قد ينفعل من تلك الحركة من حيث هي حركة ولا يحس الصوت ولا ايضا الخ من فهم شيئا حركة فهم انه صوت ولو كانت حقيقة الصوت حقيقة الحركة لا انه امر يتبعها ويلزم عنها لكان من عرف ان صوتا عرف انه حركة وهذا ليس بموجود فان الشيء النوعي الواحد لا يعرف ويجهل معا الا من جهتين وحالين فجهة كونه صوتا في مهيته ونوعيته ليس جهة كونه حركة في مهيته ونوعيته فالصوت اذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها ويكون معها فاذا انتهى التموج من الهواء والماء الى الصماخ وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ما ينتهي اليه ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت احس بالصوت ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة او مقارن او انما يحدث من حيث هو صوت اذا تأثر السمع به فان للمعتقد ان يعتقد ان الصوت لا وجود له من خارج وانه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج بل كل الاشياء التي تلامس ذلك الموضع بالتلمس ايضا يحدث صوتا فيه فهل ذلك الصوت حادث من تموج الهواء الذي في الصماخ او لنفس المماسة وهذا امر يصعب الحكم عليه وذلك لان ثاني وجود الصوت من خارج لا يلزم ما يلزم منا في الكيفيات الاخرى المحسوسة لان هناك ان يثبت للمحسوس الصوتي خاصية معلومة هي تفعل الصوت وتلك الخاصية هي التموج فيكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العسل الى ما يتأثر منه في الحس لكنه يختلف الامر هيهنا وذلك لان الاثر الذي يحصل من العسل في الحاسة ومن النار في الحاسة هي من جنس ما فيهما ولذلك فان الذي يمس الحرارة قد يسخن ايضا غيره اذا ثبت فيه الاثر وليس الصوت والتموج حالهما كذا فان التموج شيء والصوت شيء والتموج يحس بالة اخرى وتلك الكيفية لا يحس بالة لحرى وليس يجب ايضا ان يكون كل ما يؤثر اثرا في نفسه مثل ذلك الاثر فيجب ان نتعرف حقيقة الحال في هذا فنقول مما يعين على معرفة ان العارض المسموع له وجود من خارج ايضا انه لو كان انما يحدث في الصماخ نفسه لم يخل اما ان يكون التموج الهوائي يحس بالسمع لست يحس بلمس آلة السمع حسا من حيث هو تموج فاما ان يحس به اولا او بتوسط الصوت فلو كان يحس به اولا والمحسوس الاول بالسمع هو الصوت وهذا مما لا شك فيه كان التموج من حيث هو تموج صوتا وقد ابطلنا هذا ولو كان يحس به بتوسط الصوت لكان كل من سمع الصوت علم ان تموجا كما ان كل من احس لون المربع والمربع بتوسطه علم ان هناك مربعا وليس كذلك وان كان انما يحس باللمس ايضا عرض منه ما قلنا فاذن ليس يوجب او يحقق التموج عند سماع الصوت فلينظر ما يلزم بعد هذا فنقول ان الصوت كما يسمع يسمع له جهة فلا يخلو اما ان يكون الجهة يسمع لان الصوت مبدأ تولده ووجوده في تلك الجهة ومن هنالك يبتدي واما لان المنتقل المتأدي الى الاذن الذي لا صوت فيه بعد ان يفعل الصوت اذا اتصل بالاذن ينتقل من تلك الجهة ويصدم من تلك الجهة فيخيل ان الصوت ورد من تلك الجهة واما للامرين جميعا فان كان لاجل المنتقل وحده فمعنى هذا هو ان المنتقل نفسه محسوس فانه اذا لم يشعر به كيف يشعر بجهة مبدئه فيلزم ان يحس بالسمع عند ادراك جهة الصوت تموج الهواء وقد قلنا ان ذلك ليس بواجب وان كان لاجلهما جميعا عرض من ذلك هذا المحال ايضا وصح ان الصوت كان يصحب التموج فبقي ان يكون ذلك لان الصوت نفسه تولد هناك ومن هناك انتهى ولو كان الصوت انما يحدث في الاذن فقط لكان سواء اي سببه عن اليمين او اليسار وخصوصا وسببه لا يحس به وههنا مؤثره نفسه مثل

من حيث هو تموج اولا فيحس ان كان التموج هو المحسوس بالسمع

فلا يدرك ايضا

اذ قد لا يدرك جهته لانه انما يدرك عند وصوله فكيف ما لا حدث له الا عند وصوله سببه فقد بان ان للصوت وجودا ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوة وانه كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج ويجب ان نحقق الكلام في القارع والمقروع فنقول انه لا بد في القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع فاما الحركة قبل القرع فقد يكون من احد الجسمين وهو القاصد الى الثاني وقد يكون من كليهما ولا بد من قيام كل واحد منهما او لاحدهما في وجه الاخر قيام ما محسوسا فانه ان اندفع احدهما كما يمس ولا يقف فانه لا يحس لم يكن صوت والقارع والمقروع كلاهما فاعلا للصوت لكن اوليهما به ما كان اصلبهما واشدهما مقاومة فان خطر في ذلك اشد اما الحركة الثانية فهو انفلات الهواء والضغاط بينهما بعنف والصك ينبغي على شدة ضغط الهواء والملاسة ايضا لئلا ينتشر الهواء في فرج الخشونة والتكاثف اولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين لكنه اذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط ان ينفلت فيه وان ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم ايضا بحيث يمكن الهواء المتوسط ان ينفذ فيه ويشقه في زمان قصير بل قاوم ذلك فلم يندفع في وجه ذلك الهواء المتوسط بل قاوم ايضا القارع لان القارع كان يتسوم انخراقا كثيرا في زمان قصير جدا وليس ذلك في قوة القابل ولا في قوة القارع فامتنع من الانخراق فقام في وجه القارع وضغط هواء المتوسط فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة وانت تعلم هذا اذا اعتبرت امرارك للسوط في الماء برفق فانك يمكنك ان تشقه شقا من حيث لا يلزمك منه مؤونة فان استعجلت استعصى عليك وقاوم والهواء ايضا كذلك بل قد يجوز ان يكون الهواء نفسه يصير جزءا منه مقاوما ما وجزء بينه وبين المزاحم القارع منضغطا بل يجوز ان يصير الهواء اجزاء ثلثة جزء قارع كالريح وجزء مقاوم وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج وليست الصلابة والتكاثف علة اولية لاحداث هذا التموج بل ذلك لهما من حيث يعينان على العلة والمقاومة الاولية هي المقاومة فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال المنضغط بين جسمين متصاكين متقاومين من حيث هو كذلك وكما ان للماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة اداء الالوان وتلك الطبيعة لها اسم وهو المشفيف فكذلك الماء والهواء لهما معنى تشترك فيه من حيث يحدث فيهما الصوت وليكن اسمه قبول التموج وليس ذلك من حيث المتوسط ماء او هواء كما ان الاشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلكا او هواء ويشبه ان يكون الماء والهواء لهما ايضا من حيث يؤدى الرائحة او الطعم معنى كذلك لا اسم له فليكن للرطوبة المؤدية للطعم العذوبة واما ما يشترك فيه فعل الرائحة فلا اسم له واما الصدى فانه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج فان هذا التموج اذا قاومه شيء من الاشياء كجبل او جدار حتى وقفه لزم ان ينضغط ايضا بين هذا التموج المتوجه الى قرع الحائط او الجبل وبين ما يقرعه هواء آخر يرد ذلك وينصرف الى خلف بانضغاطه فيكون شكله الشكل الاول وعلى هيئته كما يلزم الكرة المرمي بها الى الحائط ان ينعطف الهواء الى التموج فيما بينهما وان توجه القهقرى وقد بينا فيما سلف ما العلة في رجوع الهواء وقد بقي علينا ان ننظر هل الصدا هو صوت يحدث بتموج الهواء الذي هو التموج الثاني او هو لازم لتموج الهواء الاول المنعطف الناب بناء فيشبه ان يكون هو تموج الهواء المنعطف النابي ولذلك يكون على صفته وهيئته وان لا يكون القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتا من تموج هواء ثان يعتد به فان قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد لو كان شديدا يجب

يحدث صوتاً الا ضرباً بالسمع ويشبه ان يكون لكل صوت صدى ولكن لا يسمع كما ان لكل ضوء عكساً ويشبه ان يكون السبب
في ان لا يسمع الصدى في البيوت والمنازل في اكثر الامر ان المسافة اذا كانت قريبة بين الصوت وبين عاكس الصوت لم
يسمعا في زمانين متباينين بل يسمعا معاً كما يسمع صوت القرع الكائن معه ان كان بعد بالحقيقة واما ان كان العاكس بعيداً
فرق الزمان بين الصوتين تفرقاً محسوساً وان كان صلباً املس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة التموج يبقى
زماناً كثيراً كما في الحمامات ويشبه ان يكون هذا هو السبب في ان يكون صوت المغني في الصحراء اضعف وصوت المغني تحت
السقف اقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد ويجب ان يعلم ان التموج ليس هو حركة انتقال من هواء
واحد بعينه بل كالحال في تموج الماء يحدث بالتداول بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون وهذا التموج
الفاعل للصوت سريع لكنه ليس بقوي الصك وللمتشكك ان يتشكك فيقول انه كما قد تشككتم في اللمس فجعلتموه
قوى كثيرة لانه يدرك مضادات كثيرة فكذلك السمع ايضاً يدرك المضادة التي هي الصوت الثقيل والحاد ويدرك المضادة
التي بين الصوت الخافت والجهير والصلب الاملس والمتخلخل وغير ذلك فلم لا يجعلونه قوى فالجواب عن ذلك ان محسوسه
الاول هو الصوت وهذه اعراض تعرض لمحسوسه الاول بعد ان يكون صوتاً واما هناك فكل واحد من المتضادات
يحس لذاتها لا بسبب الآخر فليكن هذا المبلغ في تعريف الصوت والاحساس به كافياً

المقالة الثالثة

في الابصار ثمانية فصول **الفصل الاول** في الضوء والشفيف واللون **الفصل الثاني**
في مذاهب وشكوك في امر النور والشعاع وان النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه **الفصل الثالث**
في مناقضة المذاهب المبطلة لان يكون النور شيئاً غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع **الفصل
الرابع** في تمام مذاهب قيلت في الالوان وحدوثها **الفصل الخامس** في اختلاف المذاهب
في الرؤية وابطال المذاهب الفاسدة بحسب الامور انفسها **الفصل السادس** في ابطال مذاهبهم
من الاشياء المعولة في مذهبهم **الفصل السابع** في حل الشبه التي اوردوها في اتمام القول في المبصرات
التي لها اوضاع مختلفة من شفاف ومن صقيله **الفصل الثامن** في سبب رؤية الشيء الواحد
شيئين

الفصل الاول في الضوء والشفيف واللون

وحري بنا الآن ان نتكلم في الابصار والكلام
فيه يقتضي الكلام في الضوء وفي المشف وفي اللون وفي كيفية الاتصال الواقع بين الحاس والمحسوس البصري
فلنتكلم اولاً على الضوء فنقول انه يقال ضوء ويقال نور ويقال شعاع ويشبه ان لا يكون بينها في وضع
اللغة كثير تفاوت لكنا نحتاج في استعمالنا اياها ان نفرق بينها لان ههنا معاني ثلثة متقاربة احدها الكيفية
التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة او شيء من هذه الالوان والثاني الامر الذي
يسطع من هذا الشيء فيتخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض وسواد وخضرة والآخر الذي يتخيل على الاجسام كانه
يترقرق وكانه يستر لونها وكانه شيء يفيض منها فان كان في جسم قد استفاد ذلك من جسم آخر سمي بريقاً
كما في المرآة وغيرها وان كان في الجسم الذي له ذلك بذاته سمي شعاعاً ولسنا نحتاج الآن الى الشعاع والبريق بل نحتاج
الى القسمين الاولين فليكن احدهما وهو الذي للشيء من ذاته ضوءاً وليكن المستفاد نوراً وهذا الذي نسميه ضوءاً مثل
الذي للشمس والنار فهو المعنى الذي يرى لذاته فان الجرم الحامل لهذه الكيفية اذا وجد بين البصر وبينه شيء
كالهواء والماء رؤي ضوءه من غير حاجة الى وجود ما يحتاج اليه الجدار الذي لا يكفي في ان يرى على ما هو عليه

وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين المبصر بل يحتاج الى ان يكون الشيء الذي سميناه نوراً قد غشيه حتى
يرى ح ويكون ذلك النور قابلاً من جسم ذي ضوء فيه اذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شانه ان يحجب تاثير
المضيء في قابل النور كالهواء والماء فانه يتعين ولا يمنع فالاجسام بالقسمة الاولى على قسمين جسم ليس من شانه
هذا الحجب المذكور وليسم الشاف وجسم من شانه هذا الحجب كالجدار والجبل والذي من شانه هذا الحجب فمنه ما من شانه
ان يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومثله فانه
غير شفاف بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه فتامل اظلال المصباح عن المصباح فان احدهما يمنع عن ان يفعل الثاني
فيما هو بينهما وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ومنه ما يحتاج الى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون
فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك فان الجدار لا يمكن
المضيء ان ينير شيئاً خلفه ولا هو بنفسه نير فهو الجسم الملون بالقوة واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور فان
النور اذا وقع على جرم ما حدث فيه بياض بالفعل او سواد او خضرة او غير ذلك فان لم يكن كان اسود فقط مظلماً
لكنه بالقوة ملون ان عنينا باللون بالفعل هذا الشيء الذي هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما اشبه ذلك
ولا يكون البياض بياضاً والحمرة حمرة الا ان يكون على الجهة التي نراها ولا يكون على هذه الصفة الا ان يكون
منيرة ولا تظنن ان البياض على الجهة التي نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجوداً بالفعل في الاجسام لكن الهواء
المظلم يعوق من ابصاره فان الهواء نفسه لا يكون مظلماً انما المظلم هو الذي هو المستنير والهواء نفسه وان كان
ليس فيه شيء مضيء فانه لا يمنع ادراك المستنير ولا يستر اللون اذا كان موجوداً فان الشيء تامل كونك في غار وفيه
هواء كله على الصفة التي تظنه انت مظلماً فاذا وقع النور في جسم خارج موضوع في الهواء الذي تحسبه انت
نيراً فانك تراه ولا يضرك الهواء المظلم الواقف بينك وبينه بل الهواء عندك في الحالين كانه ليس بشيء واما
الظلمة فهي حال ان لا يرى شيئاً وهو ان لا يكون الكيفيات التي اذا كانت موجودة في الاجسام التي لا تشف صارت
مستنيرة فهي مظلمة وبالقوة فلا يراها ولا يرى الهواء فيتخيل لك ما يتخيل لك اذا غمضت عينيك وسترتهما
فيتخيل لك ظلمة مشوبة تراها كما يكون من حالك وانت تحدق في هواء مظلم وليس كذلك ولا انت ترى و
انت مغمض هواء مظلماً او ترى ما ترى من الظلمة شيئاً في جفونك انما ذلك انك لا ترى وبالجملة فان الظلمة
عدم الضوء فيما من شانه ان يستنير وهو الشيء الذي قد يرى لان النور مرئي وما يكون فيه النور مرئي والشاف
لا يرى البتة فالظلمة هي في محل الاستنارة وكلاهما اعني المحلين جسم لا يشف فالجسم الذي من شانه ان يرى لونه
اذا كان غير مستنير كان مظلماً ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل ولم يكن ما يظن ان هناك الوان ولكنها
مستورة بشيء فان الهواء لا يستر وان كان على الصفة التي يرى مظلماً اذا كانت الالوان بالفعل لكنه ان سمي
الاستعدادات المختلفة التي يكون في الاجسام التي اذا استنارت صار واحد منها الشيء الذي نراه بياضاً
والآخر حمرة الواناً فله ذلك الا انه يكون باشتراك الاسم فان البياض بالحقيقة هو هذا الذي يكون على
الصفة التي ترى وهذا لا يكون موجوداً وبينك وبينه شفاف لا يشف ولا عليه هواء لان الشفاف قد يكون شفافاً
بالفعل وقد يكون شفافاً بالقوة وليس يحتاج في ان يكون بالفعل الى استحالة في نفسه بل الى استحالة في غيره او الى حركة في غيره
فهذا مثل المسلك والمنفذ فانه لا يحتاج في ان يكون بالفعل الى امر في نفسه بل الى وجود السالك واما نفاذ بالفعل

واما الاستحالة التي يحتاج اليها الشفاف بالقوة الى ان يصير شفافا بالفعل فهي استحالة في الجسم الملون الى الاستنارة وحصول لونه بالفعل واما الحركة فان يتحرك الجسم المضيء اليه من غير استحالة فيه فقد عرفت كنه هذا فيما سلف فاذا حصل احد هذين نادى المرئي ايضا فصار هذا شفافا بالفعل لونحو غيره فحرى بنا ان نحقق امر هذا التادي الا ان الواجب علينا ان نوخر الامر فيه الى ان نذكر شكوكا تعرض فيما قلناه فيسهل من حلها تصحيح ما قلناه

الفصل الثاني في مذاهب وشكوك في امر النور والشعاع وفي ان النور

ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه ومن الناس من ظن ان النور الذي يشرق من المضيء على الاجسام ليس كيفية تحدث فيها بل هو اجسام صغار تكون منفصلة من المضيء في الجهات ملاذة الابعاد مفروضة عنه تنتقل بانتقاله فيقع على الاجسام فيستضيء بها ومن الناس من ظن ان النور هذا لا معنى له البتة وانما هو ظهور من الملون بل من الناس من ظن ان الضوء في الشمس ليس الا من شدة ظهور لونه لكنه يغلب البصر فيجب علينا اولا ان نتامل الحال في هذه المذاهب فنقول انه لا يجوز ان يكون هذا النور والشعاع الواقع على الاجسام من الشمس والنار اجساما حاملة لهذه الكيفيات المحسوسة لانها اما ان يكون شفافة فلا يخلو اما ان يكون يزول شفيفها بتراكمها كما يكون الاجزاء الصغار من البلور شفافة ويكون تراكم منها غير شفاف واما ان لا يزول شفيفها فان كانت شفافة لا يزول شفيفها لم يكن مضيئة اذ قد فرغنا من الفرق بين الشفاف وبين المضيء وان كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان ارتكامها يستر ما تحتها وكلما ازدادت ارتكاما ازدادت سترا والضوء كلما ازداد ارتكاما لو كان له ارتكام ازداد اظهارا للمضيء وكذلك اذا كانت هذه المضيئات في الاصل مضيئات غير شفافة كالنار وما اشبهها فبين ان الشعاع المظهر للالوان ليس بجسم ثم لا يجوز ان يكون جسما يتحرك بالطبع الى جهات مختلفة ثم ان كانت هي اجساما تنفصل من المضيء ويبقى المستنير فاذا غمت الكوة لم يخل اما ان يتفق لها ان تعدم او تستحيل او يبقى الغام اعتياصا فان ذلك الامر يكون دفعة والعكس ايضا بالستر من ذلك الجنس فانه كيف يحكم ان جسما اذا تخلل بين جسمين عدم احدهما واما الاستحالة فيوجب ما قلناه وهي انها تستنير بمقابلة النير فاذا غم استحالت فما الحاجة ان كان الامر على هذا الى مسافة اجسام من جهة النير ولم لا يكون هذه الاجسام تستحيل بنفسها بالمقابلة تلك الاستحالة واما الحجة التي يتعلق بها اصحاب الشعاع فمن ذلك قولهم ان الشعاع لا محالة ينحدر من عند الشمس وينحدر من عند النار وهذه حركة ولا حركة الا للجسم وايضا فان الشعاع ينتقل بانتقال المضيء والانتقال للجسم وايضا فان الشعاع يلقى شيئا فينعكس عنه الى غيره والانعكاس حركة جسمانية لا محالة وهذه القياسات كلها فاسدة ومقدماتها غير صحيحة فان قولنا الشعاع ينحدر او يخرج او يدخل الفاظ مجازية ليس من ذلك شيء بل الشعاع يحدث في المقابل دفعة ولما كان يحدث من شيء عال توهم كانه ينزل وان يكون على سبيل الحدوث في ظاهر الحال اولى من النزول اذ لا يرى البتة في الطريق ولا يحتاج الى زمان محسوس فلا يخلو اما ان يكون البرهان هو الدال على انحداره والجاي لهم بذلك واما ان يكون الحس هو الدال عليه فعولهم وكيف يدل الحس على حركة متحرك لا يحس بزمانه ولا يحس في وسط المسافة واما حديث انتقال الشعاع فليس هو باكثر من انتقال الظل فيجب ان يكون الظل جسما ايضا ينتقل وليس ولا واحد منهما بانتقال بل بطلان وتجدد فاذا تجددت الموازاة تجدد ذلك فان ارتكب مرتكب ان الظل ايضا ينتقل فليس يخلو اما ان ينتقل على النور واما ان يكون النور ينتقل امامه وخلفه

فان كان ينتقل على النور ويغطي النور فلنفرض النور المغشي لجميع الارض لا انتقال له وانما يغطيه الظل فيكون دعوى انتقال النور قد فسد وان كان النور ينتقل امام الظلمة حتى ينتقل الظلمة فلنفرض المضيء واقفا ومعلوم انه اذا كان واقفا وقف معه النور وهذا يدعو الى ان يكون تحرك ذي الظل سببا لطرد النور ويمكن عدة منهم ان يطردوا النور ايضا من الجهات المختلفة والمضيء واقف فيظلم الموضع سببا او يكون النور اذا هرب من الظل ظفر من خلف فعاد الى حيث فارقه الظل وهذه كلها خرافات بل لا الظل يفسخ النور ولا هو ولا النور بجسم وان كان لهما انتقال فذلك بالتجدد لا ان شيئا واحدا بعينه ينتقل وانعكاس الشعاع ايضا لفظ مجازي فان من شان الجسم اذا استنار وكان صقيلا ان يستنير عنه ايضا جسم يحاذيه من غير انتقال البتة واما المذهب الاخر وهو المذهب الذي لا يرى لهذا النور معنى بل يجعله اللون نفسه اذا ظهر ظهورا ابينا فان لاصحابه ان يقولوا ان الذي يغير في هذا الباب ما يتخيل مع اللون من بريق يلزم الملونات وليس ذلك البريق شيئا في المرئي نفسه بل امر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو اقل ضوءا وما هو اشد ضوءا وشدة ظهور اللون لشدة تاثير الشيء المضيء فان الافاضة التي من السراج اقل قليلا من الانارة التي من القمر الذي هو اضعف وهي اقل قليلا من الانارة التي في البيوت المستنيرة نهارا عن الشمس بل عن المواضع ذوات الظل التي ليس فيها شعاع الشمس وذلك لان الضعف يبطل في ظل البيوت اذا طلعت الشمس فيبطل شيء ويكون ما يبصر فيها اقوى مما يبصر في الضعف والناس لا يرون لما كان في الظل وان كان منيرا براقا وشعاعية البتة ويرون ان النور السراج يفعل في الاجسام بريقا ويرون القمر في الليل يفعل ذلك وذلك بسبب القياس الى الظلمة الليلية فان الظلمة الليلية يتخيل ذلك القدر شعاعا براقا وليس ذلك الا ظهورا ما من اللون والذي للشمس اقوى واشد تاثيرا فليس ما يرى من مثلث النور شيء سوى اللون ان على الحائط الابيض شيئا غير البياض وغير ظهوره يسمى ذلك الشيء شعاعا فان قايس مقايس ذلك بالظل على الحائط فذلك غير الظل بسبب ظلمة ما يخفى لها من البياض ما كان يجب ان يظهر وكانه خلط من الظلمة التي لا معنى لها الا خفاء او زيادة خفاء كما ان النور لا معنى له الا ظهور او زيادة ظهور ومن هؤلاء قوم يرون ان الشمس ليس ضوؤها الا شدة ظهور لونها ويرون ان اللون اذا بهر البصر لشدة ظهوره رؤي بريق وشعاع يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه وكانه يعجز البصر عن ادراك الجلي فاذا انكسر ذلك رؤي لون قالوا والحيوان الذي يلمع في الليل اذا لمع لم يحس لونها البتة واذا كان نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها اللمعان فذلك اللمعان هو بسبب شدة ظهور الوانها لا غير حتى يرى في الظلمة ويكون في غاية القوة حتى يظهر في الظلمة فيبهر البصر اذا كانت الظلمة اضعفته فاذا اشرقت الشمس غلب ظهورها ظهور ذلك فعاد لونها والبصر لم يتحير لان البصر قد اعتاد لقاء الظاهرات واشتد بطلوع الشمس ومنهم من قال ليس الامر على هذه الصفة بل الضوء شيء واللون شيء لكنه من شان الضوء اذا غلب على البصر ان يستر لون ما فيه والشمس ايضا لها لون ومع اللون ضوء فليس الضوء اللون بل اللمعان كما للقمر وكما للسنبر السوداء الصقيلة اذا لمعت رايت مضيئة ولم ير سوادها قالوا وهذا غير النور فان النور هو ظهور اللون لا غير والضوء ليس ظهور اللون لا غير ~~والضوء ليس ظهور اللون~~ بل شيء اخر وقد يخفي اللون وان هذه اللوامع في الليل يظهر نورها في الظلمة فيخفى لونها واذا ظهرت الشمس غلب نورها وخفي وظهر لونها فبالحري ان نتامل هذا المذهب مع فروعه المذكورة

الثالث في تمام مناقضة المذاهب المبطلة

لأن يكون النور شيئا غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع فنقول ان ظهور اللون يفهم منه في هذا الموضع معنيان احدهما صيرورة اللون بالفعل والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل المعين والمعنى الاول يدل على حدوث اللون او وجوده لونا والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون او وجود تلك النسبة وهذا الوجه الثاني ظاهر الفساد فان ظن ان النور نفس نسبة اللون الى البصر فيجب ان يكون النور نسبة وحدوث نسبة ولا قوام ولا وجود له في نفسه وان عنى به انه مصير اللون بحيث لو كان بصر لرآه او كونه كذلك فاما ان يكون هذا نفس اللون او معنى يحدث اذا زال معنى من خارج كزوال ستر او غيره فان كان نفس اللون كان هذا هو الوجه الاول وان كان شيئا لا يعرض له به يظهر فيكون الضوء غير اللون واما المعنى الاول فلا يخلو ايضا اما ان يعنى بالظهور خروج من القوة الى الفعل فلا يكون الشيء مستنيرا بعد ذلك الآن الواحد واما ان يعنى به نفس اللون فيكون قوله الظهور لا معنى له ايضا بل يجب ان يقال ان الاستنارة هو اللون او يعنى به حال يقارن اللون اما دائما واما وقتا ما حتى يكون اللون شيئا يعرض له النور تارة ويعرض له الظلمة اخرى واللون في الحالين موجود اما بالفعل فان كان نفس نسبة الى ما يظهر له عاد الى المذهب الآخر وان كان شيئا آخر عاد الى ذلك ايضا فان قررنا الامر على ان الضوء ان كان نفس اللون فيكون كان الضوء هو اللون نفسه اذا كان بالفعل فلا يخلو اما ان يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل او يكون البياض وحده لونا فيكون السواد ظلمة فيستحيل ان يكون الجسم الاسود مشرقا بالضوء لكن هذا ليس بمستحيل فان الاسود يشرق وينور غيره فليس الضوء هو البياض وحده وان لم يكن الضوء هو البياض وحده بل كل لون بعض ما هو ضوء فيضاد بعض ما هو ضوء ولكن الضوء لا يقابله الا الظلمة هف وايضا فان المعنى الذي به الاسود مضيء غير سواده لا محالة وكذلك هو غير البياض واللون اعني طبيعة جنسه الذي في السواد هو نفس السواد واللون الذي في البياض هو نفس البياض لا عارض له فليس اللون المطلق الجنسي هو الضوء وايضا فان الضوء قد يستنير به الشفاف كالماء والهواء اذا كان في ظلمة فوقع عليه الضوء وحده دل عليه واشف فهذا هو ضوء وليس بلون وايضا فان الشيء يكون مضيئا وملونا فتارة يشرق منه على شيء آخر الضوء وحده كما يشرق على ماء او حائط وتارة يشرق منه اذا كان قويا الضوء مع اللون جميعا حتى يحمر الماء او الحائط الذي يشرق عليه او يصفر فلو كان الضوء ظهور اللون وكانت الظلمة خفاء اللون لكان تاثير اللون الاحمر فيما يقابله حمرة لا غير يقاسا دخا فان كان هذا ظهور لون آخر فلم اذا اشتد فعل فيما يقابله اخفاء لونه بان نفعل لون هذا القوي اللون اليسير على ان مذهب هؤلاء الناس يوجب ان الخضرة او الحمرة وغير ذلك مختلطا من ظهورات بياضه وخفاءات سواديته فيلزم من ذلك انه اذا كان جسم ظاهر اللون شعاع وقع عليه ثم انعكس على المغني الذي يضيء ضوء جسم آخر ذي لون ان لا يقع لونه عليه لانه لا يخلو اما ان يكون هذا المستنير المنير لغيره الاجزاء الظاهرة اللون وحدها او مع غيرها فان كانت وحدها هي انما يوجب ظهور اللون في ذلك بان يبيض لا خفاء اللون بان يحمر او يخضر وان كانت مع غيرها حتى كانت الظاهرة اللون والخفية اللون تفعلان جميعا هذا خفاء ورد ذلك ظهور فيكون لخفاء اللون تاثير في المقابل لكن خفاء اللون ليس له هذا التاثير الا يرى انه اذا كان خفاء لون مجرد لم يؤثر فيما يقابله كما يؤثر ظهور اللون الذي يقولون به لو كان مفردا فان قالوا ان اللون ظهور الحمرة ايضا والخضرة وغير ذلك من حيث هو حمرة وخضرة وان الخضرة اذا اشتد ظهورها فعلت مثل نفسها

ففعلت خضرة وحمرة فيقال ما باله اذا كان قليل الظهور اظهر اللون الذي يقابله في على ما هو عليه على المعنى الذي هو ضوء مجرد فقط وفعل مثل ما يفعله مضيء لو لم يكن له لون فاذا اشتد ظهوره ابطله او اخفاه بلون نفسه فكان يجب اول الامر ان يكون انما يفعل فيه لونا من لونه قليلا ثم اذا اشتد فعل فيه كثيرا وكان كل فعل يفعله انما هو اخفاء لون ذلك بمزجه بلونه وليس كذلك بل يظهر اقل شيء لونه اظهارا اشد بدا وانما يظهر فيه اللون الذي في استعداده ما لو حضر مضيء لا خضرة ولا حمرة في فعله ثم يعود بعد ذلك اذا صار اقوى ظهوره اخذ في ابطال لونه واخفائه والمباشرة لونا آخر ليس في جبلته ولا في طبيعته فيكون اذن احد الفعلين عن شيء غير الآخر ~~فيكون مصدر احد الفعلين من شيء غير الآخر~~ فيكون مصدر احد الفعلين عن الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له وله ضوء لكان يفعل ذلك مثل بلورة مضيئة والفعل الآخر يكون من لونه اذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعديا فاذا وان كنا نقول ان الضوء ليس هو ظهور اللون فلا نمنع ان يكون الضوء سببا لظهور اللون وسببا لنقله ونقول ان الضوء جزء من جملة هذا المرئي الذي نسميه لونا وهو شيء اذا خالط اللون بالقوة حدث منهما الشيء الذي هو اللون بالفعل بالامتزاج فان لم يكن ذلك لاستعداد كانت تارة ويرى بها مجردا فالضوء كجزء من الشيء الذي هو اللون ومزاج فيه كما ان البياض والسواد لما اختلطا ما يحدث منه تلك الالوان المتوسطة واما قول القائل ان الضوء والالوان ايضا لنيل لا ظهور اللون ثم قوله في الاشياء اللامعة في الليل ما قاله فيبطل بان السراج والقمر كثيرا ما يبطلان ذلك ويظهر ان الوانها فيجب ان يكون نور السراج اشد ظهور لون فيجب ان يكون ايضا ما يبصر بالسراج ظاهر اللون لا يرى له في الظلمة لونه وليس الامر كذلك فان اللامعات يرى لونها ايضا بالليل كما يرى بريقها فليس ما قالوه بحق واما القائل بان الشمس والكواكب الوانا وان الضوء يخفي لونها فيشبه ان يكون الحق ان يكون بعض الاشياء يكون له في ذاته لون فاذا اضاء اشتدت اضاءته حتى يبهر البصر فلم يميز اللون ومنه ما يكون له مكان اللون الضوء وهو الشيء الذي يكون الضوء له طبيعيا لا ان ما غيره مستفاد وبعض الاشياء مختلطة الجوهر من ذلك الامر اما اختلاط تركيب اجزاء مضيئة واجزاء ذوات الوان كالنار واما اختلاط امتزاج الكيفيات كما للمريخ والزحل وليس يمكن ان احكم في امر الشمس لان الشيء فقد عرفنا حال الضوء وحال النور وحال اللون وحال الاشفاف والضوء هو كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف وهو ايضا كيفية ما للمبصر بذاته لا لعلة غيره ولا شك ان المبصر بذاته ايضا يحجب عن ابصار ما وراءه والنور كيفية يستفيدها الجسم الغير الشفاف من المضيء فيكمل بها الشفاف شفافا بالفعل واللون كيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم بالفعل مانعا لفعل المضيء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء فالاجسام مضيئة وملونة وشفافة ومن الناس من قال ان من الاجسام ما يرى بكيفية في غيرها وجعل القسم الآخر هو الشفاف واما القسم الاول فقد جعله اولا قسمين احدهما ما يرى في الشفاف لذاته وجوده وهو المضيء وثانيهما ما ليس كذلك ثم قسم هذا قسمين احدهما ما يشترط في رؤيته الضوء مع شرط المشف وهو الملون والثاني ما يشترط في رؤيته الظلمة مع شرط المشف كالحيوانات التي تلمع في الليل من حيث يلمع كاليراعة وبعض الخشب المتعفن وبعض الدود ومن ذلك نابتة دجاجية لهذه الصفة وجرادة ميتة لهذه الصفة وليست هذه القسمة بمرضية ولا صحيحة فان المضيء يرى لذاته في الظلمة وفي الضوء جميعا فان اتفق ان كان الرائي في الضوء الذي

بفعله رأى وان اتفق ان لم يكن فيه رأى ايضا كالنار يراها الانسان فى الضوء سواء كان ضوء نار او ضوء غيره
ويراها فى الظلمة واما الشمس فمما ليس يمكننا ان نراها فى الظلمة بسبب انها حيث تكون مقابلة البصر الذى يكون قد
ملأت العالم ضوءا ولم يترك مكانا مظلما واما الكواكب فانها انما ترى فى الظلمة لان ضوءها يقصر عن ضوء الشمس فلا
يضيء لنا شيئا ولا يتوقدها بل لا يمتنع ان يوجد فقد يمكن ان يكون ومعها ظلمة فيرى فى الظلمة لا لان الظلمة
سبب ان يرى هى بالذات بل يجب حتى لا يكون الظلمة ان يعلم ان بعض الانوار يغلب بعضا حتى لا يرى كما ان ضوء
الشمس يغلب ضوء النار الضعيفة وضوء الكواكب فلا يرى مضيئة عند ضوء الشمس فلا يرى لاجل الحاجة فى رؤيتها
الى الظلمة بل الحاجة الى ان يكون فى انفسها مضيئة غير مظلمة بالقياس الى ابصارنا فاذا كانت الشمس غائبة ظهرت
ورؤيت لانها صارت مضيئة بالقياس الى ابصارنا وربما كان حكم النار والقمر عند ضوء ما هو اضعف منهما
هذا الحكم بعينه ويجب فى ذلك الضوء ان لا يكون موجودا بالقياس الينا عند ظهور نار او قمر فيلزم ان يكون ظلمة
حتى يظهر ويلزم ان لا يكون ما هو حتى يرى ويتمكن البصر من ادراكه فانت تعلم ان الهباء الذى فى الجو ليس
جنس ما لا يرى المستنير منه الا فى الظلمة لكن ان كان الانسان فى الظلمة وقد وقع على هذه الهباءات شعاع الشمس
امكن ان يرى تلك الهباءات فان كان الانسان فى شعاع لم يمكن وذلك لامر فى بصر الانسان لا امر فى ضوء الهباءات
فان بصر الانسان اذا كان مغلوبا بضوء كثير لم يرها وان لم يكن مغلوبا رآها وكذلك هذه اللوامع فى الليل ليست
جنسا آخر بل هى المضيئات ويخالفها الا فى جملة الطبع بل فى الضعف ولو كانت هذه مخالفة للمضيئات فى جملة
الطبع فالكواكب كذلك ولا يتحصل لهذه القسمة محصول صادق الا ان يقال ان بعض المضيئات باهرة لبعض وبعضها
مبهورة لبعض ومعنى ذلك البهر ليس تأثيرا منها فيها بل فى ابصارنا كما ان بعض الصلاب اصلب وبعضها اضعف
فلا يجب اذن ان يقال ان اللواتى تلمع فى الليل نوع او جنس مفرد خارج عن الملونات والمضيئات بل هى من جملة المضيئات
التى يبهرها ما فوقها فى الاضاءة فلا يرى معها لعجز ابصارنا بل انما نقوى عليها ابصارنا عند فقدان سلطان
الباهرة لابصارنا من المضيئات فان ذهبوا الى هذا فالقسمة جيدة الا انهم ليس يذهبون الى هذا بل يوهمون ان المضيئات
طبقة والملونات طبقة وهذه طبقة

الفصل الرابع فى تأمل مذاهب قيلت فى الالوان

وحدوثها ومما يجب ان نفرغ عنه تأمل مذهب آخر فى امر الالوان والضوء فالم نفرغ عنه لم يكن سبيل الى ان ندل
على صحة ما ذهبنا اليه بطريق القسمة فنقول ان من المذاهب فى امر الالوان مذهب من يرى ان اللون الابيض انما هو تكونه
من الهواء والضوء وان الاسود يكون من ضد ذلك وان حدوث اللون الابيض هو من الشفاف اذا انقسم الى اجزاء صغار او تكم
فانه يعرض هناك ان يقبل سطوحها النور فيضيء ولانها شفافة يؤدى بعضها اضاءة بعض ولانها صغار يكون
ذلك فيها كالمتصل لان المشف لا يرى الا بلون غيره فان شفيفها لا يرى لكن العكوس عن السطوح المتراكمة
منها ترى متصلة ويرى الجميع ابيض قالوا ولهذا ما كان الزبد الماء ابيض بمخالطة الهواء والثلج ابيض لانه اجزاء صغار
جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لا يشف واى هذه اتصلت سطوحها
اتصالا لا يبطل به انفراد كل شخص منها بنفسه عادت شفافة والشفاف الكبير الحجم اذا عرض فيه تشقق ادى ذلك الموضع منه
الى البياض قالوا فاما السواد فيتخيل لعدم غور الجسم وعمقه الضوء والاشفاف معا ومنهم من جعل الماء سببا للسواد
قال ولذلك اذا ابتلت هذه الاشياء مالت الى السواد قالوا وذلك لان الماء يخرج الهواء ولا يشف اشفافه ولا ينفذ

فيه الضوء الى السطوح فيبقى مظلمة ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة وهو اصل الالوان قال ولذلك لا ينسلخ
واما البياض فعارض للمشف بتراكمه ولذلك يمكن ان يصبغ ولا يبعد ان يكون المذهب الاول فى السواد يؤدى الى
هذا المذهب ايضا اذ احد السواد حقيقة ما لا يشف من جهة ما لا يشف وهو حقيقة اللون المنعكس عنه وقال قوم
ان الاسطقسات كلها مشفة وانها اذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة بان يكون ما يلى البصر سطوحا
مسطحة من المشف فينفذ فيها البصر وان السواد يعرض اذا كان ما يلى البصر من الجسم زوايا يمنع الاشفاف للاطراف التى يقع
فيها فهى وان اضاءت فيما لا ينفذ فيها الضوء نفوذا جيدا فيظلم والذى يصعب من هذه الجملة فصل القول فيه تولد البياض
من الضوء وكون السواد لونا حقيقيا فانا نعرف ان المشف يبيض عند السحق والخلط بالهواء وكذلك اللخالخ والناطف
يبيض لاجتماع الاحتقان للهواء فيه مع الاشفاف الذى فى طبعه ونعلم ان السواد لا يقبل نوعا البتة كما يقبل البياض فكان
البياض لا شفافة موضوع ومعر مستعد والمعرى عن الكيفيات قابل لها من غير حاجة الى ازالة شيء والمشغول بواحد
لا يقبل غيرها الا بزوالها فهؤلاء قوم يجعلون مخرج الالوان من الاشفاف وغير الاشفاف وبازاء هؤلاء قوم آخرون
لا يقولون بالاشفاف البتة ويرون ان الاجسام كلها ملونة وانه لا يجوز ان يوجد جسم الا وله لون لكن الثقب والمنافذ
الخالية اذا كثرت فى الاجسام نفذ فيها الشعاع الخارج من المضيء الى الجهة الاخرى وينفذ ايضا شعاع البصر فرؤى ما
وراءه فاما المذهب الاول فانا نقول لعمرى انه قد يظهر من دق المشف وخلطه بالهواء لون ابيض ولكن انما يكون ذلك
لا فى جسم متصل ومجتمع بل انما يظهر ذلك اللون فى الركام منه وانه اذا اجتمع وبطل زال عنه البياض عند الاجتماع
والجفوف فليس المجتمع على ما اظنه ويوجبه غالب ظنى ان ما يبيض بياضه لذلك فقط بل لان الطبخ يجعله بحيث اذا بل
ثم جف ابيض بياضا شديدا لمزاج يحدث فيه والدليل على ذلك انه لو كان فعل النار فى الجص ليس الا تسهيل التفريق
وان تسهيل التفريق قد يوصل الى الهيئة التى ذكرتها سببا لكون البياض لكان السحق الكثير المؤدى الى غاية تصغير
الاجزاء يفعل ذلك الفعل فى الجص وفى النورة وفى غيره ولكان المهيء بالسحق والتصويل اذا اجتمع بالماء فعل
فعل الجص من البياض وليس كذلك ثم لنفرض ان الجص يكون فيه ذلك البياض على الصورة المذكورة فليس كل بياض يحدث
على هذه الصفة فان البيض اذا سلق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس يمكن ان يقال ان النار زادته تخلخلا وتفرقا
فانه قد زادته تكاثفا على حال ولا انه قد حدثت فيه هوائية وخالطته ولذلك ان بياض البيض يصير عند الطبخ
اثقل وذلك لما يفارقه من الهوائية وقد بينا انه لو كانت هوائية داخلة رطوبته فيبيضه لكانت حشوته لا انعقاده
وقد علمت هذا قبل وايضا فان الدواء الذى يتخذه اهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل
فيه ثم صفى حتى بقى الخل فى غاية الاشفاف والبياض ويخلط بما طبخ فيه القلى وصفى فيه غاية التصفية حتى صار
كأنه دمعة فانه ان قصر فى هذا لم يلتئم منهما المزاج الذى يطلبونه ثم كما يخلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف
من المركب ابيض فى غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف فليس ذلك لان هناك شفافا عرض له التفرق فان ذلك كان
متفرقا منحلا فى الخل ولا اجزاء مشفة صغارا جدا تدانت وتقاربت بل ان كان ولا بد فقد ازدادت فى ماء القلى
تفرقا ولا ايضا خالطها هواء من خارج بوجه من الوجوه بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل تولد بياض فيما
يحسب على الصفة المذكورة ولو لم يكن البياض الا ضوءا والسواد الا ما قيل لم يكن تركيب السواد والبياض الا آخذا
مسلكا واحدا بيانه ان البياض يتجه الى السواد قليلا قليلا من طرق ثلثة احدها طريق الغبرة وهو الطريق

الساذج فانه اذا كان السلوك ساذجا يتوجه منها الى الغبرة ثم منها الى العودية وكذلك حتى يسود فيكون سالكا
طريقا لا يزال يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحض الثاني الطريق الآخذ الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد و
الثالث الطريق الآخذ الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد وهذه الطرق انما يجوز اختلافها لجواز اختلاف ما يتركب
عنها الالوان المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد ولم يكن اصل البياض الا الضوء وقد استحال بعض هذه الوجوه
ولم يمكن في تركيب البياض والسواد الا الاخذ في طريق واحد لا يقع الاختلاف فيه الا وقوعا بحسب النقص والاشتداد
فيه فقط ولم يكن طرق مختلفة فان كانت طرق مختلفة فيجب ان يكون مشوب من غير البياض والسواد مع ان يكون شوبا
من مرئي وليس في الاشياء شيء يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء عند من يجعل الضوء
شيئا غيرهما فان بطل مذهبه امتنع استحالة الالوان في طرق شتى وان امكنه هذه الاستحالة وجب ان يكون مرئي ثالث
خارج عن احكام البياض والسواد ولا وجه ان يكون هذا المرئي الثالث موجودا الا ان يجعل الضوء غير اللون فمن هاهنا
يمكن ان يركب الالوان فيكون السواد والبياض اذا اختلطا وحدهما كانت الطريقة هي طريقة الاغبرار فان خالط
السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار فكان حمرة ان كان
السواد غالبا او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان كان هناك صفرة خلطت بسواد
ليس له في اجزائه اشراق حدثت الخضرة وبالجملة اذا كان الاسود ابطن والمضيء اظهر فالحمرة وبالعكس ثم ان كان
السواد غالبا في الاول كانت قتمة وان كان السواد غالبا في الثاني كانت كراثية فتلك الشديدة التي لا اسم لها
وان خلط ذلك ببياض كانت كهوبة زنجارية وان خلط بالكراثية سواد وقليل حمرة كانت نيلية وان خلط
بالحمرة نيلية كانت ارجوانية فهذا يمكن تاليف الالوان سواء كان بامتزاج الاجرام او بامتزاج الكيفيات
ولو كانت هذه لا يكون الا باختلاط الاجسام وقد علم ان الاسود لا يصبغ منه الضوء بالعكس حيثما البتة اسود لكان
يجب ان يكون الالوان الخضر والحمر انما ينعكس منها البياض ولا ينعكس من الاجزاء السود شيء وخصوصا وهي ضعيفة
منكسرة فان قيل فقد نراها ينعكس عن المخلوط فالجواب ان ذلك لان الخلط يوجب الفعل والانفعال ويجب بسبب
ذلك امتزاج الكيفية فينعكس الكيفية وسواء فعلته الصناعة او الطبيعة على ان الطبيعة تقدر على الامتزاج الذي
على سبيل الاستحالة والصناعة لا تقدر عليه بل تقدر على الجمع فربما اوجبت الطبيعة بعد ذلك استحالة والطبيعة
تقدر على تلطيف المزج الذي على سبيل الخلط وتصغير الاجزاء والصناعة تعجز عن ذلك الاستقصاء والطبيعة لا
تتناهى مذاهبها في القسمة والنسبة قوة وفعلا والصناعة لا يمكن ان تخرج جميع ما في الضمير منها الى الفعل فقد
بان من هذا ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء تاثير في امر التبييض ولكن
ليس على الوجه الذي يقولون بل باحداث المزاج المبيض ولذلك ليس لنا ان نقول ببياض الناطف كله من الجهة التي
يقولون بل من المزاج فان الهواء يوجب لونا ابيض لا بحسب المخالطة فقط بل بحسب الاحالة ايضا ولو كان مذهبهم
صحيحا لكان يمكن ان يبلغ بالشيء الابيض والملون شدة التزبيد حتى يذهب لونه الكلية الى ان يشف او الى قريب منه
وهذا مما لا يكون واما قولهم ان الاسود غير قابل للون آخر فاما ان يعنوه على سبيل الاستحالة او على سبيل
الصبغ فان عنوه على سبيل الاستحالة فقد كذبوا ومما يكذبهم الشباب والشيب وان عنوا على سبيل الصبغ فذلك
حال مجاورة لا حال كيفية فلا يبعد ان يكون الشيء المسود لا يكون مسودا الا وفيه قوة نافذة متعلقة فتاصير

فيخالطه وينفذ فيه ويلزمه وان يكون ما هو موجود في الاشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه فلا يمكنه ان يغشي الاسود
ويداخله ويلزمه على ان ذلك ليس ايضا مما لا يمكن فانه اذا احتيل بمثل الاسفيداج وغيره حيلة ما حتى يغوص ويتخلل
السواد صبغه ابيض واما المذهب الثاني فان ذلك المذهب لا يستقيم القول به الا اذا فرض الخلاء موجودا وذلك لان المسام
التي يذكرونها لا تخلو اما ان يكون مملوءة من الجسم او يكون خالية فان كانت مملوءة من جسم فاما ان يكون ذلك الجسم
من غير مسام او يكون له مسام ايضا وينتهي لا محالة اما الى مصمت لا مسام له وهذا خلاف قولهم واما الى الخلاء فيكون مذهبهم
يقتضي وجود الخلاء والخلاء غير موجود ثم بعد ذلك فانهم يقولون انه ليس كل مسام يصلح لتخييل الاشفاف بل يجب ان
يكون المسام مستقيمة الاوضاع من غير تعريج حتى ينفذ فيه الشعاعات على الاستقامة فلنخرط كرة من جمد بل
من بلور بل من ياقوت ابيض شفاف فهذه المسام التي يكون فيها شفافة مستقيمة هيهنا يكون كذلك طولا فهل
يكون كذلك ايضا عرضا وهل يكون كذلك قطرا ومن اي جهة اثبت فكيف يكون مستقيما ان يداخل مستقيما
فيكون من اي جهة تاملتها لا ينعرج فمن الضرورة ان يعرض من بعض الجهات خلاف الاستقامة ووقوف الاجزاء
التي لا مسام لها في سمت الخطوط التي تتوهم خارجة على الاستقامة من العين او يكون الجسم خلاء كله وهذا مح
فيجب ان يكون الكرة اذا اختلف منك المقامات في استشفافها اختلف عليك شفيفها حضورا ثم كيف يكون حال جسم
فيه من المسام والمنافذ ما يخفي لونه حتى نراه كانه لا لون له وله في نفسه لون ولا يستر لونه شيئا ملتصقا به ورائه
بل يؤدي ما وراءه بالحقيقة فان لم يحدث سترا فانما يحدث شيئا كانه ليس فيكون لا محالة الثقب التي فيه اكثر كثيرا من الملا
الذي فيه فكيف يجوز ان يكون لها استمساك الياقوت وهو كله فرج ولو ان انسانا احدث في الياقوت منافذ ثلثة
او اربعة ثم حمل عليه باضعف قوة لا نرض ولا نكسر فهذا المذهب ايضا باطل فالالوان ايضا موجودات وليس وجودها
انها اضواء ولا الاضواء ظهورات لها ومع ذلك فليس هي مما هي بالفعل بغير الاضواء والمشف ايضا موجود وهذا ما
ادي بنا بياننا الى هذه الغاية وقد بقي علينا ان نخبر عن حال الابصار انه كيف يكون ويتعلق بذلك تحقيق كيفية تادي الاضواء
في المشف

الفصل الخامس في اختلاف المذاهب في الرؤية وابطال المذاهب الفاسدة

بحسب الامور انفسها فنقول ان المذاهب المشهورة في هذا الباب مذاهب ثلثة وان كان كل مذهب منها يتفرع لحدها مذاهب من
يرى انها شعاعات خطية تخرج من البصر على هيئة مخروطة يلي راسه العين وقاعدته المبصر وان اصحها ادراكا هو السهم منها
وان تبصر الشيء هو نقل السهم فيه ومنها مذهب من يرى ان الشعاع قد يخرج من البصر على هيئة الا انه لا يبلغ كثرته ان يلاقي
نصف كرة السماء الا بانتشار يوجب انتشار الرؤية لكنه اذا خرج اتصل بالهواء المضيء صار ذلك آلة له وادرك
بها ومنها مذهب من يرى انه كما ان سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها ان يرد عليها شيء من الحواس بادراك اليها متصلا
بها او مرسلا رسولا اليها كذلك الابصار ليس يكون بان يخرج شعاع البتة فيلقي المبصر بل بان يتأدى صورة المبصر الى
البصر بتادية الشفاف اياه وقد استدل الفريقان الاولان وقالا انما جاز في سائر الحواس ان يأتيها المحسوسات
لانها يصح ادراكها بالملاصقة كاللمس وكالذوق وكالشم الذي يستقرب الروائح بالتنشق ليلاقيه وينفعل به وكالصوت
الصوت الذي ينتهي التموج الى السمع ثم ان البصر ليس يمكن فيه ذلك لان المرئي منفصل ولذلك لا يرى المقرب منه ولا
ايضا من الجائز ان ينتقل اليه عرض موجود في جسم مرئي اعني لونه وشكله فان الاعراض لا ينتقل فاذا كانت الصورة
على هذا فبالحري ان يكون القوة الحاسة تتحرك الى موضع المحسوس لتلاقيه ومحال ان ينتقل القوة الا بتوسط جسم

بجملها فلا يكون هذا الجسم الا لطيفا من جنس الشعاع والروح فلذلك سميناه شعاعا ولو وجد جسم مثل هذا في العين
ما يرى الانسان في حال الظلمة ان نورا قد انفصل من عينيه واشرق على انفه او على شيء قريب بقا بلد وايضا فان
الانسان اذا صيح وعاد هيثم الى الانتباه الى حك عينيه فانه يتراءى له شعاعات قدام عينيه ايضا فان الثقبة العنبية
تمتلي من احدى العينين اذا غمضت الاخرى في الحدقة المفرط ايضا فلا محالة ان جسما لهذه الثقبة ينصب اليها ثم ان
الفرقة الثالثة استنكروا ان يكون جسما مثل العين يسع من الشعاع ما يتصل خطا واحدا بين البصر والكواكب
الثابتة فضلا عن خطوط تنتهي الى ما يرى من العالم وخصوصا ولا يرى ما يرى منها الا متصلا مستوي الاتصال
فيجب ان يكون ما يرى به متصلا واستنكروا ايضا ان يتحرك هذا الشعاع الخارج في زمان غير محسوس حركة من العين
الى الثوابت وقالوا يجب ان يكون نسبة زمان حركتك نحو شيء بينه وبينك ذراعان الى زمان الحركة الى الكواكب الثابتة
نسبة المسافتين فيجب ان يظهر بين الزمانين اختلاف ومما احتج به اصحاب المذهب الثالث ايضا على اصحاب الشعاع
المخطي ولم يعلموا ان هذا فاسد وذلك لانه يمكن ان يفرض زمان غير محسوس فضلا او اكثر وزمان غير محسوس فضلا
فيجعل ثنية الحركة التي للشعاع الى الثوابت ثم يمكن ان ينقسم هذا الزمان الى غير النهاية فيمكن ان يوجد منه جزء و
بعض نسبته اليه نسبة المسافة المستقصرة الى المسافة المستبعدة فيكون الزمانان اللذان بينهما البعد كلاهما غير محسوس
فضلا لكن لاصحاب الشعاعات حجة في حلها ادنى صعوبة وهو قولهم ان المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات وانعكاسها
وذلك انه لا يخلو اما ان يكون البصر يتادى اليه صورة المرآة وقد تتادى اليها صورة المرئي متمثلة منطبعة فيها واما ان
يكون ما نقوله من ان الشعاع يخرج فيلقى المرآة ويصير منها الى ان يلقى ما ينعكس عليه على زاوية مخصوصة واذا بطل
القول الاول بقي القول الثاني ومما يتضح به بطلان القول الاول انه لو كانت هذه الصورة منطبعة في المرآة فكانت
لا محالة تنطبع في شيء بعينه من سطحها فاذا انعكس الضوء واللون معا فتاديا في المشف الى غير الحامل الاول لهما كما
يتمثل التادي من ذلك في بقعة واحدة بعينها يرى فيها على اختلاف مقامات الناظرين وليس الشبح الذي في المرآة
بهذه الصفة بل ينتقل فيها بانتقال الناظر ولو كان انما ينتقل بانتقال المرئي فقط لم يكن في ذلك اشكال فاما
انتقاله بانتقال الناظر فدليل على انه ليس هناك موضع يتشبح فيه الصورة ولكن الناظر اذا انتقل انتقل مسقط
الخط الذي اذا انعكس الى المرئي على الزاوية المخصوصة فرأى بذلك الخط بعينه المرئي وراى جزء من المرآة اخر فيتخيل انه في
ذلك الجزء الآخر من المرآة ولذلك لا يزال ينتقل وقالوا ومما يدل على صحة هذا ان الناظر الذي للانسان قد ينطبع
فيه شبح مرئي فينعكس عنه الى بصر ناظر حتى يراه هذا الناظر الثاني ولا يراه صاحب الحدقة التي تمثل فيها الشبح بحسب التخيل
ولو كان لذلك التمثل حقيقة في ناظره يوجب على مذهب اصحاب الاشباح ان يتساوى كل منهما في ادراكه فان عندهم ان حقيقة
الادراك تمثل شبح في الناظر فيكون كل من تمثل في ناظره شبح رآه قالوا فمن هذا ما يحكم ويقول ان الناظر في
المرآة يتخيل له في المرآة انه يرى صورته وليس كذلك بل الشعاع اذا لاقى المرآة فادركها منعكسا فلاقى صورة الناظر فادركه
فاذا راى المرآة ونفسه في سمت واحد من مخرج الخط الشعاعي يتخيل ان احدهما في الآخر قالوا والدليل على ان ذلك
ليس منطبعا في المرآة انه يرى المرئي في المرآة بحيث انه لا شك انه ليس في سطح المرآة وانما هو كالغائر فيه والبعيد عنه وهذا
البعد لا يخلو اما ان يكون بعدا في غور المرآة وليس للمرآة ذلك البعد وايضا ان كان له ذلك الغور كانت المرآة مما يرى
ما يتشبح في باطنها فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غوره فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء بذلك

البعد

البعد من المرآة فلا يكون قد انطبع شبحه في المرآة فيلزمنا اول شيء ان نبطل المذهبين الاولين فيثبت صحة مذهبنا
وهو الثالث ثم نكر على هذه الشبهة فنحلها فنقول الشيء الخارج من البصر لا يخلو اما ان يكون شيئا قائم الذات ذا
وضع ويكون جوهرا جسمانيا واما ان يكون شيئا لا قوام له بذاته وانما يقوم بالشيء المشف الذي بين البصر والمبصر
ومثل هذا الشيء فلا يجوز ان يقال له بالحقيقة انه خارج من البصر ولكن يجب ان يقال انه انفعال للهواء من البصر يكون
الهواء بذلك الانفعال معينا في الابصار وذلك على وجهين اما على سبيل اعانة الواسطة واما على سبيل الغاية
الآلية وقبل الشروع في التفصيل فاني احكي حكما وهو ان الابصار ليس يكون بما يستحيل له في الهواء الى حالة تعين
البصر الثابتة وذلك لان تلك الحالة لا محالة يكون هيئة في الهواء ليست معنى اضافيا بحسب ناظر دون ناظر فانا لا
نمنع وجود هذا القسم بل نقول لا بد منه ولا بد من اضافة تحدث للهواء مع الناظر عند نظره بتلك الاضافة
يكون الابصار فانا نمنع وجود حالة وهيئة قارة في نفس الهواء وذاته يصير بها الهواء ذا كيفية او صفة في نفسه
وان كانت لا يدوم له ولا يوجد عند مفارقة الفاعل او يوجد لان مثل هذه الهيئة لا يكون له بالقياس الى بصر
دون بصر بل يكون موجودا له عند كل شيء كما ان الابيض ليس ابيض بالقياس الى شيء دون شيء بل هو ابيض
بذاته وابيض عند كل شيء وان كان لا يبقى مع زوال السبب المبيض ثم لا يخلو اما ان يكون تلك الهيئة تقبل الشدة
والضعف فيكون اضعف واقوى او يكون على قدر واحد فان كان على قدر واحد فلا يخلو اما ان تكون العلة
الموجبة تقبل الاشد والانقص او لا تقبل فان كانت طبيعة العلة تقبل الاشد والانقص وتلك الطبيعة لذاتها
تكون علة فيجب ان يتبعها المعلول في قبول الاشد والانقص فانه من المحال ان يفعل الضعيف الفعل الذي يفعل القوي
نفسه اذا كانت قوته وضعفه امرا في طبيعة الشيء بما هي علة فيجب من ذلك ان القوى المبصرة الفاعلة في الهواء
اذا كثرت واجتمعت كان حدوث هذه الحالة والهيئة في الهواء اقوى وان يكون قوي البصر اشد في احالة الهواء
الى هذه الهيئة من ضعيف البصر وخصوصا وليس هذا من باب ما لا يقبل الاشد والاضعف لانه من باب القوي والحالات في القوى
ولا يكون قوتها كما ذكرنا بقياس شيء دون بصر بل في نفسها كما قلنا فيجب ان يكون ضعفاء الابصار اذا اجتمعوا واتفقوا
واذا تفرقوا اداوا اضعف وان ضعيف البصر اذا قعد بجنب قوي البصر راى اشد وذلك لان الهواء يكون استحال الى تلك
الهيئة كيف كانت باجتماع العلل الكثيرة والقوية استحالة اشد فيكون اداؤه للصورة ومعونته في الابصار اقوى
وان كان ضعف البصر يزيد خللا في ذلك فاجتماع الضعيفين معا ليس كحصول ضعف واحد كما ان ضعيف البصر لا
يستوي حال ابصاره في الهواء الكدر والهواء الصافي لان الضعيف اذا وجد معونة من خارج كان لا محالة اقوى فعلا
ثم نحن نشاهد ضعيف البصر لا يزيده اقتران اقوياء البصر به او اجتماع كثرة ضعفاء البصر معه شيئا في ابصاره فبين
ان المقدم باطل ولنعد الى التفصيل الذي فارقناه فنقول لا يخلو الهواء اما ان يكون آلة واما ان يكون واسطة
فان كانت آلة فاما ان تكون حساسة واما ان يكون مؤدية وقبيح ان يقول قائل ان الهواء قد استحال حساسا حتى انه
يحس الكواكب يؤدي ما احسه الى البصر ثم ليس كلما نبصره يلامسه الهواء فانا قد نرى الكواكب الثابتة والهواء لا
يلامسها وما اقبح بنا ان نقول ان الافلاك التي في الوسط تنفعل عن بصرنا وتصير آلة كما يصير الهواء آلة فان هذا
مما لا يقبله عاقل محصل او نقول ان الضوء جسم مبثوث في الهواء والفلك يتحد بابصارنا وتصير آلة لها فان
ساعدنا على هذا القبيح فيجب ان لا نرى كلية جسم الكواكب بعد تسليمنا باطلا آخر وهو ان في الفلك مساما وذلك

لانه لا يبلغ

لانه لا يبلغ مسامتها ان يكون اكثر من نصف جرمها فيجب ان يكون الكواكب المنظور اليها انما يرى منها اجزاء ولا يرى
اجزاء ثم ما اشد قوة ابصارنا حتى يحيل الهواء كله والضياء المبثوث في اجسام الافلاك بزعمهم الى قوة حساسة
او الى قوة شتى ثم الهواء والضوء ليسا متصلين ببصر دون بصر فلم يؤديان بالحساسية الى بصر دون بصر فان كان من
شرط البصر الذي يرى ان يقع في مسامتة المرئي حتى يؤدي ح الهواء اليه ما احس فليس احساس الهواء بعلة لوصول المحسوسات
الى النفس ولكن وقوع البصر من المبصر على نسبته وتوسط الهواء بينهما فان كان الهواء يحس بنفسه ويؤدي ايضا فما علينا
من احساسه في نفسه بل انما المنتفع به في ان نحس نحن تأديته المرئي الينا ولا نبالي انه يحس في نفسه او لا يحس في نفسه
اللهم الا ان يجعل احساسه احساسنا فيكون الهواء والفلك كله يحس لاجلنا واما اذا لم يجعل ذلك آلة بل واسطة
ينفعل اولا من البصر ثم ليستتم كونها واسطة فبالحري ان نتأمل انه اي انفعال ينفعل حتى يؤدي اما ان ينفعل
من البصر قوة حيوة وهو اسطقس بسيط هذا لا يمكن او يصير بالبصر شافا بالفعل فالشمس اقوى من البصر في تصييره شافا
والكفى فليت شعري ماذا يفعل البصر بهذا الهواء وان كان البصر يسخنه فيجب اذن برد الهواء ان يمنع الابصار او يبرده فيجب اذا
سخن ان يمنع البصر وكذلك الحال في باقي الاضداد وجميع الاضداد التي يستحيل لها الهواء اسباب غير البصر ان اتفقت
كفتنا الحاجة الى احالة البصر وان اتفق اضدادها لم يغن احالة البصر وعسى لا يحدث اشفافا ولا كيفية ذات ضد
من المعلومات بل خاصية غير منطوق بها فكيف عرفها اصحاب هذا المذهب ومن اين توصلوا اليها اما نحن فقد وضعنا
مقدمة كلية تمنع هذه الاستحالات كلها سواء كانت منسوبة الى خاصية او طبيعة منطوق بها او غير منطوق بها و
بعد ذلك فانا نظن ان الهواء اذا كان شافا بالفعل وكانت الالوان الوانا بالفعل وكان البصر سليما لم يحتج الى
وجود شيء اخر في حصول الابصار ولنضع الان ان الخارج جوهر جسماني شعاعي كما يميل اليه الاكثر منهم فنقول
ان احواله لا تخرج عن اربعة اقسام اما ان يكون متصلا بكل المبصر وغير منفصل عن المبصر واما ان يكون متصلا
بكل المبصر ومنفصلا عن المبصر واما ان يكون متصلا ببعض المبصر دون بعض كيف كان حاله مع المبصر واما ان يكون
خارجا عن المبصر وغير متصل بالمبصر واما القسم الاول فانه فاحش جدا اعني ان يخرج من البصر جسم متصل على نصف العالم
ويملأ في الاجسام السماوية ثم كما يطبق الجفن فيعود اليه ثم يفتح فيخرج اخر مثله كما يطبق يعود الجملة اليه ثم كما يفتح
مرة اخرى يخرج عنها جسم كانها واقفة على نية المغمض ثم كيف لا يرى الشيء البعيد بشكله وعظمه اذ كانت الزاوية
موصولة اليه ملاصقة اياه فان العظم اذا كان اولى بان يدرك بالملامسة مما من اللون لان الشعاع ربما يفرق ويهلهل
ذا اللون كما يرى الخلط من اللون واما القدر فواضح كما يرى الخلط من المقدار والخلط من المقدار الجسماني فان كان
متخلخلا كان مركبا من مقدار جسماني ومن لا شيء او لا جسم لا ينقص من عظم كليته ولا ينفعهم الزاوية التي عند البصر انما
ينفع ذلك اصحاب الاشباح اذ يقولون ان الشبح يقع على القطع الواقع في المخروط الواقع الموهوم عند سطح الجليدية
الذي راسه في داخل فان كانت الزاوية اكبر لان الشيء اقرب كان القطع اعظم والشبح الذي فيه اعظم وان كانت الزاوية
اصغر لان الشيء ابعد كان القطع اصغر والشبح الذي فيه اصغر واما على مذهب من يجعل المبصر ملموسا بآلة البصر فما يغني
هذه الزاوية واما القسم الثاني فهو اظهر بعدا واستحالة وهو ان يكون ذلك الخارج يفارق المبصر ويمضي الى المرئي
ويلمسها ولا وصلة بينه وبين المبصر فيحس المبصر بما احس هو ويكون لمن يقول ان لا مسافة يحد ان يلمس بيده مقطوعة وان
الحية ميتا ادى الى بدنه ما يلمسه بدنها المقطوع المفصول عنها وقد بقي فيها الحس الا ان يقال انه احال المتوسط وجعله رسالة

الى البصر

الى البصر فيكون الهواء مؤديا مستحيلا معا وقد قلنا على هذا بما فيه كفاية وان كان متصلا ببعض البصر وجب ان لا يرى
كله بل ما يلاقيه منه فقط فان جعل مستحيلا الى طبيعته وصار معه كشيء واحد فما الذي يقال في الفلك اذا ابصرناه ايرى
الفلك يستحيل ايضا الى طبيعة ذلك الشعاع الخارج فيصير حساسا معه كشيء واحد حتى يلاقي كوكبا فيحل بكليته
فيراه والمشتري وساير الكواكب العظام وهذا ظاهر الفساد بعيد ثم قلنا في فساد هذه الاستحالة ما قلناه وان قالوا
ان الهواء المشف ليس يتحد به كشيء واحد لكن يستحيل الى طبيعة مؤدية فما يلاقيه الشعاع يدركه الشعاع وما لا يلاقيه
يؤدي اليه الهواء صورته بما يستحيل له عرض له فاول جواب ذلك ان الهواء لم لا يستحيل عن الحدقة وحدها ويؤدي اليها
ان كان من شانه الاداء فلا يحتاج الى جسم خارج واما ثانيا فقد فرغنا عن بيان استحالة هذه الاستحالات
واما ثالثا فلان الهواء المتوسط بين خطين خارجين يجب ان يؤدي الى كل خط منها ما يؤدي الى الاخر فيكون اخر الامر
قد يؤدي الى جملة الشعاع من جملة الهواء المتخلل للخطوط صورة المحسوس مرارا او مرتين فيجب ان يرى المحسوس مرتين او
مرارا وخصوصا ان كان على ما في بعض مذاهب القوم من ان الخطوط لا يدرك بنفسها بل بما يؤدي اليها الهواء ثم ان كان
الاداء الى الحدقة من الجميع اعني الخطوط والهواء معا فالهواء مؤد للاشباح على مثل ما قال المعلم الاول وممن عرف ان لا
خلا وان اجرام الافلاك مصمتة لا فرج فيها ولا فطور عرف ان ذلك مستحيل لا يمكن وانه لا يمكن ان ينفذ فيها هذا
الخارج بل كيف ينفذ هذا الشعاع في الماء ان لم يكن فيه خلاء حتى يلاقي جميع الارض تحته ويراه وهو متصل
والماء لا يتوجه لما خالط منه وان كان هناك خلاء فكم يكون مقدار تلك الفرج الخلائية التي يكون في الماء
مع ثقل الماء ونزوله في الفرج وملئه اياها فيرى ان الماء فرج كله او اكثره او مناصفة حتى يمكن الخارج ان ينفذ
الى جميع ما في قعر الماء ويلاقيه ويماسه وهو غير منقطع عن البصر وان انقطع فذلك اعجب فان قال قائل انا نرى
الشيء القليل ينفذ في الماء الكثير حتى يستولي على كليته مثل الزعفران ان يصبغ قليله كثيرا من الماء فنقول ان انصباغ
الماء الكثير بالزعفران القليل لا يخلو من وجهين اما ان يكون الصبغ الحادث في الماء غير موجود الا في الاجزاء الزعفرانية
واجزاء الماء تخالطها واما ان يكون اجزاء الماء استحالت ايضا في نفسها الى الصبغ كما يستحيل الى الحر او البرد الراجح
لان جوهر داخلها اما استحالة الى صبغ حقيقي واما استحالة الى صبغ خيالي اعني بالخيالي كما ترى على سطح الماء
شبح شيء كان يلقى فيه غير محاذ للبصر وكما يتخيل من الماء انه على لون انائه وذلك مما اذا كثر وعم ادى جميع وجهه
بذلك الصبغ وهو صبغ قليل فان كان هذا الانصباغ على مقتضى القسم الاخر فلا منفعة لهذا الاعتراض في الغرض
لان الماء يكون قد استحال ونشبح لان الصبغ القليل نفذ في كله وقد يستحيل كثير المقدار من كثير القوة
قليل المقدار وبالجملة ان كان حال الهواء في استحالته عن الاشعة هذه الحال عرض ما اسلفنا منه فوجب ان يكون الاشعة
اذا كثرت جدا ازداد الهواء استحالة ما نفعه في الابصار وان كان على سبيل التأدية دون الاستحالة فطبيعة الهواء
مؤدية للاشباح الى القوابل ويؤدي ايضا الى الابصار وان لم يكن على مقتضى القسم الثاني بل على سبيل القسم الاول
فانا لا يمكننا ان نشك في ان الماء متخلل بين اجزاء الزعفران والزعفران متخلل بين اجزاء الماء وان اجزاء الماء لا تحتمل العظم
حجما من اجزاء الزعفران وان بين كل جزئين من اجزاء الزعفران متواليين ماء صرف وان هذه المياه الصرفة في اكثر المواضع
التي بين جزئي الزعفران اعظم كثيرا من اجزاء الزعفران حتى يكون نسبة الاجزاء الى الاجزاء المتخللة الواحد الى الاخر
كنسبة الكل الى الكل فاذا كانت كذلك كانت مقادير اجزاء الزعفران صغارا فلم يجز ان يستولي على الماء كله

فما كان

فما كان ينبغي ان ينصبغ الماء اى بالكلية بل هذا الوجه باطل وانما يرى الماء مصبوغا كله لاحد الامرين اما لان
كل واحد من اجزاء الماء واجزاء الزعفران من الصغر بحيث لا يدركه الحس متميزا وذلك لا يمنع ان يكون احدهما اكثر
كثيرا جدا من الآخر لان الجسم ينقسم الى غير النهاية فيمكن ان يكون جزء من الماء هو الف ضعف من جزء الزعفران
وهو مع ذلك في الصغر بحيث لا يحس مفردا فاذا كان كذلك لم يكد البصر يفرق بين اجزاء الزعفران وبين اجزاء
الماء فيرى منهما صبغا واحدا شائعا بين الاحمر والشاف فهذا وجه واما ان يكون الاجزاء المحسوسة من الزعفران
تنبسط على اوضاع متشابهة متسا… متوازية بل اذا حصل بين جزئين من موضع بجانب الجزء من الماء المحسوس
القدر فاذا اجزاء الذي من تحت يقع مواقع لو وقعت لقطعت سطحا مع الاول فيكون بعضها يرى لانه في السطح الاعلى و
بعضها يوصل شبحها الى السطح الاعلى فيتوافى الاشباح بصبغ واحد اذ الماء يؤدي لون كل واحد منها لاشفافه
فيرى الجميع متصلا في سطح واحد ويتخيل مستوليا على الماء ولا يكون ويصح هذا القول فلذا ما يرى من الصبغ
في الرقيق الذي لا ثخن له وكثرة ما يرى في الكثيف العميق وان كانت النسبة متشابهة وكانت نسبة الزعفران
الذي في الرقيق الى الرقيق كنسبة الزعفران الذي في العميق الى العميق فعلى هذين الوجهين يمكن ان يستولي
القليل على الكثير واما في الحقيقة فان القليل لا يستولي على الكثير بالكمية بل عسى بالكيفية المحيلة هذا واما ان
جعلوا الخارج ينفذ قليل نفوذ في الهواء ولا يتصل بالمبصر ثم الهواء البعيد يؤدي اليه ويؤدي هو الى المبصر فاما ان
يؤدي اليها الهواء لاشفافه فقط من غير استحالة فلم لا يؤدي الى الحدقة فيكفي ذلك مؤنة خروج الروح الى الهواء
ويعرضه للآفات وان كان بالاستحالة فقد قيل في ذلك ما قد قيل ثم لم لا يستحيل في الحدقة من غير حاجة الى الروح

الفصل السادس في ابطال مذاهبهم من الاشياء المقولة في مذاهبهم

ولنقبل الآن على عد بعض المحالات التي تلزمهم بحسب اوضاعهم فمن ذلك وضعهم ان اجزاء الخارج عن البصر ينعكس
من الاجسام الى اجسام اخرى فاذا لاقت جسما انعكست عنه الى الجسم فرأته ورأت ذلك الجسم الآخر المنعكس اليه مثاله ما وصلت
الى المرآة رأت المرآة ثم لما انعكست عن المرآة الى جسم آخر رأته ايضا معا فيكون شيء واحد يرى شيئين معا فيتخيل
ان احد الشيئين تراه في الآخر ويلزم وضعهم هذا مباحث عليهم من ذلك ان انعكاس هذا الشعاع هو عن
الاصلب او عن الاملس او عن مجمعهما لكن هذا العكس مما قد يوجد يقع عن املس غير صلب مثل الماء فليس الصلابة
هو الشرط بل يجب ان يكون السبب فيه هو الملاسة فاذا كان السبب فيه هو الملاسة فلا يخ اما ان يكفي لذلك اى
سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح متصل الاجزاء املس فان كان الشرط هو القسم الثاني لم يجز ان ينعكس عن الماء
لانه لا اتصال لسطحه عندهم لكثرة المسام التي يصفونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه بالتمام وان كان
ليس من شرطه الاتصال فيجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية
او ما يشبه الزاوية مما يتقعر عن الحدبة ولا بد في كل ذي زاوية من سطح ليست فيه زاوية فيكون املس والا ذهبت
الزوايا الى غير النهاية او انتهت قسمة من السطح الى اجزاء ليست بسطوح وكلاهما محال فاذن كل جرم يؤلف
السطح من سطوح ملس فيجب ان يكون عن كل سطح منها عكس او يتم امران احدهما ان السطوح الصغار لا ينعكس
عنها الشعاع والثاني ان السطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع الى جهة شتى فيتشذب المنعكس ولا يبان
شيئا لعدم الاجتماع فاما القسم الاول فباطل فان من المعلوم انه ان كان يخرج من البصر جسم حتى ينبسط في نصف كرة

العالم دفعة انه يكون عند الخروج في غاية صغر الاجزاء وتشتتها وانه اذا انعكس فانما يلاقي كل جزء صغير كل
طرف خط دقيق منه لا محالة جزءا مساويا له وينعكس عنه ولا ينفع ولا يضر في ذلك ما وراءه على ان اتفق ان كان
السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر ثم لم ينعكس عنه لكنا اذا تأملنا لم نجد هذا المعنى هو المتسبب والشرط في منع الانعكاس
في الاشياء الموجودة عندنا لانه قد يتفق ان يكون شيء خشن نعلم يقينا ان الاجزاء التي لها سطوح ملس مقدارها
ما لا نستشني انه … ثم مقدار اطراف الشعاعات الخارجة ومع ذلك لا ينعكس عنها وهذا مثل الزجاج المدقوق
والملح الجريش و… الجريش الذي نعلم ان سطوح اجزائه ملس وليس بغاية الصغر حتى يكون اصغر من اجزاء الشعاع
الخارج واذا اجتمعت لم ينعكس عنها الشعاع بل ولا من شيئا اكثر من ذلك ايضا ثم من البعيد ان يقبل الاجرام
الكثيفة الارضية تجزيا الى اجزاء اصغر من الاجزاء التي يقبل اليها الجسم الشعاعي التجزي حتى يوجد في الكثيف
اصغر مما ينقسم اللطيف اليه مسلمة ثم ان كان علة العكس عن الاملس عدم المنفذ وهناك خفر من وراءه فلذلك … الخشن
للخشن وان كان لا خافر من وراءه ولا عدم منفذ فليس يجب ان ينعكس عن شيء فان الجسم لا يكون له بالطبع حركات
مختلفة بل بالقسر وانت تعلم انه اذا كان للضيء هذا الميل بالطبع فلا ينعطف الا بالقسر ثم ان الملاسة ليست من الجنس
الفاعلة للاجسام فيغير طبيعة ما بالذات فيها ولا هي من القوى الدافعة عن اجسامها شيئا حتى يغير الاجسام الى
التبعيد عنها ولو كانت الملاسة علة لتبعيد الجسم عن الجسم لكان يبعد ملاقيهما وان تماسا على اي وضع كان
ولكان يجب ان ينعكس البصر عن المرآة التي تلمسها الشعاع الخارج مخطوطا عليها الا اذا لاقاها بالطرف فقط وان
كان السبب في الانعكاس هو الخفر من خلف او النبو كما يعرض للكرة وجب ان ينعكس عن كل صلب لا منفذ فيه وان لم يكن
املس واما على مذهب اصحاب الاشباح فلذلك وجه وهو انهم يجعلون الملاسة علة لتادية الشبح وكلما ملاسة
عظمت او صغرت فهي علة لتادية شبح ما لكن الاشباح التي تؤديها السطوح الصغار يكون اصغر من ان يبين
البصر فلا يحس فان الجرم الخشن يختلط فيه الظلمة بالنور فيظلم كل عين ويكون كل نور هو اصغر من ان يؤدي شبحا
يميز بالحس ولو كان متصلا لم يعرض ذلك فاما اصحاب العكس فههنا الصغر ليس يعتذر لهم في عدم العكس عنه واما ان لم يجعلوا
العلة الصغر بل التشذب فان هذا التشذب موجود ايضا عن المرايا المشكلة اشكالا ينعكس عنها الشعاع الى
نصف كرة العالم او بالتمام مما نعلم في علم المرايا وحسبي ان لا يكون العكس عن الخشن يبلغ في تشذيبه للشعاع ما يبلغه
تلك المرايا بل تؤلف خطوط منه على نقطة واحدة فهذا احد المباحث والبحث الثاني انه ينعكس عن الملون فاما
ان ينفذ بخبره وقفا وكا عن الملون فيجب اذن ان يدخل في احد الامرين نقصا عن الآخر اما ان يكون البصر لا
يراه لا يرى صحيحا بل يرى منه نقطة عند الحس متفرقة لا صورة كاملة او المنعكس اليه لا يرى بالتمام بل يرى منه نقطة
عند الحس متفرقة لا صورة كاملة وان رأى احدهما اتم رأى الآخر بحسبه انقص وليس الامر كذلك والبحث الثالث هو ان
المنعكس عن الشيء الذي قد فارقه ووصل غيره ثم يرى صورتهما معا لا يخ اما ان يكون مفارقة الشعاع المنعكس
لا يوجب … صورة المحسوس من الشعاع او يوجب فان كان لا يوجب فكيف لا نرى ما اعرضنا عنه وفارقه الشعاع
فانا لا نعرف هناك علة الا ان الشعاع استبدل به موضعا غيره وان كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة
عنه ففي الوقت الواحد كيف يرى المرآة والصورة معا فان كان القائم على المرآة من الشعاع يرى بتة المرآة والزائل
عنه الى شيء آخر يرى صورة ذلك الشيء فقد خص بكل واحد من المبصرين جزء من الشعاع فيجب ان لا يرى ما كان ان

الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو في فتح واحد من العين معاً لا يوجب ان يتخيل المرئي من زيد مخالطاً
للمرئي من عمرو فان قيل ان السبب فيه ان ذلك الشعاع يؤدي الصورة من طريق تؤديه تلك الخط الى النفس فيكون خطا واحد
يؤديهما معاً وما يؤدي من خط واحد يرى واحداً في الموضع قيل اما اولاً فقد ابطلت مذهبك ومنعت ان يكون الخط
الخارج مبصراً من خارج بل مؤدياً واما ثانياً فانه ليس يمتنع ان يخرج خط ثانٍ بان يلاقي الخط المنعكس ويتصل
فان كان انما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس القوة التي في العين لا الخارجة فح كان يجب ان يرى الشيء من الخطين
معاً فيرى لصورة مع ضوء المراة ومع غير تلك الصورة وكان يجب ان يتفق مراراً ان يرى الشيء متضاعفاً لا بسبب في البصر
لكن لاتصال خطوط شتى ببصر تنتهي بخط واحد وهذا مما لا يكون ولا يتفق فاما انما يمكننا ان نرى الشيء في المراة ونراه
وحده اذا كان مقابلا للبصر واما اذا لم يكن مقابلا فانا نراه في المراة فقط فليكن على اصلهم ا نقطة البصر و ب موضع
المراة وليكن خط ا ب خرج من البصر ثم انعكس الى جسم عند ج ولنخرج خط لخ وهو ا ء فيقطع خط ب ج على ه
ويتصل به هناك فاقول على اصولهم يجب ان يكون شبح ء يرى مع شبح ج و ب ويرى شبح ج من طرفي ه و ب من خطي
ه ا و ب ا وذلك لان اجزاء هذه الخطوط الخارجة من الابصار اما ان يكون متصلة واما ان يكون متماسة فان
كانت متصلة وكان من شان بعضها كما فرضناه ان يقبل الاثر من بعض اذا اتصلت حتى يؤديه الى الحدقة وكان
الاثر في كلية الجرم الشعاعي نفسه لا في سطح منه مختص بجهة وليس تلك التادية اختيارياً ولا صناعياً بل طبيعياً فاذا
حصل المنفعل ملاقيا للفاعل الذي يفعل بالملاقاة وجب ان ينفعل عنه فان الحكم في خروج المتهيئات الطبيعية التي
في جواهر الاشياء الى الفعل هو ان يكون طبيعة التهيؤ موجودة في ذات المنفعل وان لم يكن بسبب شيء من الفاعل
والامر الذي عنه الفعل موجوداً في ذات الفاعل وان لم يوجد مثلا في المنفعل واذا حصل ذلك ثم يتوقف الخروج
الى الفعل الا على وصول احدهما الى الاخر فاذا وصل الفاعل الى المنفعل وارتفعت الوسائط وهذا فيه فرض الفعل
فذاك فيه الانفعال بحسب الفعل والانفعال الكائن بينهما بالطبع على اي نحو كان الاتصال ولم يكن للزوايا
الكائنة بمجاز معنى ولا لفقدان المنفذ فان المشف عند المراة اثر فانه سواء في المنفذ واتصل به خطوط او كان
غيره فان اتصل به خطوط فان الفاعل يجب ان يفعل والمنفعل يجب ان ينفعل فان كان الشبح والاثر مثل اللبس في
الجرم الشعاعي الممتد نفسه ولكن في سطح منه او نقطة هي فنائه ونهايته وليست في جهة ذلك الخط بحيث يتصل
به ذلك الخط من تلك الجهة فينفعل عنه بل على غير امتداد ذلك الخط فيجب ان لا ينفعل ما بين اول الخط ونحوه بل
الشبح من السطح الملامس الى السطح الثاني دفعة من غير انفعال الاجزاء في الوسط وذلك لان التفصل لا ينقطع الا
ما لفعل او وجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية البتة لان النقطة الزاوية اعراض عن
الاستقامة وهذا مما لا يتق فتبين من هذا ان انفعال خط ه ا من خط ج ه كانفعال خط ب ا من خط ه ب بل
هو اولى واقرب فيجب ان يتأدى شبح ج من كلا خطي ا ب ا يجب ان يرى ج لا شيئاً واحداً بل شيئين اثنين
وايضاً يجب ان يتأدى شبح ء مع شبح ج ومعلوم ان شبح ب متأدى مع شبح ج فيجب ان يرى الاشباح كلها
معاً وجميع هذا غير كائن وعلى هذا القياس ان كانت متماسة فاما ان كان كل جزء منها يقبل الاثر من جميع
وجب بماسة الفعل والتاثير في الذي يليه وان كان لا يؤثر الا في السطوح التي تقابل المبصر لم يجز في شيء من
الزوايا التي يقع حائدة عن ذلك السطح ان يتأدى منها المبصر الى البصر فان سئلنا نحن انكم ما بالكم توجبون

ان يقع تادية هذا الشبح على الاستقامة او على هيئة ما وقوعاً الى بعض الابصار المماسة له دون بعض فنقول
اما نحن بالحقيقة فلا نقول ان الهواء مؤد على انه قابل شيء البتة من الرسوم والاشباح من شيء ليحمله الى شيء بل نقول
ان من شان النيران يتأدى شبحه الى المقابل له ان لم يكن بينهما عائق هو الملون بل كانت الواسطة بينهما مشفة
ولو كانت الواسطة قابلة اولاً ثم مؤدية لادت الى الابصار كلها كيف كان وضعها كما يؤدي الحرارة الى الملاصق كلها
كيف كان وضعها ثم من الامور التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع هو ان كثيراً ما نرى الشبح وذا الشبح معاً دفعة ونجده
ونرى بهما متميزين بعينه انا نرى في المراة شبح الشيء ونراه ايضاً بنفسه من جانب وذلك معاً وعسى ان ذلك انما يقع بسبب
شعاع لاحدهما يصير اليه بالاستقامة والاخر على زاوية عكس فلان الواقعين على الشيء اثنان فمن جهة ذلك نرا
اثنين فحصل الان هذا اهل هو ممكن او ليس بممكن فنقول ان وقوع جزئين على المبصر لا يوجب ان يرى الشيء الواحد
اثنين فان الشعاع عندهم كلما اجتمعت اجزاؤه على المبصر وتمكن كان ادراكها اياه اشد تحقيقاً وابعد عن الغلط
في العدد والخصوم معترفون بهذا ولا يوجبون ان شعاعاً واحداً اذا راى الشيء وحده كان واحداً فان وقع عليه
شعاع اخر واتصل به صار في الرؤية بسببه غلط على انه لا يمكن ان يلمس شيئاً واحداً شعاعان معاً لا شعاعاً اصل
ولا شعاعاً اصل وعكس والشعاع جسم على ما يرونه لان الجسم لا ينفذ في الجسم بل يجوز ان يقع شعاع على شعاع
فان سلكنا هذا السبيل لم يكن الابصار بكليهما على سبيل اللمس بل يكون لاحدهما يلمس والاخر يقبل منه وسواء
كان الشعاعان طرفي خطين خرجا على الاستقامة او احدهما و الاخر من جانب العكس فاذن ان كان هيهنا
سبب فليس وقوع شعاعين على واحد مطلقاً بل بالشرط وهو ان احد الشعاعين وقع عليه وحده والشعاع الثاني
ايضاً وقع معه على غيره وهذا القسم يبطل بمراتين يوضعان متقابلين فان الاشعة لا يفرق فيهما من هذه الجهة
بل كل شعوب شعاع فهو واقع على الاثنين جميعاً ومع ذلك فان البصر يرى كل مراة وشبحها دفعة والشعاعان
هيهنا لا يفترقان ولا يجوز ان يؤدي شعاع شبحاً والاخر غير ذلك الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك
الاخر والمدرك واحد فيجب ان لا يكون الادراك والادراك اثنين بل يجب ان يأتي البصر صورة كل مراة مرة غير مكررة وان
تكررت بسبب العكس وكان لذلك وجه وعدد متكلف لنسامح في تسليمه فلا يجب ان يقع تكرار بعد تكرار فيما
بال كل واحد من المراتين يتأدى عنه اشباح كثيرة حتى يرى المراة الواحدة مراراً كثيرة مرة وحده يرى نفسها
كما هي ومراراً كثيرة جداً شبحها فان قلنا ان الشعاع لما انعكس من هذه المراة الى الاخرى راى الاخرى في هذه المراة
ثم لما انعكس مرة اخرى الى الاولى راى الاولى في هذه الاخرى فاذا انعكس مرة اخرى فلم لا يرى كما راه مرة اولى
الا ان يقولوا ان الاول راه بجزء والاخر راه بجزء اخر فان كانت الاجزاء مؤدية لا رائية فليس يؤدي اشياء اخرى بل
ذلك الشبح بعينه والاختلاف في وقوعها عليه بعد كونه واحداً بعينه لا يوجب اختلافاً في الرؤية فقد بينا ذلك ايضاً
فان عندهم ان اجزاء المنعكس يجتاز على المبصر المنعكس عنه اجتيازاً فيجب ان يتبدد لصورته في تلك الاجزاء ومع
ذلك فليس يجب من سيلها عليه ان يزيد في عدد ما يدرك اولاً وثانياً اذ كان ما يؤدي من الصورة واحدة وان كانت
الاجزاء بانفسها رائية وجب ما قلنا في امتناع رؤية الشبح المنعكس اليه في شبح المنعكس عنه ثم لم يجب ان يرى الاشباح
عن قليل قد صغرت فعسى ان يقولوا ان الشعاع اذا تردد طالت مسافته فرأى كل مرة اصغر فصار في الاول والثاني
بالصغر فيجب ان يكون اولا الخطوط الشعاعية اذا تلكت لا يكون كخط واحد اغلظ واقوى من الاول بل يبقى خطوط

معطوفة موضوعة بعضها بجنب بعض محفوظة القوام لا تتحد وهذا الحكم عجيب وبعد ذلك فانهم لا يجدون للصغر بالبعد المنفرج من عند الزاوية ما يوجد للبعد المستقيم ثم ما يقولون فى ذلك المرئى بعينه فانه اذا يوجد بر اصغر ما تقتضيه المساحة بين الانعكاسات لم يوبد ذلك الصغر مثلا انه اذا انعكس البصر من مرآة الى مرآة ب فرأى صورة ب فى مرآة آ ثم انعكس البصر من مرآة ب الى مرآة آ فرأى صورة آ فى مرآة ب ثم انعكس البصر من مرآة آ الى مرآة ب ثم كذلك ذلك ذى صورة ب فى مرآة آ والبعد بينهما شبران فيجب ان يكون ما قطعه الشعاع من منشأ المنفرجة ما بين العين واحدى المرايين ثمانية اشبار ولو انا بعدنا مرآة ب من مركزها عشرة اشبار فما فوقه لم يكن نراه مع ذلك الصغر على ان العجب فيما ذكرناه هو من افتراق الصورة المأخوذة عن الشئ بذاته والمأخوذة عنه بانعكاس والمأخوذة عنه بعكسين فان جميع ذلك منفرق عند البصر والصورتان المأخوذتان هما عن مادة واحدة فى قابل واحد فهما ذاتا نفيرتان لان افتراق الصور اما بالحدود والمعانى واما فى القوابل والصورتان معناهما واحد وحاملها الاول واحد وقابلهما الثانى واحد فيجب ان لا يكونا اثنين اما على مذهبنا فان هذه الشناعة غير لازمة لان الصورتين عندنا ماخوذتان عن قابلين احد حاملها الاول والثانى الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعا من القبول والفاعل لصورها فى العين نوعا من الفعل ثم العجب فى امر الشعاع بعد الشعاع فانه ان كان الامر على ما قلنا من ان الشعاع الثانى لا يجب ان ينفذ فى الاول بالمقايسة من خارج فكيف يلامس الشعاع المنعكس المرئى فيراه وانما يلامس ما خطاه من ملامسة السابق فان كان يرى ماراه ذلك بحسب الانفعال وقبول مادة منه بسبب الاتصال به بطلت شريطة الانفعال على الزاوية المعينة وكان ايضا انما ادرك ما ادركه الاول لا شيئا غيره بالعدد بوجه من الوجوه وان كان كل يلامس شيئا من اجزاء الشئ غير ما يلامسه الاخر فليس ولا واحد منهما مستقصى الادراك ولا ادركا الشئ واحد

الفصل السابع فى حل الشبه التى اوردها فى اتمام القول فى المبصرات التى لها اوضاع مختلفة من مشفات

ومن صيقلات فلنحل الان الشبه المذكورة فاما ما تعلقوا به من ان القرب يمنع الابصار وان انتقال الالوان والاشكال عن موادها مستحيل فهذا انما كان يصح لهم لو قيل ان الابصار او شيئا من الاحساسات انما هو بنزع الصورة عن المادة على انه اخذ نفس الصورة من المادة ونقلها الى القوة الحاسة وهذا شئ لم يقل به احد بل قالوا ان ذلك على سبيل الانفعال والانفعال ليس ان تنسلخ المنفعل قوة الفاعل او كيفيته بل ان يقبل منه مثلها او جنسا غيرها ونحن نقول ان البصر يقبل فى نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التى فيه لا عين صورته وهذا الذى يحس ايضا ما يتقرب كالمشموم والملموس فليس بسبب الحاس بذلك صورته بل انما يوجد فيه مثل صورته لكن من الاشياء ما الى الانفعال منه سبيل بالملاقاة ومنه ما اذا لقى انقطع عنه شئ يحتاج اليه حتى يؤثر اثره وهو فى هذا الموضع هو الشعاع المحتاج الى انضمامه بالصورة المرئية فى ان يلقى ذو الصورة شبحا من صورته فى غيره مناسبا لما تراه من لقائه شبح المؤكد اذا اشتد عليه الضوء حتى انه يصبغ ما يقابله بصبغه فاراه فيه ذا ذ مخففا اذا كان ما يقابله قابلا لذلك ولو بتوسط مرآة ايضا ومع الاحتياج الى استضاءة المرئى فانه يحتاج الى متوسط كالالة يعينه عليه وهو الاشفاف وان يكون للمقدار منه حد محدود لا يقع الاصغر منه فيه ومن الدليل على ان المدرك يأخذ شبحا من المدرك ما يبقى فى الخيال من صورة المرئى حتى يتخيله متى شاء فترى ان ذلك المتخيل هو صورة الشئ فى نفسه وقد انتقل الى الخيال وتجرد الشئ عن صورته كلا بل هو شئ غيره مناسب له وايضا فان بقاء صورة الشمس فى العين مدة طويلة اذا نظر اليها

ثم اعرضت

ثم اعرضت عنها يد لك على قبول العين الشبح وكذلك تخيل القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة ولا يمكنك ان تتخيل ذلك وتراه الا ان ترى امتدادها ولا يمكن ان ترى امتدادا من نقطة متحركة فى غير زمان ولا من غير ان يتخيل الشئ فى مكانين فيجب ان يكون تكون القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك كون النقطة على طرف المسافة التى تستدير فيها وعلى طرف اخر وامتدادها فيما بين ذلك متصور الشبح عندك وليس ذلك بحسب آن واحد فيجب ان ان يكون شبح ما تقدم مستحفظا بعده باقيا عقيبه ثم يلحقه الاحساس بما تأخر فيجتمعان امتدادا كانه محسوس وذلك لان صورته راسخة وان كانت القطرة او النقطة قد زالت عن اى حد فرضت ولم يبق فيه زمانا واما ما ذكروه من امر النور الذى يتخيل بين يدى العين فالسبب فى غلطهم بان ذلك عندهم ليس يكون الا على وجه واحد حتى ظنوا انه لا يجوز ان يكون العين شيئا له فى جوهره ضوء كالاشياء اللوامع التى ذكرناها فيما سلف فاذا كانت ظلمة لمع واضاء ما قدامه بكيفية يؤثرها لا لشئ ينفصل عنه وكان لا يجوز ايضا ان يكون الحك واللمس قد يحدث شعاعات نارية لطيفة فى الظلمة كما يتفق من مس ظهر السنور وامرار اليد على المخدة والتحين فى الظلمة وقد يظهر لك انه لا يبعد ان يكون الحدقة نفسها مما يلمع لبلاد وضئ ويلقى شعاعها على ما يقابلها فان عيون كثير من الحيوان بهذه الصفة كعين الاسد والحية فاذا كان كل جاز ان ينير المظلم ولهذا ما كان كثير من الحيوانات ترى فى الظلمة لا نارتها الشئ بنور يفيض من عينها ولقوة عينها واما حديث امتلاء الحدقة عند تغميض الاخرى فنى الذى ينكر ان يكون فى العصبة المجوفة جسم لطيف هو مركب القوة الباصرة وهو الذى يسمى الروح الباصر انه يتحرك تارة مستبطنا هاربا وتارة مستظهرا لحدقتا فاذا غمضت احدى العينين هربت من التعطل ومن الظلمة طبعا فمالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما مشترك على ما يعرفه اصحاب التشريح وليس اذا امتلاء شئ من شئ يجب ان يكون فى الهيع المالى بروز وخروج وذهاب فى الارض ومسافرة الى اقطار العالم واما حديث المرآة فيلزمهم سؤالهم جميع من عنده ان المرآة تنطبع فيها صورة المحسوس لكن الاجوبة التى يمكن ان يجاب بها عن ذلك ثلثة جواب كانه مبنى على مذهب مشهور وهو ان الصورة لا تنطبع فى المرآة على الهيئة التى تنطبع الصورة المادية فى موادها وبحيث لا يجتمع فيه الاضداد بل هذه الصور تنطبع كليتها فى كلية المرآة ولا باس ان يجتمع فيها شبح بياض وسواد معا لانهما فيها الا على سبيل التكيف بها بل كما يكون فى المعقول والعقول يعقل السواد والبياض من غير تعاند ولا انقسام ثم انما يتادى الى البصر ما يكون على نسبة ما بين الثلثة اعنى المبصر والمرآة والبصر ولا يتفق نسبة الجميع من كل جزء من المرآة بل يكون جزء منه يؤدى البياض بعينه وجزء اخر يؤدى السواد بعينه ويتحدد بينهما حد فى الرؤية فيكون جملة الاداء والتحدد يحصل الصور مثل المبصر فى البصر وهذا الجواب مما لا اقول به ولا اعرفه ولا افهم كيف يكون الصورة ينطبع فى جسم ما دكن غير ان يكون موجودة فيه وقد يخلو الجسم عنها وهى منطبعة فيه كيف يكون غير خال عنها وهو لا يرى فيها بل يرى صورته التى له مع ان من شان ذلك ايضا ان يرى وكيف يكون خاليا بالقياس الى واقف دون واقف وهذه اشتطاط فى تكلف بعيد ومما فيه من التكلف انهم لا يجعلون للشكل انطباعا فيه وان جعلوا الشكل غير محدود ومما فيه من التكلف ان يجعلوا صورة السواد فى جسم من غير ان يكون ذلك سوادا للجسم وان يجوزوا اجتماع البياض فيه ايضا فى وقت واحد ويجعلوا صورة السواد غير السواد وصورة البياض غير البياض واما حديث العقل والمعقول فذلك على وجه اخر واما الجوابان الاخران اللذان يمكن ان يجيب بهما مجيب احدهما متشدد فيه والاخر مقارب فيه واما المتشدد فيه فان يقول اما الاول

وان جعلوا جعلوا الشكل ل٩

فاليس يجب

فليس يجب اذا كان شيء يحتاج اليه ان يفعل شيء في شيء ان يكون المحتاج اليه مثل المرآة او المشف هيهنا ينفعل
من المبدء مثل الانفعال الذي ينفعل به الثالث فنرى ان السيف اذا اولم به الورد الهدية اذا استرها اسرت وانما قاما
فليس يلبسا بنفسه لا ظاهر الا شك فيه ان جسم كل فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا
بالاستقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة ان يكون كل فعل وانفعال بالالقاء والتماس بل يجوز ان يكون
افعال اشياء في اشياء من غير ملاقاة كما يجوز ان يفعل ما ليس بجسم في الجسم من غير ملاقاة كالباري والعقل و
النفس فليس ببدع ان يكون جسم يفعل في جسم بغير الملاقاة فيكون اجسام يفعل بالملاقاة واجسام يفعل لا بالملاقاة
وليس يمكن احدا ان يقيم برهانا على استحالة هذا ولا على انه لا يمكن ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع يجوز
ان يؤثر احدهما في الاخر من غير ملاقاة انما يبقى هيهنا ضرب من التعجب كما لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها
انما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النسبة المباينة فكان اذا اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقاة يتعجب عنه
كما يتعجب الان من مؤثر بغير ملاقاة فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه
يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه فنقول ان من شان الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي
يقابله اذا كان قابلا للشبح فبول العصر وبينهما جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف فاذا كان غير بين بنفسه ولا قام عليه برهان الا ان يكون جسم يفعل في مقابل
له بتوسط شفاف البتة وكان هذا مجوزا في اول العقل ومنضحا بما برهنا عليه من كيفية الادراك وكان ذلك
غير محال فكذلك غير محال ايضا ان يكون بدل المتوسط الواحد متوسطان التوسط ومتوسط اخر وبدل النسبة
والوضع نسبتان ووضعا النسبة والوضع المذكوران مع وضع ونسبة اخرى فيكون بدل هذا المتوسط الشفاف
وحده متوسط ملون صقيل مع الشفاف وبدل نسبة المقابلة مع هذا المضيء المستنير النسبة والمقابلة مع ذلك الصقيل
الذي له النسبة والوضع المذكوران مع المضيء المستنير المرئي فيكون من شان هذا الجسم ان يفعل في كل ما قابل
مقابل له الصقيل يكون مقابله في شفيفه لو صقيل بعد صقيل الى غير النهاية بعد ان يكونا على وضع محدود يفعل
هو مثل صورته من غير ان يفعل في الصقيل البتة فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج اليهما حتى يفعل شيء في
شيء اخر ولا يكون ذلك الفعل بعينه فيهما فاذا كان كذلك واتفق ان وافى خيال الصقيل الى البصر وخيال الشيء
الاخر معا ووقعا معا في جزء من الناظر واحد ظن ان الخيال يرى في الصقيل بعكس ما قالوا في الشعاعات واما
طريق المساهل فيه فهو انه ليس يجب ان يؤثر كل شيء في كل شيء مثل نفسه كما يجوز ان يؤثر ايضا مثل نفسه
فالمضيء والمستنير يجوز ان يؤثر في الهواء اثرا ما ذلك الاثر ليس ان يشبح بشبح مثل صورة المضيء والمستنير بل
يؤثر فيه اثرا لا يدرك بالحس البصري او غيره من الحواس وكذلك يجوز ان يؤثر في الصقيل اثرا ما اما بواسطة
المشف او بغير واسطة ثم المشف والصقيل يفعل في آلة البصر اثرا ذلك الاثر هو مثل صورة ما اثر في كل واحد منهما اولا
فيكون كل واحد من المؤثرين يؤثر اثرا خلاف ما فيه اعني المؤثر المرئي الذي يؤثر في المشف والصقيل والمشف
والصقيل الذي يؤثر في البصر ومثل هذا كثير اعني ان يكون شيء يؤثر في شيء اثرا خلاف طبيعته ثم يؤثر
هو في شيء اخر مثل طبيعة الاول مثل الحركة فانها تحدث في جرم سخونة فيسخن الشيء ثم تلك السخونة تحدث حركة
غير الحركة الاولى بالعدد ومثلها في النوع وقد يمكن ان نشاهد هذا بمرآة ينعكس عنها ضوء ولون الى الحائط

بحيث تستقر

بحيث تستقر في الحائط ولا تنتقل بحسب مقامات الناظر ولا يكون مستقر البتة في المرآة فهذا المستقر بعينه وادراكه
من طريق المرآة الى الحائط وهو ان كان يرى في المرآة فلا يرى مستقرا فيها فيكون المرآة اثرت اثرا كيفية ما
فيها ليس مثل كيفيته في الاستقرار هو على ذلك حال البصر واما حديث الانعطاف عن الملاء فقد قال اصحاب الشعاع
ان الشعاع اذا وقع عليه انبسط وانكسر اولا فاخذ مكانا اكثر ثم نفذ فراه مع اكثر مما يحاذيه واما اصحاب الاشباح
فقد قال بعضهم ان السبب فيه ان ما يحاذي يؤدي بعضه على انه منفذ في المحاذاة وبعضه على انه مراة ولا يبعد ان يظن ان الجميع
يؤدي على انه مراة والمراة من داخل خلاف المراة من خارج وقال فاضل قدما المفسرين ان البصر يعرض له لما يفوته
من استقصاء تامل الشيء ان يراه ابعد فيفرق البصر لتامله فيعظم شبحه فيمكن ان يؤكد هذا القول بان الشيء الذي
اعتيد ان يرى من بعد ما على قدر ما فاذا تخيل ابعد من حيث هو ولم يفقد القدر الذي تخيله ذلك البعد فلابد
اعظم منه لانه بالحقيقة قريب بكبر له مقدارا اعظم من المقدار الذي يستحقه بعده فيتخيل اعظم من المعهود ثم هذا فضل في
نظر يحتاج ان يفطن له المحقق للاصول ويكون بحيث لا يخفى عليه كيف ينبغي ان يكون الحق في ذلك ثم هذه
الشبهة ليست مما يخص بلزومها احد الفريقين دون الاخرى فان الانكسار الذي يقوله اصحاب الانكسار ان
كان للصك فلم يبق على حاله ولم لا يرجع كرة اخرى فيستوي اذ طبيعة الشعاع ان ينفذ على الاستقامة فان كان
هذا مستحيلا في الشعاع النافذ اليه اذا لاقاه ثم ازداد الشيء عمقا لم يعرض ان يزداد لعوده انكسارا ولم لا يزداد
بامتداده انتظاما فان القياس يوجب ان يحدث له بالامتداد انضمام لا انبساط وبالجملة نعم ما قال المعلم الاول
حين قال لان يمتد البصر من سعة الى ضيق فيجتمع فيه يكون ذلك فيه اعون على تحقيق صورته من ان يخرج الرائي من ضيق الى
منتشر في السعة ومما يتصل بهذا الموضع حال ما يقوله من او شاع المرئي والرائي والضوء والمرآة فنقول قد يعرض ان
يكون المرئي والمضيء والرائي في شفاف واحد وقد يعرض ان يكون المضيء والمرئي في شفاف بينهما سطوح فان كان
وضع السطح في المحاذاة التي بين الرائي والمضيء الفاعل للاستنارة لم يرذلك السطح كسطح الفلك الهواء وان
كان السطح خارجا عن ذلك كسطح الماء ونحن في الهواء والمضيء ليس في هذه المحاذاة فان ذلك السطح ينعكس عنه
الضوء الاتي من المضيء الى البصر فيرى متميزا فقد علمت ما يعني بالعكس وان كان في داخل السطح المنعكس عنه مرئي
ما هو فيه على انه مشف واداه على انه مراة وكانت المرآة التي هناك مطابقة لما يحاذي المرئي ان كان مكشوفا
للرائي وان كان مستويا وكانت المرآة طبقي الخط الخارج من البصر والعمود الخارج من المرئي الذي في الماء فان شبحه
يتادى عنه على استقامته فانك ان القيت خاتما في الطشت بحيث لا تراه ثم ملاته ماء رايته وان كان المرئي خارجا
عن شفاف متوسط غير الشفاف الذي فيه الرائي والمضيء فان المشف المتوسط يؤديه وان كان ليس كما هو من جهة
الرائي فان سطح ذلك المشف لا يريه الا ان يجعل له لون غريب بشيء يوضع من ذلك الجانب حتى يرى ككرة البلور
الملون احد جانبيها

الفصل الثامن في سبب رؤية الشيء الواحد كشيئين

نقول في سبب رؤية الشيء كشيئين فانه موضع نظر وذلك لان احدهما يتعلق به اصحاب الشعاعات ايضا وقد
اجتمعت عليه فيجب ان يرى على كل حال واحدا ولا يضر في ذلك انكسار اطراف الشعاعات المنكسرة بل الحق هو ان
شبح المبصر يتادى بتوسط الشفاف الى العضو القابل المنتهي الاملس البتة من غير ان يقبله جوهر الشفاف اصلا
من حيث هو ذلك الصورة بل يقع بحسب المقابلة لا في زمان فان شبح المبصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة الجليدية

وان الابصار

وان الابصار بالحقيقة لا يكون عند هما والا لكان الشئ الواحد يرى شيئين لان فى الجليدتين شبحين كما اذا لمس باليدين كان لمسين ولكن هذا الشبح يتادى فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة التصليب فهما عصبتان نبين لك حالهما حين نتكلم فى التشريح وكما ان الصورة الخارجية يمتد منها فى الوهم المخروط يستدق الى ان يقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذى فى الجليدية يتادى بواسطة الروح المؤدية التى فى العصبتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان ويتقاطعان هناك فيتخذ منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح بالحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك روحا مؤدية للمبصر لا مدركة مرة اخرى والا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق العصبتين وهذه المؤدية من جوهر المبصر وينفذ الى الروح المصبوبة فى الفضاء المقدم من الدماغ فينطبع الصورة المبصرة مرة اخرى فى تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الابصار والقوة المبصرة غير الحس المشترك وان كان فائضا منها مدبرا لها لان القوة الباصرة تبصر ولا تسمع ولا تشم ولا تلمس ولا تذوق والقوة التى هى الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق على ما ستعلم ثم ان القوة التى هى الحاس المشترك يؤدى الصورة الى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها فينطبع فيها تلك الصورة ويخزنها هناك عند القوة المصورة وهى الخيالية كما ستعلمها فيقبل تلك الصورة ويحفظها فان الحس المشترك قابل للصورة لا حافظ والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك والسبب فى ذلك ان الروح التى فيها الحس المشترك انما يثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها ولم يثبت زمانا يعتد به واما الروح التى فيها الخيال فان الصورة تثبت فيها ولو بعد حين كثير وعلى ما سيتضح لك عن قريب والصورة اذا كانت فى الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة فيها حتى اذا انطبع فيها صورة كاذبة فى الوجود احستها كما يعرض للممرورين واذا كانت فى الخيال كانت متخيلة لا محسوسة ثم ان تلك الصورة التى فى الخيال تنفذ الى التجويف المؤخر اذا شاءت القوة الوهمية فتحت الدودة يتبعها ما بين العضوين المسميين الى الدودة فاتصل بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحامل للقوة المتخيلة التى تسمى فى الناس متفكرة فانطبعت الصورة التى فى الخيال فى روح القوة الوهمية والقوة المتخيلة خادمة للوهمية مؤدية ما فى الخيال اليها الا ان ذلك لا يثبت بالفعل فى القوة المتوهمة بل ما دام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها بطل عنها تلك الصورة والدليل على صحة القول بان حصول هذه الصورة فى الوهم غير حصولها فى الخيال ان الخيال كالخازن وليست الصورة التى فيه متخيلة للنفس بالفعل دائما والا لكان يجب ان يتخيل معا صورة كثيرة اى صورة كانت فى الخيال ولا هذه الصورة ايضا فى الخيال على سبيل ما بالقوة والا لكان يحتاج ان يسترجع بالحس الخارج مرة اخرى بل هى مخزونة فيه والوهم بتوسط المفكرة والمتخيلة يعرضها على النفس وعنده تقف تادى الصورة المحسوسة واما الذكر فهو لشئ اخر كما نذكره بعد فهذه اصول يجب ان يكون عتيدة عندك ولنرجع الى غرضنا فنقول ان السبب فى رؤية الشئ الواحد اثنين اربعة اسباب احدها انفتال الآلة المؤدية للشبح الذى فى الجليدية الى ملتقى العصبتين فلا يتادى الشبحان الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهى كل عند جزء من الروح الباصر المرتب هناك على حدة لان خطى الشبحين لم ينفذ نفوذا من شانه ان يتقاطعا عند مجاوزة ملتقى العصبتين فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية

خيال على حدة وفى جزء من الروح الباصر على حدة فيكون كانهما خيالان عن شيئين مفترقين من خارج اذ لم يتحد الخطان الخارجان منهما الى مركز الجليديتين نافذين فى العصبتين فلهذا السبب يرى الاشياء كثيرة مفترقة والسبب الثانى حركة الروح الباصر بتموجه يمنة ويسرة حتى يتقدم الجزء المدرك مركزه المرسوم له فى الطبع اخذا الى جهة الجليديتين اخذا متموجا مضطربا فيرتسم فيه الشبح والخيال قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهذا مثل الشبح المرتسم من الشمس فى الماء الراكد الساكن مرة واحدة والمرتسم منها فى المتموج ارتساما متكررا وذلك ان الزاوية الحاصلة بين خط البصر الى الماء الذى يكون عندها ابصار الشئ على طريق الانعكاس من المرآة لا يبقى واحدة بل يتلقاها الموج فى مواضع فيكثر هذه الزاوية فينطبع اشباح فوق واحدة والسبب الثالث من اضطراب الروح الباطن الذى وراء التقاطع الى قدام وخلف حتى يكون لها حركتان الى جهتين متضادتين حركة الى الحس المشترك وحركة الى ملتقى العصبتين فيتادى اليها صورة المحسوس مرة اخرى قبل ان يمحى ما تؤديه الى الحس المشترك كانها كلما ادت الصورة الى الحس المشترك رجع منها جزء ويقبل ما تؤديه القوة الباصرة وذلك لسرعة الحركة فيكون مثل قد ارتسم فى الروح المؤدية صورة فنقلها الى الحس المشترك ولكل مرتسم زمان ثبات الى ان يمحى فلما زال القابل الاول من الروح عن مركزه لاضطراب حركته يخلفه جزء اخر فقبل قبوله قبل ان يمحى عن الاول فتخايل للاضطراب الى جزء متقدم كان فى سمت المرئى فادركه ثم زال ولم يزل عنه الصورة دفعة بل هى فيه الى جزء اخر قابل للصورة ايضا لحصوله فى السمت الذى فى مثله يدرك الصورة عاقبا للجزء الاول والسبب الاضطراب واذا كان كذلك حصل فى كل واحد منهما صورة مرئية لان الاولى لم يمح بعد عن الجزء القابل الاول المؤدى الى الحس المشترك او عن المؤدى اليه حتى انطبع فى الثانى والفرق بين هذا القسم والقسم الذى قبله ان هذه الحركة المضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك الى يمنة ويسرة ولمثل هذا السبب ما يرى الشئ السريع الحركة الى الجانبين كشيئين لانه قبل ان يمحى عن الحس المشترك صورته وهو فى جانب يراه البصر وهو فى جانب اخر فيتادى اداكاه فى الجانبين معا وكذا اذا ادرت نقطة ذات لون على شئ مستدير رأيت خطا مستديرا واذا امتدت بسرعة على الاستقامة رأيت خطا مستقيما ونظير هذه الحركة الدوار فانه اذا عرض سبب من الاسباب المكتوبة فى كتب الطب تحرك الروح الذى فى التجويف المقدم من الدماغ على الدور وكانت القوة الباصرة تؤدى الى ما هناك صورة محسوسة فالجزء من الروح القابل لها لا يثبت مكانه بل ينتقل ويخلفه جزء اخر يقبل تلك الصورة بعد قبوله وقبل انمحائها عنه وكذلك على الدور فيتخيل ان المرئيات تدور ويتبدل على الرائى وانما الرائى هو الذى يدور وتتبدل على المرئى واذا كان القابل ثابتا وتحرك الشئ المبصر بسرعة انتقل لا محالة شبحه الباطن من جزء من القابل الى جزء اخر فانه لو كان الشبح يثبت فى ذلك الجزء بعينه لكان نسبة القابل مع المقبول واحدة ثابتة فاذن اذا عرض لحامل الشبح ان ينتقل عن مكانه انتقل الشبح لا محالة فتغيرت نسبته الى الجسم الذى من خارج فعرض مثل ما يعرض لو كان الشئ الذى من خارج ينتقل وايضا فان الناظر فى ماء شديد الجرى يتخيل له انه هو دائما يميل عن جهة ويسقط اليها والسبب فى ذلك انه يتخيل الاشياء كلها تميل الى خلاف جهة ميلها فان شدة الحركة الموجبة لسرعة المفارقة توهم ان المفارقة من الجانبين معا والسبب انتقال الشبح فى القابل مع ثباته فى كل جزء تفرضه زمانا ويجب ان نعلم ان مع هذه الاسباب سببا اخر معينا لها ماديا وذلك ان جوهر الروح جوهر فى غاية اللطافة وفى غاية سرعة الاجابة الى قبول

الحركة حتى انه اذا حدث فيه سبب موجب لانفعال الشبح من جزء الى جزء بل لو فرض ان يتحرك جوهر الروح حركة وان قلت الى سمت ذلك الجزء والسبب فى ذلك ان لكل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع الى مدركه حتى انه يكاد يلتذ به واذا انبعث نحوه مال الحامل اليه او مال الحامل اليه ولهذا ما كان الروح الباصر يندفع جملة الى الضوء وينقبض عن الظلمة بالطبع فاذا مال الشبح الى جزء من الروح دون جزء كانت القوة كالمندفعة الى جهة ميل الشبح بالانبعاث الاول له بحيث لها الى نحو الجهة التى يطلبها القوة فيحدث فى الروح تموج الى تلك الجهة للطافتها وسرعتها الى قبول الاثر كانها تتبع الشبح ولهذا السبب اذا طال الانسان النظر الى شىء يدور تخيل له ان سائر الاشياء تدور لانه يحدث فى الروح حركة مستديرة لانتباعها لانفعال الشبح وكذلك اذا طال النظر الى شىء سريع الحركة فى الاستقامة بحيث تحركت فى الروح حركة مستقيمة الى ضد تلك الجهة لان جهة حركة الشىء متضادة لجهة حركة ذى الشبح فترى الاشياء كلها تنتقل الى ضد تلك الجهة لان اشباح الاشياء لا يثبت والسبب الرابع اضطراب حركة يعرض للثقبة العنبية فان طبقة العنبية سهلة الحركة الى هيئة يتسع لها الثقبة ويضيق تارة الى خارج وتارة الى داخل على الاستقامة او الى جهة فيتبع اندفاعها الى داخل اجتماع يعرض لها وضيق من الثقبة فاذا اتفق ان ضاقت الثقبة يرى الشىء اكبر او اتسعت رأى اصغر واتفق ان مالت الى جهة ثم الى مكان اخر فيكون كان المرئى اولا غير المرئى ثانيا وخصوصا اذا كان قد تمثل فيه انحاء الضوء الاولى صورة اخرى ولقائل ان يقول فلم لا يثبت الصورة واحدة مع انتقال القابل كما يبقى صورة الضوء واحدة مع انتقال القابل فيكون اذا زال القابل عن المحاذاة بطلت الصورة عنه وحدث ثانيا فيما يقوم مقامه فلم يكن صورتان فلم يكن رؤيتان ولا اتصال خط من نقطة ولا رؤية الاشياء تستدير فنقول لا يبعد ان يكون من شان الروح التى للحس المشترك ان لا يكون انما ينضبط الصورة بالمحاذاة فقط وان كان لا ينضبطها بعد المحاذاة مدة طويلة فيكون ينضبط لا كضبط المستنير بالضوء للضوء الذى يبطل دفعة ولا كضبط الحجر للنقش الذى يبقى مدة طويلة بل بين بين ويكون تخليته عن الصورة بسبب يقوى فى زمان بعد المحاذاة بزمان لاسباب تجدها مذكورة فيما نقرره حركته وفيما نعود الى طبيعته حيث نتكلم فى مثله ومن هذا يعلم ان قبول الروح الباطن للخيالات المبصرة ليست كقبول الشبح الساذج الذى يزول مع زوال المحاذاة وبالحرى ان يكون الحواس هى هذه المشهورة وان يكون الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها او توفى جميع ما يكون فى تلك الدرجة فيجب من ذلك ان يكون جميع الحواس حاصلة عندنا ومن رام ان يبين هذا بقياس واجب فقد تكلف شططا وجميع ما قيل فى هذا هو غير مبرهن والبين الفهم فيهم المبرهن عليه بعضهم غيرى فلنتعرف ذلك من غير كلامنا فالحواس المفردة والمحسوسات المفردة ما ذكرناه وههنا حواس مشتركة ومحسوسات مشتركة فلنتكلم اولا فى المحسوسات المشتركة فنقول ان الحواس قد تحس مع ما تحس اشياء اخرى لو انفردت وحدها لم تحس هذه الاشياء هى المقادير والاوضاع والاعداد والحركات والسكونات والاشكال والقرب والبعد والمماسة وما هو غير ذلك مما يدخل فيه وليس مما تحس هذه بعرض ذلك لان المحسوس بالعرض هو الذى ليس محسوسا بالحقيقة لكنه مقارن لما يحس بالحقيقة مثل ابصارنا ابا عمرو وابا خالد فان المحسوس هو الشكل واللون ولكن عرض ان ذلك مقارن لشىء معنا فنقول انا احسسنا باللصنا ولم نحسه لبنه ولا فى انفسنا اختيالا ووهم ولا رسم لابى خالد من حيث ابو خالد يكون ذلك الوهم والخيال مستفادا من الحس بوجه من الوجوه واما الشكل والعدد وغير ذلك فانه وان كان لا يحس بانفراده فان رسمه وحياله يلزم حسنا اما يحس وما يدرك بانفراده

او حرارة او برودة مثلا حتى يمتنع ارتسام امثال هذه فى الخيال وههنا ايضا وليس اذا كان الشىء متمثلا ومدركه لشىء فى شىء بتوسط شىء فهو غير متمثل بالحقيقة فان كثيرا من الامور التى بالحقيقة وليست بالعرض فانما يكون بتوسطات وهذه المحسوسات المشتركة لما كان ادراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج الى حواس اخرى بل لما كان ادراكها بلا توسط غير ممكن استحال ان يفرد لها حاسة فالبصر يدرك العظم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون مشوبة بقوة غير الحس واللمس يدرك جميع هذه بتوسط اصناف اولين فى اكثر الامر وقد يدركون بتوسط الحر والبرد والذوق يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا منتشرا ويدرك العدد بان يجد طعوما كثيرة فى الاجسام واما الحركة والسكون والشكل فيكاد ان يدركه ايضا ولكن ضعيفا مستعينا فى ذلك باللمس واما الشم فيكاد لا يدرك به العظم والشكل والحركة والسكون ادراكا متمثلا فى الشام بل يدرك به العدد بان يتمثل فى الشام ولكن النفس يدرك ذلك بضرب من القياس والوهم بان يعلم ان الذى انقطعت رائحته دفعة فذلك الذى بقى رائحته هو ثابت واما السمع فان العظم لا يدركه ولكن السمع قد يدل عليه النفس دلالة غير مستمرة على الدوام وذلك من جهة ان الاصوات العظيمة قد ينسبها الى اجسام عظيمة وكثيرا ما يكون من اشياء صغيرة وبالعكس ولكن قد يدرك العدد ويدرك الحركة والسكون بما يعرض للصوت الممتد من ثبات او اضمحلال يكون مصيره الى ذلك الاختلاف فى تحدد مسافة البعد ولكن هذا الادراك من جملة ما يدرك النفس للعادة التى عرفتها وقد يمكن ان يسمع الصوت من الساكن على هيئة الصوت الذى يسمع عن المتحرك وعن المتحرك على هيئة الذى يسمع عن الساكن فلا يكون هذه الدلالة مركونا اليها ولا يجب وجوبا بل يكون فى اكثر الامر واما الشكل فلا يدركه السمع الا شكل الصوت لا شكل الجسم واما الذى يسمع عن المجوف فيوقف على تجويفه فهو شىء يعرض للنفس وتعرفه النفس على سبيل الاستدلال وتامل مذهب العادة فيه ويشبه ان يكون حال البصر فى كثير مما يدركه هذه الحال ايضا الا ان ادراك البصر لا يدركه من ذلك اظهر فهذه هى المحسوسات التى تسمى مشتركة اذ قد تشترك فيها عدة من الحواس والعدد كانه اولى ما تسمى مشتركا فان جميع الحواس تشترك فيه وقد ظن بعض الناس ان لهذه المحسوسات المشتركة حاسة موجودة فى الحيوان تشترك فيها وبها يدرك وليس كذلك فانت تعلم ان من ذلك ما يدرك باللون لولا اللون لما ادرك وان منه ما يدرك باللمس لولا الملموس لما ادرك فلو كان يمكن ان يدرك شىء من ذلك بغير المتوسطة من كيفية هى مدركة اولا لشىء من هذه الحواس لكان ذلك ممكنا واما ان يستحيل فيما ادراكه الا بتوسط مدرك بحاسة معا او استدلال من غير توسط الحاسة فليس لها حاسة مشتركة بوجه من الوجوه

المقالة الرابعة

فى الحواس الباطنة اربعة فصول

الفصل الاول

فيه قول كلى على الحواس الباطنة التى للحيوان واما الحس الذى هو المشترك فهو بالحقيقة غير ما ذهب اليه من ظن ان للمحسوسات المشتركة حسا مشتركا بل الحس المشترك هو القوة التى يتأدى اليها المحسوسات كلها فانه لو لم يكن قوة واحدة يدرك الملون والملموس لما كان لنا ان نميز بينهما قائلين انه ليس هذا ذاك وهب ان التميز هو للعقل فيجب لا محالة ان يكون العقل يجدهما معا حتى يميز بينهما وذلك لانها من حيث هى محسوسة على النحو المتأدى من المحسوس لا يدركها العقل كما ستوضح بعد وقد نميز نحن بينهما فيجب ان يكون لها اجتماع عند مميز اما فى ذاته واما فى غيره ومحال ذلك فى العقل على ما سنعلمه فيجب ان يكون فى قوة اخرى ولو لم يكن قد اجتمع عند الحاكم من البهائم التى لا عقل لها لما كانت تشتهى لها الى الحلاوة مثلا ان شيئا صورته كذا هو حلو لما كانت اذا راته همت باكله كما انه لولا ان عندنا نحن ان هذا الابيض هو ذلك المغنى لما كنا اذا سمعنا غناء الشخص اثبتنا عينه

التخصيص وبالعكس ولو لم يكن في الحيوان ما يجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحياة ... الشم دالا على
الطعم ولم يكن الصوت دالا إياها على الطعم ولم يكن صورة الخشبة تذكرها صورة الألم حتى يهرب منه فيجب لا محالة أن
يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن وقد يدلنا على وجود هذه القوة اعتبارات أمور تدل على أن لها آلة غير
الحواس الظاهرة منها ما نراه من تخيل المدورية أن كل شيء يدور وقد قلنا ما عارض عرض في المرئيات أو عارض عرض
في الآلة التي يتم لها الرؤية وإذا لم يكن في المرئيات كان لا محالة في شيء آخر وليس لدوار الأسباب حركة البخار في
الدماغ وفي الروح الذي فيه فيعرض لذلك الروح أن يدور فيكون إذن القوة المرئية هناك هي التي يعرض
لها أمر قد فرغنا منه ولذلك يعرض للإنسان دوار من تأمله ما يدور كثيرا على ما أنبأنا به وليس يكون ذلك السبب
في جزء من العين ولا في روح مصبوب فيه وكذلك تخيل استحالة المتحرك النقطي مستقيما أو مستديرا على ما سلف
من قبل ولأن تمثل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن يفسد لهم آلات الحس وكان مثل
مغمضا لعينيه ولا يكون السبب في ذلك إلا لتمثلها في هذا المبدأ والتخيلات التي تقع في النوم إما أن يكون لأجل
في خزانة حافظة للصور ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلا في النفس ليس بعضها دون بعض
حتى يكون ذلك البعض كأنه مرئي أو مسموع وحده وإن يكون يعرض لها التمثل في قوة أخرى وذلك إما حس ظاهر
وحس باطن لكن الحس الظاهر يتعطل في النوم وربما كان ذلك الذي يتخيل الواقع مشغول العين فبقي أن يكون حسا
باطنا وليس يمكن أن يكون إلا المبدأ للحواس الظاهرة الذي كان إذا استولت القوة الوهمية وجعلته يستعرض ما في الخزانة
يستعرضها ولو في اليقظة فإذا استحكم فيها كانت كالمشاهدة فهذه القوة هي التي تسمى الحس المشترك وهي مركز
الحواس ومنها تتشعب الشعب وإليها تؤدي الحواس وهي بالحقيقة هي التي تحس لكن إمساك ما تدركه هذه هو القوة التي
تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة وربما فرق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح ونحن ممن نفصل ذلك
فالصورة التي في الحس المشترك والحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة وكأنهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة
وذلك لأنه ليس أن يقبل هو أن يحفظ فصورة المحسوس يحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال وليس لها حكم البتة
بل حفظ وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بحكم ما أو يحكم ما فيقال إن هذا المتحرك أسود وإن هذا
الأحمر حامض وهذا الحافظ لا يحكم على شيء من الموجود إلا ما في ذاته بأن فيه صورة كذا ثم قد نعلم يقينا أن في
طبيعتنا أن نركب المحسوسات بعضها إلى بعض وأن نفصل بعضها من بعض لا على الصورة التي وجدناها عليها من خارج
ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده فيجب أن يكون فينا قوة نفعل ذلك بها وهذه هي التي إذا استعملها العقل
تسمى مفكرة وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمى متخيلة ثم إنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها إما أن لا يكون في طباعها
محسوسة البتة وإما أن يكون محسوسة لكنا لا نحسها وقت الحكم أما التي لا يكون محسوسة في طباعها فمثل العداوة والرداءة
والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة
المعنى الذي يؤنسها به وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها على شيء منها فإذن قوة التي بها يدرك قوة
أخرى ولتسم الوهم وأما التي تكون محسوسة فإنا نرى مثلا شيئا أصفر فنحكم أنه عسل وحلو فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاسة
في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس البتة وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال إنما هو حكم تحكم
به وربما غلط فيه وهو أيضا لتلك القوة وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة من جملتها حملها النفس على أن يمنع وجود

أشياء لا تتخيل ولا ترتسم فيه وبالجملة لا يصدق بها وهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر أكثر الأفعال
الحيوانية وقد جرت العادة بأن يسمى مدرك الحس المشترك صورة ومدرك الوهم معنى ولكل واحد منهما خزانة فخزانة
الحس هي القوة الخيالية وموضعها مقدم الدماغ فلذلك إذا حدث هناك آفة فسد هذا الباب من التصور
إما بأن يتخيل صورا ليست أو يصعب استثبات الموجود فيها وخزانة مدرك المعنى هو القوة التي تسمى الحافظة ومعدنها مؤخر
الدماغ ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني وهذه القوة تسمى أيضا متذكرة
فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة إياه إذا
فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه
يشاهد الأمور التي هذه صورها فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى الذي يطلب لاح له المعنى كما لاح
من خارج واستثبته القوة الحافظة في نفسها كما كان يستثبت فكان ذكرا وربما كان المصير من المعنى إلى الصورة
فيكون التذكر المطلوب للشيء نسبته إلى ما في خزانة الحفظ بل نسبته إلى ما في خزانة الخيال فكانا عادته أما في
العود إلى هذه المعاني التي في الحفظ حتى ينضبط المعنى إلى لوح الصورة فيعود النسبة إلى ما في الخيال ثانيا وأما بالرجوع
إلى الحس مثال الأول إذا نسيت نسبة إلى صورة وكنت عرفت تلك النسبة تأملت الفعل الذي كان يقصد عنها
فلما عرفت الفعل وجدته وعرفت أنه أي طعم وشكل ولون يصلح له فاستثبت النسبة به فألفيت ذلك وحصلت
نسبته إلى الصورة الخيالية وعادت النسبة في الذكر فإن خزانة الفعل هو الحفظ لأنه من المعنى فإن كان أشكل ذلك عليك
من هذه الجهة أيضا ولم ينفتح فأدى عليك الحس صورة الشيء عادت مستقرة في الخيال وعادت النسبة إليه مستقرة
في التي تحفظ وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كأنها قوة الوهم
بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل ليصل إلى الحكم وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانة
المعنى والصورة ويشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها
وأما الحافظة فهي قوة خزانتها ويشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى لذي كثيرا وحده وإن خزانة الصورة
هي المصورة والخيال

الفصل الثاني في أفعال المصورة والمفكرة من هذه الحواس الباطنة

وفيه القول على النوم واليقظة والرؤيا الصادقة والكاذبة وضرب من خواص
النبوة فلنحصل القول في القوة المصورة أولا فنقول إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما يستقر فيه
صور المحسوسات وإن وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك وإن الحس المشترك يؤدي إلى القوة المصورة على سبيل
استخزان ما يؤديه إليه الحواس فتخزنه وقد تخزن القوة المصورة أشياء ليست من المأخوذات عن الحس فإن القوة المفكرة قد
تتصرف على الصور التي في القوة المصورة بالتركيب والتحليل لأنها موضوعات لها فإذا ركبت صورة منها أو فصلتها أمكن أن
تحفظها فيها لأنها ليست خزانة لهذه الصورة من جهة ما هذه الصورة منسوبة إلى شيء وارده من داخل أو خارج
بل إنما هي خزانة لها لأنها هذه الصورة بهذا النحو من التجريد ولو كانت هذه الصورة على نحو ما فيها من التركيب والتفصيل
ترد من خارج لكانت هذه القوة تستثبتها فكذلك إذا لاحت لها من القوة من سبب آخر وإذا عرض بسبب من الأسباب

اما من التخيل والفكر واما لشيء من التشكلات السماوية بان تتمثل صورة في المصورة وكان الذهن غائبا او ساكنا
عن اعتباره امكن ان يرتسم ذلك في الحس المشترك نفسه بعينه الى تنبيانه فيسمع ويرى الوانا واصواتا ليس لها وجود
من خارج ولا اسبابها من خارج واكثر ما يعرض هذا عند سكون القوى العقلية او غفول الوهم وعند اشتغال
النفس الناطقة عن مراعاة الخيال والوهم فهناك تقوى المصورة والمتخيلة على افعالها الخاصة حتى يتمثل ما
يورده من الصور محسوسا ولنزد هذا بيانا فنقول انه سيتبين بعد ان هذه القوى كلها للنفس واحدة وانها خوادم
للنفس فلنتسلم ذلك وضعا ولنعلم ان اشتغال النفس ببعض هذه يصرفها عن اعانة القوى الاخرى على فعلها او عن
ضبطها عن فعلها او عن حملها على الصواب فان من شان النفس اذا اشتغلت بالامور الخارجة ان تغفل عن استعمالها
القوى الباطنة ان تغفل عن استثبات الامور الخارجة فلا تستثبت المحسوسات حقها من الاستثبات واذا اشتغلت
بالامور الخارجة تغفل عن استعمال القوى الباطنة فانها اذا كانت تامة الاصغاء الى المحسوسات الخارجة ففي وقت
ما يكون منصرفة الى ذلك فيضعف تخيلها وتذكرها واذا انصبت الى افعال القوة الشهوانية انكسرت منها افعال
القوة الغضبية و انكسرت منها افعال القوة الشهوانية وبالجملة اذا انصبت الى استكمال الافعال الحركية ضعفت
الافعال الادراكية وبالعكس فاذا لم تكن النفس مشتغلة بافعال قوى عن افعال قوة بل كانت وادعة كانها
متفرغة عرض لقوى المصورة واعمالها ان تغلب واذا اشتغلت بقوة ما وعارضها عن تثقيف قوة اما بضبطها
عن حركاتها المفرطة مراعاة النفس او الوهم اياها استولت تلك القوة تفذت في افعالها التي بالطبع فتدخل
لها الحركة وتثقفت وهذا الذي يعرض للنفس من ان لا يكون مشتغلا بفعل قوة او قوى فقد يكون لافة او لضعف
شاغل عن الاستكمال كما في الامراض وكما في الخوف واما ان يكون لاستراحة ما كما في النوم واما ان يكون لكثرة انصراف
الهمة الى استعمال القوة المنصرف اليها من غيرها ثم ان القوة المتخيلة قوة قد يصرفها النفس عن خاص فعلها بوجهين
تارة مثل ما يكون عند اشتغال النفس بالحواس الظاهرة وصرف القوة المصورة الى الحواس الظاهرة وتحريكها بما يورد
عليها منها حتى لا يسلم المتخيلة للفكرة فيكون المتخيلة مشغولة عن فعلها الخاص ويكون المصورة ايضا مشغولة عن
الانفراد بالمتخيلة ويكون ما يحتاجان اليه من الحس المشترك ثابتا واقفا في شغل الحواس الظاهرة وهذا الوجه هو وجه
وتارة عند استعمال النفس اياها في افعالها التي يتصل بها من التمييز والفكرة وهذا على وجهين ايضا احدهما ان يستولي
على المتخيلة فيستخدمها والحس المشترك معها في تركيب صور باعيانها وتحليلها على جهة ينفع للنفس فيها غرض صحيح
ولا يتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها ان يتصرف عليه بطباعها بل تكون مجرة مع تصريف النفس
النطقية اياها الجرار والثاني ان يصرفها عن التخيلات التي لا يطابق الموجودات من خارج فيكفها عن ذلك استبطالا
لها فلا تتمكن من شدة تشبيحها وتمثيلها فان شغلت المتخيلة من الجهتين جميعا ضعف فعلها وان زالت عنها الشغل
من الجهتين كليهما كما يكون في حال النوم او من جهة واحدة كما يكون عند الامراض الذي يضعف البدن ويشغل
النفس عن العقل والتمييز وكما عند الخوف حتى يضعف النفس ويكاد يجوز ما لا يكون ويكون منصرفة عن العقل
جملة لضعفها ولحوقها وقوع امور جسدانية فكانها يترك العقل وتدبيره امكن التخيل ح ان يقوى ويقبل
على المصورة ويستعملها ويتقوى اجتماعهما معا فيصير المصورة اظهر فعلا فيلوح الصورة التي في المصورة في الحس
المشترك فيرى كانها موجودة خارجا لان الاثر المدرك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل

فيها وانما

فيها وانما يختلف بالنسبة واذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل فاذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج
لهذا ما يرى الانسان المجنون والخائف والضعيف والنائم اشباحا قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة
ويسمع اصواتا كذلك فاذا تدارك التمييز او العقل شيئا من ذلك وجذبا القوة المتخيلة الى نفسها بالتنبيه
اضمحلت تلك الصور والخيالات وقد يتفق في بعض الناس ان يخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبة حتى انها
لا يستولي عليها الحواس ولا يعصيها المصورة ويكون النفس ايضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل
العقل انصبابها الى الحواس فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي سنخبر عنها بعد
وهي حالة ادراك النائم مغيبات بتحققها بحالها او بامثلة تكون لها فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة
وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك ان يغيبوا الى الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وكثيرا ما لا يكون وكثيرا
ما يرون الشيء بحاله وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله للسبب الذي يتخيل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد وكثيرا ما يتمثل
لهم شبح ويتخيلون ان ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة يحفظ ويتلى وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة
المتخيلة وههنا نبوات اخرى سيتضح امرها وليس احد من الناس لا نصيب له من امر الرؤيا ومن حال الادراكات
التي يكون في اليقظة فان الخواطر التي يقع دفعة في النفس انما يكون سببها اتصالات ما لا يشعر بها ولا بما يتصل
بها لا قبلها ولا بعدها فينتقل النفس منها الى شيء اخر غير ما كان عليه مجراها وقد يكون ذلك من كل جنس فيكون من
المعقولات ويكون من الانذارات ويكون شعرا ويكون غير ذلك بحسب الاستعداد والعادة والخلق وهذه الخواطر تكون اسبابا
لشيء تخفى للنفس مسافة في اكثر الامر ويكون كالتلويحات المستلبة التي لا تنفرج فتذكر الا ان يبادر اليها النفس بالضبط
الفاضل ويكون اكثر ما يفعله ان يشغل التخيل بجنس غير مناسب لما كان فيه ومن شان هذه القوة المتخيلة ان يكون
دائمة الاكباب على خزائن المصورة والذاكرة ودائمة العرض للصور مبتدئة من صورة محسوسة او مذكورة منتقلة
منها الى الضد او الند او شيء هو منه بسبب وهذه طبيعتها واما اختصاص انتقالها من الشيء الى ضده دون نده او الى نده
دون ضده فيكون لذلك اسباب جزئية لا تحصى وبالجملة يجب ان يكون اصل السبب في ذلك ان النفس اذا اجتمعت بين
مراعاة المعاني والصور انتقلت من المعنى الى الصورة التي هي اقرب اليها اما مطلقا واما لاتفاق قرب عهد مشاهدتها
لنا لفهمها الا في حس او في وهم او انتقلت كذلك من الصورة الى المعنى فيكون السبب الاول الذي يخصص صورة دون صورة
ومعنى دون معنى امرا قد ورد عليه من الحس خصصه به او من العقل او الوهم خصصه به او امر سماوي فلما تخصص بذلك
صار استمراره وانتقاله متخصصا التخصص المبتدئين ولاجل احوال مقارنة من العادة او لقرب العهد ببعض الصور و
المعاني وقد يكون ذلك لاحوال ايضا سماوية وقد يكون لطوالع من الحس والعقل بعد التخصيص الاول يقتضي اليه
واعلم ان الفكر النطقي ممنو لهذه القوة وهو من غريزة هذه القوة في شغل شاغل فانه اذا استعملها في صورة ما اخذت
موجها نحو غرض ما انتقلت بسرعة الى شيء اخر لا يناسبه ومنه الى ثالث واشغلت النفس عن ما ابتدأت عنه حتى يحوج
النفس الى التذكر فتعود الى التحليل بالعكس حتى يعود الى المبدأ فاذا اتفق في حال اليقظة ان ادركت النفس شيئا او في
حال النوم ان اتصلت بالملكوت اتصالا على ما سنصفه بعد وصفا فان هذه القوة ان مكنت بسكونها او بانقهارها
من حسن الاستثبات ولم يغلبها مقصرة عليها ثم الاستثبات لما يلوح لها من تخيلها تمكنت تلك الصورة
من الذكر تمكنا جيدا على وجهه وصورته فلم يحتج ان كان في يقظة الى التذكر وان كان نوما الى التعبير وان كان

وحيا

وصار الى تأويل فان التعبير والتأويل ههنا يذهب مذهب التذكر فان لم يستثبت النفس ما رأته من ذلك في قوة
الذكر على ما ينبغي بل كانت القوة المتخيلة توازي كل مفرد من المرئي في النوم بخيال مفرد او مركبا ويوازي مركبا
من المرئي في النوم بخيال مفرد (او مركبة) فلا تزال تحاذي ما يرى هناك بمحاكاة مؤلفة من صور ومعان كان استثبات
النفس في ذاتها لما تراها اضعف من استثبات المصورة والذاكرة لما يورده التخيل فلم يثبت في الذكر ما رأى من
الملكوت ويثبت ما حكى به ويتفق ان يكون كثيرا ما يرى من الملكوت شيئا كالراس وكالابتداء فيستولى التخيل
على النفس استيلاء تصرفها عن استثمام ما تراه وينتقل بعده انتقالا بعد انتقال لا يحاكي بتلك الانتقالات
شيئا مما يرى من الملكوت اذ ذلك قد انقطع فيكون هذا ضربا من الرؤيا انما موضع العبارة منه شيء خفيف
وباقيه اضغاث احلام فما كان من الرؤيا من الجنس الذي السلطان فيه للتخيل فانه يحتاج الى عبارة وربما رأى
الانسان تعبير رؤياه في رؤياه فيكون ذلك بالحقيقة تذكرا فان القوة المفكرة كما انها قد انتقلت اولا من الاصل
الى المحاكاة لمناسبة بينهما كذلك لا يبعد ان ينتقل عن المحاكاة الى الاصل فكثيرا ما يعرض لها ان يتخيل مثلها ذلك
مرة اخرى فيرى كان مخاطبا يخاطبه بذلك وكثيرا ما لم يكن كذلك بل كان كانها تعاين الشيء معاينة صحيحة من
غير ان يكون النفس اتصلت بالملكوت بل يكون محاكاة من المتخيلة للمحاكاة فيرجع الى الاصل وهذا الضرب من
رؤيا الصحيح قد يقع عن التخيل من غير معونة قوة اخرى وان كان الاصل فيه ذلك فيرجع وربما حاكت هذه
المحاكاة بمحاكاة اخرى فيحتاج الى تعبير المعبر مرة اخرى وهذه اشياء واحوال لا تنضبط ومن الناس من يكون اصح
احلاما وذلك اذا كانت نفسه اذا قد اعتادت الصدق وقهر التخيل الكاذب واكثر من يتفق له ان يعبر تأويل رؤيا
في رؤياه هو من كانت همته مشغولة بما رأى فاذا نام بقي الشغل به بحاله فاخذت القوة المتخيلة تحاكيه بعكس ما حاكت
اولا وقد حكى ان هو قل الملك رأى رؤيا شغلت باله فتقلب قلبه ولم يجد عند المعبرين ما يشفيه فلما نام بعد ذلك عبر له
في منامه تلك الرؤيا فكانت مشتملة على اخبار من امور تكون في العالم وفي خاص مدينته ومملكته فلما دونت
تلك الانذارات خرجت على نحو ما عبر له في منامه وقد جرى مثل هذا في عهدنا والذين يرون هذه الامور في اليقظة
منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته فلا تشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة
ومنهم من يرى ذلك لزوال التمييز وكان النفس التي له منصرفة عن التمييز ولذلك فان تخيله قوي فهو قادر على تلقي
الامور الغيبية في حال اليقظة فان النفس محتاجة في تلقي فيض الغيب الى القوة الباطنة من وجهين احدهما لتتصور
فيها المعنى الجزئي متصورا محفوظا والثاني لتكون معينة لها منصرفة في جهة ارادتها لا شاغلة اياها جاذبة الى جهتها
فيحتاج الى نسبة بين الغيب وبين النفس والقوة الباطنة المتخيلة ونسبة بين النفس والقوة الباطنة المتخيلة فان
كان الحس يستعملها او العقل يستعملها على النحو العقلي الذي ذكرناه لم يفرغ لامور اخرى مثل المرآة
اذا شغلت عن جهة وحركت نحو جهة فان كثيرا من الامور التي من شأنها ان يرتسم في تلك المرآة محاذية ومباعدة
النسبة بينهما لا يرتسم وسواء كان هذا الشغل من الحس او من ضبط العقل فاذا فات احدهما او شك ان يتفق
النسبة المحتاج اليها ما بين الغيب وبين النفس وبين القوة المتخيلة فيلوح فيها اللائح على نحو ما يلوح ولا تأمل استقل
بنا الكلام في التخيل المتم الرؤيا فلا باس ان نتكلم يسيرا على المبدأ الذي يقع عنه الانذارات في المنام بامور
نضعها وضعا وتبين لنا في الصناعة التي هي الفلسفة الاولى فنقول ان معاني جميع الامور الكائنة في العالم

مما سلف

مما سلف ومما حضر ومما يريد ان يكون موجودة في علم الباري والملائكة العقلية من جهة وموجودة في انفس الملائكة
السماوية من جهة وستتضح لك الجهتان في موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية
منها للاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب ولا بخل انما الحجاب في القوابل اما لانغمارها في الاجسام واما لتدنسها
بالامور الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة لما ثم فيكون اولى
ما يستثبته ما يتصل بذلك الانسان او بذويه او ببلده او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام الذي تذكر مختص بالانسان الذي
حلم بها وبمن يليه فمن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها واهتدى اليها وكذلك
على هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة ويجب ان يشتغل بها فان القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها انما
يكون لما يفيض على النفس من الملكوت بل اكثر ما يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة
امور هي اقرب اليها والامور التي هي اقرب (اليها) منها طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هي التي تكون من ممازجة قوى
الاخلاط للروح التي تضبطها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شيء انما تحكيها وتشتغل بها وقد تحكي ايضا
الام ما يكون في البدن واعراضا فيه مثل ما يكون عندما يتحرك القوة الدافعة للمني الى الدفع فان المتخيلة تحاكي صورا
من شأن النفس ان تميل الى مجامعتها ومن (كان) به جوع حكى له مأكولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكى له موضع
ذلك ومن عرض لعضو منه ان سخن او برد بسبب حر او برد حكى له ان ذلك العضو منه موضوع في نار او في ماء بارد
ومن العجائب انه كما يعرض من حركة الطبيعة لدفع المني تخيل ما كذلك ربما عرض تخيل ما للصورة مشتهاة بسبب من
الاسباب فتنبعث الطبيعة الى جمع المني وارسال الريح الناشرة لآلة الجماع وربما قذفت المني وقد يكون هذا في النوم واليقظة
جميعا وان لم يكن هناك هيجان وشبق واما الارادية فان يكون في همة النفس وقت اليقظة شيء تتصرف النفس
الى تأمله وتدبيره فاذا نام اخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا من بقايا الفكر التي تكون
في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد يكون ايضا من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسباتها ومناسبات
نفوسها صورا في التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء من عالم الغيب وافادة وانما الذي يحتاج ان يعبر او
يتأول فهو ما لم ينسب الى شيء من هذه الجهة فنعلم انه قد وقع من سبب خارج وانه دال له لا محالة فلذلك لا يصح في الاكثر
رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك انما يصح من الرؤيا
في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها تكون في هذا الوقت ساكنة وحركات الاشباح تكون قد هدأت
واذا كانت القوة المتخيلة في النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقطوعة عن الحافظة والمصورة بل
متمكنة منهما فبالحري ان تحسن خدمتها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك ان ترسم صورة
في هذه القوى اذ ليس انما صالحا اما هي انفسها او محاكياتها ويجب ان تعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم امزجة فان
اليابس المزاج وان كان يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان كان يقبل سريعا فانه يترك سريعا
فيكون كانه لم يقبل ولم يحفظ جيدا والحار المزاج متشوش الحركات والبارد المزاج بليد واصحهم من اعتاد الصدق
فان عادة الكذب والافكار الفاسدة تجعل الخيال ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال خيال
من فسد مزاجه الى تشويش واذا كان هذا مما يتعلق بالنوم واليقظة فيجب ان يدل ههنا باختصار على امر النوم واليقظة
فنقول ان اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس او للقوى المحركة من ظاهر بالارادة التي لا ضرورة اليها فيكون

النوم

النوم عدم هذه الحالة ويكون للنفس فيه قد اعرضت عن الجهة الخارجة الى الجهة الداخلة واعراضها لاحد من امور
تلك الآلات اياها واما للذى يكون من الكلال هو ان يكون الشيء الذى يسمى روحا وتعرفه في موضعه قد تحلل وضعف فلا
يقوى على الانبساط فيغور ويتبعها القوى النفسانية وهذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنية وقد يعرض من الافكار
وقد يعرض من الخوف فان الخوف قد يعرض منه النوم بل الموت وربما كانت الافكار تنوم لا من هذه الجهة بل بان يسخن الدماغ
فينجذب الرطوبات اليه فيمتلئ الدماغ فينوم بالترطيب الذى لهم في باطن هو ان يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت من
داخل فيحتاج الى ان يقصدها الروح بجميع الحار الغريزي ليفي بهضمها التام فيتعطل الخارج والذى يكون من جهة
الآلات فان يكون الاعصاب قد امتلأت وانسدت من ابخرة واغذية ينفذ فيها الى ان ينهضم والروح تثقل من الحركة
لشدة الترطيب ويكون اليقظة لاسباب مقابلة لهذه من ذلك اسباب تجفف مثل الحرارة واليبوسة ومن ذلك حمام ورائحة
حصلت ومن ذلك فراغ عن الهضم فيعود الروح منتشرة كثيرة ومن ذلك حالة تردد يشغل النفس عن الغور بل يستدعيها
الى خارج كغضب او خوف لامر قريب او مقاساة لمادة مولمة وهذا قد دخل فيما نحن فيه بسبيل العرض وان كان من حق
النوم واليقظة ان يتكلم فيه في عوارض ذي الحس

الفصل الثالث في افعال القوة المتذكرة والوهمية

وفي ان افعال هذه القوى كلها بالآت جسمانية كانا قد استقصينا القول في حال
المتخيلة والمتصورة فيجب ان نتكلم في حال المتذكرة وما بينها وبين المفكرة وفي حال الوهم فنقول ان الوهم هو الحاكم
الاكبر في الحيوان ويحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير ان يكون ذلك محققا وهذا مثل ما يعرض للانسان من استقذار
العسل لمشابهة المرارة فان الوهم يحكم بانه في حكم ذلك وتتبع النفس ذلك الوهم وان كان العقل يكذبه والحيوانات
واشباهها من الناس انما يتبعون في افعالهم هذا الحكم من الوهم الذى لا تفصيل منطقيا له بل هو على سبيل انبعاث ما
فقط وان كان الانسان قد يعرض لحواسه وقواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد ان تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة
للبهائم فلذلك يصيب من فوائد الاصوات المولفة والالوان المولفة والروائح والطعوم المولفة ومن الرجاء والتمني امورا
لا تصيبها الحيوانات الاخرى لان نور النطق كانه فايض سائح على هذه القوى وهذا التخيل ايضا الذى للانسان
قد صار موضوعا للنطق بعد ما انه موضوع للوهم في الحيوانات حتى ينتفع به في العلوم وصار ذكره ايضا نافعا في العلوم
كالتجارب التي تحفظ بالذكر والارصاد الجزئية وغير ذلك ولنرجع الى حديث الوهم فنقول انه من الواجب ان نبحث
وينا مد ان الوهم الذى لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعاني التي هي في المحسوسات عندما ينال الحس صورتها
من غير ان يكون شيء من تلك المعاني يحس من غير ان يكون كثير منها مما ينفع ويضر في تلك الحال فنقول ان ذلك
للوهم من وجوه من ذلك الالهامات الفائضة على الكل من الرحمة الالهية مثل حال الطفل ساعة يولد في تعلقه
بالثدي ومثل حال الطفل اذا اقل واقيم فكاد يسقط من مبادرته الى ان يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه الالهام
الالهي واذا تعرض لحدقته بالقذى بادر فاطبق جفنه قبل فهم ما يعرض وما ينبغي ان يفعل بحسبه كانه غريزة لنفسه
لا اختيار معه كذلك للحيوانات الهامات غريزية والسبب في ذلك مناسبات موجودة بين هذه الانفس ومبادئها هي
دائمة لا تنقطع غير المناسبات التي يتفق ان يكون مرة وان لا يكون كاستعمال العقل وكخاطر الصواب فان الامور كلها
من هناك وهذه الالهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب يحذره
كل شاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة ويحذر الاسد حيوانات كثيرة وجوارح الطير يحذرها سائر الطير وتشنع

عليها

عليها الطير الضعاف من غير تجربة فهذا قسم وقسم اخر يكون لشيء كالتجربة وذلك ان الحيوان اذا اصابه الم او لذة او وصل اليه
نافع حسي او ضار حسي مقارنا لصورة حسية فارتسم في المصورة صورة الشيء وصورة ما يقارنه وارتسم في الذكر معنى النسبة
بينهما والحكم بينهما فان الذكر لذاته وبجبلته ينال ذلك فاذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك
معها ما قارنها من المعاني النافعة او الضارة وبالجملة المعنى الذى في الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذى
في طبيعة القوة المتخيلة فحس الوهم بجميع ذلك معا فرأى المعنى مع تلك الصورة وهذا هو على سبيل تقارب التجربة
ولهذا يخاف الكلاب المدر والخشب وغيرها وقد يقع للوهم احكام اخرى بسبيل التشبيه بان يكون للشيء صورة يقارنها
معنى وهمي في بعض المحسوسات وليس يقارن ذلك دائما وفي جميعها فيلتفت مع وجود تلك الصورة الى معناها وقد
يختلف فالوهم حاكم في الحيوان يحتاج في افعاله الى طاعة هذه القوى له واكثر ما يحتاج اليه هو الذكر والحس واما
المصورة فيحتاج اليها بسبب الذكر والتذكر والذكر قد يوجد في ساير الحيوان واما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة
ما اندرس فلا يوجد على ما اظن الا في الانسان وذلك ان الاستدلال على ان شيئا كان فغاب انما يكون للقوة النطقية
وان كان لغير النطقية فعسى ان يكون للوهم المزين بالنطق فسائر الحيوانات ان ذكرت ذكرت وان لم تذكر لم تشتق الى
التذكر ولم يخطر لها ذلك بالبال بل ان هذا الشوق والطلب هو للانسان والتذكر هو مضاف الى امر كان موجودا في
النفس في الزمان الماضي ويشاكل التعلم من جهة ويخالفه من جهة اما مشاكلته للتعلم فلان التذكر انتقال من امور
تدرك ظاهرا او باطنا الى امر غيرها وكذلك التعلم فانه ايضا انتقال من معلوم الى مجهول ليعلم لكن التذكر هو تطلب
ان يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلا في الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شيء اخر وايضا فان
التذكر ليس يصار الى الغرض فيه من اشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصلت قرب منها حصول الغرض
انتقل النفس الى الغرض في مثل تلك الحال ولو كانت الحال غير ذلك لم يجب وان اخطر صورة الاقرب ومعناها ان ينتقل
كمن يخطر بباله كتاب بعينه فيتذكر منه معلمه الذى قرأ عليه ذلك الكتاب وليس يجب من اخطار صورة ذلك الكتاب بالبال
واخطار معناها ان يخطر ذلك المعلم بالبال للكل من الناس واما العلم فان السبيل الموصلة اليه ضرورية فهو
القياس والحد ومن الناس من يكون التعلم اسهل عليه من التذكر لانه يكون مطبوعا على ضروب من النقل ومن الناس
من يكون بالعكس ومن الناس من يكون سريع الذكر ضعيف التذكر وذلك لانه يكون يابس المزاج فيحفظ ما ياخذه
ولا يكون حركات النفس تطاوع المادة لافعال التخيل واستعراضاته ومن الناس من يكون بالعكس واسرع الناس
تذكرا افطنهم للاشارات فان الاشارات تفعل نقلا عن المحسوسات الى معان غيرها فمن كان فطنا في الاشارات
كان سريع التذكر ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف الذكر ويكاد ان يكون الامر في الفهم والذكر
بالتضاد فان الفهم يحتاج الى عنصر للصورة الباطنة شديد الانطباع وانما يعين عليه الرطوبة واما الذكر فيحتاج
الى مادة يعسر انفساخ ما يتصور فيها ويتمثل وذلك يحتاج الى مادة يابسة فلذلك يصعب اجتماع الامرين واكثر
من يكون حافظا هو الذى لا يكثر حركاته ولا يتفنن همته ومن كان كثير الهمم كثير الحركات لم يذكر جيدا فيحتاج الذكر
مع المادة المناسبة الى ان تكون النفس مقبلة على الصورة او المعنى المستثبتين اقبالا بالحرص غير ماخوذة عنهما باشتغال
اخر ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جدا لان نفوسهم غير مشغولة بما يشتغل به نفوس البالغين
فلا يذهل عما هي مقبلة عليه بغيره واما الشبان فلحرارتهم واضطراب حركاتهم مع يبس مزاجهم لا يكون ذكرهم كذكر

الصبيان

الصبيان والمترعرعين والمشايخ ايضا يعرض لهم من الرطوبة الغالبة ان لا يذكروا ما نسيناه وقد يعرض مع
الذكر من الغضب والحزن والغم وغير ذلك ما يشاكل حال وقوع الشيء وذلك انه لم يكن سبب الغم والحزن والغضب
فيما مضى الا انطباع هذه الصورة في باطن الحواس فاذا عادت فعلت ذلك او قريبا منه والاماني والرجاء يفعل ذلك
والرجاء غير الامنية فان الرجاء تخيل امر ما مع حكم او ظن بانه في الاكثر كائن واما الامنية فهو تخيل امر وشهوته
والحكم بالتذاذ يكون ان كان والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد واليأس عدمه وهذه كلها يكون احكاما
للوهم فلنقتصر الان على ما قلناه من امر القوى المدركة الحيوانية ولنبين انها كلها تفعل افعالها بالالات فنقول اما
المدرك من القوى للصور الجزئية الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة اصلا عن علائق المادة
كما لكه الحواس الظاهرة فالامر في احتياج ادراكه الى الالات الجسمانية واضح سهل وذلك لان هذه الصور انما
يدركها ما دامت المواد حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس يكون حاضرا
مرة وغائبا اخرى عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة فان الشيء الذي ليس في
مكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع او بعد للحاضر
عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما او في جسم اما المدرك للصور الجزئية على
تجريد تام من المادة وعدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج ايضا الى آلة جسمانية
فان الخيال لا يمكنه ان يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم فان الصورة المرتسمة
في الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض الذي يتميز في الخيال كالمنظور اليها
لا يمكن ان يتخيل على ما هي عليه الا ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم في جسم تختلف جهات تلك الصورة في جهات
ذلك الجسم واجزائه في اجزائه ولننقل صورة زيد الى صورة مربع ا ب ج د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف
الزوايا والعدد وليكن متصلا بزاويتي ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الاخر ولكل واحد جهة معينة ولكنهما متشابها
الصورة ويرتسم من الجملة صورة شكل مجنح جزئي واحد ومحدود بالعدد ومنفرد في الخيال فنقول ان مربع ا ه د ز وقع
غير بالعدد لمربع ب ح ط ى ووقع في الخيال منه بجانب اليمين متميزا عنه بالوضع المتخيل المشار اليه في الخيال فلا
يخلو اما ان يكون لصورة المربعية او لعارض خاص له في المربعية غير صورة المربعية او يكون للمادة التي هي منطبع فيها
ولا يجوز ان يكون مغايرته له من جهة صورة المربعية وذلك انا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين ولا
يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه قابلا اولا لان الاحتياج الى تخيله بسبب الايقاع عارض فيه ليس في ذلك بغير جهات
المادة اما قابلا فان ذلك العارض اما ان يكون شيئا فيه بنفسه لذاته او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله
في الموجود حتى يكون كانه شكل منتزع عن موجود هو له هذا الخيال او يكون له شيئا بالقياس الى المادة الحاصلة
ولا يجوز ان يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي يخصه لانه اما ان يكون لازما او زايلا ولا يجوز ان يكون لازما
له بالذات الا وهو لازم لمشاركه في النوع فان المربعين وضعا متساويين في النوع فلا يكون لهذا عارض لازم
ليس لذلك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متجزية بمجرى القوى الجسمانية ان يعرض له شيء دون الاخر
الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجز وهو القوة القابلة ولا يجوز ان يكون زايلا لانه لا يجب اذا زال ذلك الامر ان
يتغير صورته في الخيال فيكون الخيال انما يتخيله كما هو لانه يقترن به ذلك فاذا زال تغير والخيال انما يتخيله هكذا

لا بسبب شيء يقترن به بل يتخيله كذلك كيف كانت ولا الى الخيال ان يلحق بالاخر هذا العارض فيجعله كالاول بل ما دام موجودا
فيه يكون كذلك ويغيره الخيال كذلك من غير التفات الى امر يقترن به ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله
بهذه الحال كما يجوز ان يقال في مثله في المعقولات وذلك لان الكلام فيما يغني بحاله فيقال ان الذي جعله الفارض
حتى خصصه بهذه الحال متميزا عن الثاني واما في الكلي فهناك يقترن به العقل وهو حد التيامن او حد التياسر
فاذا قرن بمربع حد التيامن صار بعد ذلك متيامنا والحد انما يكون لامر معقول كلي وفي مثله يصح لانه امر فرضي
يتبع الفرض في التصور واما هذا الجزئي الذي ليس يكون بالفرض بل انما يتصور في الخيال الصورة عن محسوس من غير
اختلاف فيثبت منظورا اليها متخيلة بعينها فليس يمكن ان يوجد له هذا الحد دون صاحبها الا لامر به يستحق
زيادة هذا الحد دون صاحبها ولا الخيال يفرضها كذلك بشرط يقترن بها بل يتخيلها كذلك تعتر على انها في نفسه
كذلك لا يفرضها يتخيل هذا المربع يمينا وذلك يسارا الا بسبب شرط يقترن بذلك وبهذا وبعد لحوقه يفرض ذلك يمينا
وهذا يسارا واما في صقع العقل فان حد التيامن وحد التياسر يلحق في المربع وهو مربع لم يفرض له شيء اخر فلحوق
الكلي بالكلي فانه يجوز ان يثبت في العقل كلي من غير لحاق شيء به ويكون معدا لان يلحق به ما يلحق واما الخيال
فما لم يتشخص المعنى فيه بما يتشخص به لم يتمثل للخيال فلذلك يجوز ان يكون في سلطان العقل ان يقترن معنى بمعنى
على سبيل الفرض واما الخيال فما لم يقع التمثل فيه وضع محدود جزئي لم يرتسم في الخيال ولا كان شيء يجري عليه
فرض فقد بطل ان يكون هذا التميز بسبب عارض في ذاته لازم او غير لازم في ذاته او مفروض فنقول لا يجوز ان يكون
ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خيال له وذلك لانه كثيرا ما يتخيل ما ليس بموجود ايضا فان وقع لاحد المربعين
نسبة لاخرى فليس يجوز ان يقع ومحلهما غير منقسم فانه ليس لاحد المربعين الخياليين اولى بان ينسب الى احد المربعين الخارجين
من الاخر الا ان يكون قد وقع هذا في نسبة من الجسم الموضوع له الحامل اياه الى احد الخارجين لا يقع الاخر فيها فيكون
اذن محل هذا غير محل ذلك وتكون القوة منقسمة ولا ينقسم بذاتها بل بانقسام ما فيها فيكون جسمانية ويكون الصورة
مرتسمة في الجسم فليس يصح ان يفترق المربعان في الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقي ان يكون ذلك
اما بسبب افتراق الجزئين في القوة القابلة او الجزئين من الالة التي بها تفعل القوة وكيف كان فان الحاصل من هذا
القبيل ان الادراك انما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية فقد اتضح ان الادراك الخيالي هو ايضا انما يتم بجسم ومما يبين
ذلك انا نتخيل الصور الخيالية كصورة الناس مثلا اصغر او اكبر كما ننظر اليهما ولا محالة انها ترتسم وهي اكبر في شيء
وهي اصغر في شيء لا في مثل ذلك الشيء بعينه لانها ان ارتسمت في مثل ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر اما ان
يكون بالقياس الى الماخوذ عنه الصورة واما بالقياس الى الاخذ واما لنفس الصورتين ولا يجوز ان يكون بالقياس
الى الماخوذ عنه الصورة فكثيرا من الصور الخيالية غير ماخوذة عن شيء البتة وربما كان الصغير والكبير صورة شخص واحد
ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما فانهما لما اتفقتا في الحد والماهية واختلفتا في الصغر والكبر فليس ذلك لنفسهما
فان ذلك بالقياس الى الشيء القابل ولان الصورة تارة ترتسم في جزء منه اكبر وتارة في جزء منه اصغر وايضا فانه
ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد سارين فيه ويمكننا ذلك في جزئين منه يلحظهما الخيال
مفترقين ولو كان الجزءان لا يتميزان في الوضع بل كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم لكان لا يفترق الامر
بين المتعذر منهما والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين فان قال قائل

العقل فيجب فنقول ان العقل يعقل السواد والبياض معاً في زمان واحد من حيث التصور واما من حيث التصديق فيمتنع ان يكون موضوعهما واحداً واما الخيال فلا يتخيلهما معاً الا على قياس التصور في ولا غيره ولا فعل له في غيره ولما علمت هذا في الخيال فقد علمته في الوهم الذي ما يدركه وانما يدركه متعلقاً بصورة جزئية خيالية على ما اوضحناه

الفصل الرابع في احوال القوة المحركة وفي ضرب من النبوة المتعلقة بها

واذ قلنا في القوى المدركة من قوى النفس الحيوانية فخليق بنا ان نتكلم في القوى المحركة منها فنقول ان الحيوان ما لم يشتق اشتياقاً الى شيء شعر باشتياقه او تخيله او لم يشعر به لم ينبعث الى طلبه بالحركة وليس ذلك الشوق هو لشيء من القوى المدركة فليس لتلك القوى الا الحكم والادراك وليس يجب اذا حكم او ادرك بحس او وهم يجب ان يشتاق الى ذلك الشيء فان الناس يتفقون في ادراك ما يحسون ويتخيلون من حيث يحسون ويتخيلون لكن يختلفون فيما يشتاقون اليه مما يحسون ويتخيلون والانسان الواحد قد يختلف حاله في ذلك فانه يتخيل الطعام ويشتاقه في وقت الجوع ولا يشتاقه في وقت الشبع ايضاً فان الحسن الاخلاق اذا تخيل اللذات المستكرهة لم يشتقها والآخر يشتاقها وليس هذا الحال للانسان وحده بل وللحيوانات كلها والشوق قد يختلف فمنه ما يكون ضعيفاً ومنه ما اشتد حتى يوجب الاجماع والاجماع ليس هو الشوق فقد يشتد الشوق الى الشيء فلا يجمع على الحركة البتة كما ان التخيل يقوى فلا اشتياق الى ما يتخيل فاذا صح الاجماع اطاعت القوى المحركة التي ليس لها الا تشنيج العضل وارسالها وليس هذا نفس الشوق ولا الاجماع فان الممنوع من الحركة لا يكون ممنوعاً من شدة الشوق ومن الاجماع لكنه لا يجد طاعة من القوى الاخرى التي لها ان تحرك فقط وهي التي في العضل فهذه القوة الشوقية من شعبها القوة الغضبية والقوة الشهوانية فالتي تنبعث مشتاقة الى اللذيذ والمتخيل نافعاً لتجلبه هي الشهوانية والتي تنبعث مشتاقة الى الغلبة والى المتخيل منافياً لتدفعه هي الغضبية وقد نجد في الحيوانات انبعاثات لا الى شهواتها بل مثل نزاع التي ولدت الى ولدها والذي الف الى الفه وكذلك اشتياقها الى الانفلات من الاقفاص والقيود فهذا وان لم يكن شهوة للقوة الشهوانية فانه اشتياق ما الى شهوة للقوة الخيالية فان القوة المدركة يخصها فيما يدرك وفيما يتخيل من الامور التي يتجدد بالمشاهدة او من الصور مثلاً لذة تخصها فاذا ما ملت فقدتها اشتاقت اليها طبعاً فاجمعت القوة الاجماعية على ان يحرك اليها الآلات كما يجمع لاجل الشهوة والغضب ولاجل الجميل من المعقولات ايضاً فيكون للشهوة اشتداد الشوق الى اللذيذ وللقوة النزوعية الاجماع وللغضب اشتداد الشوق الى الغلبة وللقوة النزوعية الاجماع وكذلك للمتخيل ايضاً فالخجلة والخوف والغم والحزن من عوارض القوة الغضبية بمشاركة من القوى المدركة فانها اذا تركت وضعفت بعد تصور خيالي او عقلي حدثت هذه الاعراض اذا تحركت اتباعاً لتصور عقلي او خيالي كان خوف واذا لم تخف فوثب وتعرض لها الغم من الذي يوجب الغضب اذا كان غير مقتدر على دفعه وكان مخوفاً وتوقعه الفرح الذي من باب الغلبة فانه غاية لهذه القوة ايضاً والحرص والنهم والشهوة والشبق وما اشبه ذلك فهي للقوة البهيمية الشهوانية والاستيناس والسرور من عوارض القوى المدركة واما القوى الانسانية فيعرض لها احوال يخصها سنتكلم فيها بعد القوة الاجماعية تتبع للقوى المذكورة فانها اذا اشتد نزاعها اجمعت وهي كلها تتبع ايضاً القوة الوهمية وذلك انه لا يكون شوق البتة الا بعد توهم المشتاق اليه وقد يكون توهم ولا يكون شوق البتة لكنه قد يتفق احياناً ان الامر بدنية تتحرك الطبيعة الى دفعها ان يوجب تلك الحركة انبعاث التوهم فيكون تلك القوى سابقة للتوهم الى مقتضاها كما ان اكثر التوهم في اكثر

الامر يسوق القوى الى التوهم فالوهم له السلطان في جنس القوى المدركة في الحيوانات وفي الشهوة والغضب لهما السلطان في جنس القوى المحركة ويتبعهما القوى الاجماعية ثم القوى المحركة التي في العضل فنقول الآن ان هذه الافعال والاعراض هي من الاعراض التي يعرض للنفس وهي في البدن ولا يعرض بغير مشاركة البدن ولذلك فانها يستحيل معها امزجة الابدان ويحدث هي ايضاً مع حدوث امزجة الابدان فان بعض الامزجة يتبعه الاستعداد للغضب وبعض الامزجة يتبعه الاستعداد للشهوة وبعض الامزجة يتبعه الجبن والخوف ومن الناس من تجده سجيته مغضبة فيكون سريع الغضب ومن الناس من يكون كانه مذعور مرعوب فيكون جباناً متسرعاً اليه الرعب فهذه الاحوال لا يكون الا بمشاركة البدن والاحوال التي للنفس من البدن على اقسام منها ما يكون للبدن ولا ولكن يكون لاجل انه ذو نفس ومنها ما يكون للنفس اولاً ولكن لاجل انه في بدن ومنها ما يكون بينهما بالسوية فالنوم واليقظة والصحة والمرض احوال هي للبدن ومبادئها منه فهي له اولاً ولكن انما هي للبدن بسبب ان له نفساً واما التخيل والشهوة والغضب وما يجري هذا المجرى فانه للنفس من جهة ما هي ذات بدن وللبدن من جهة انها النفس للبدن اولاً وان كان من جهة ما ان النفس ذو بدن ليست اقول من قبل البدن وكذلك الهم والغم والحزن وما اشبه ذلك فان هذه ليس فيها ما هو عارض للبدن من حيث هو بدن ولكن هذه احوال لشيء مقارن للبدن لا يكون الا عند البدن فهي للبدن من قبل النفس اذ هي للنفس اولاً وان كان للنفس من قبل ما هو ذو بدن ليست اقول من قبل البدن واما الالم من الضرب من تغير المزاج فان العارض فيه موجود في البدن لان تفرق الاتصال والمزاج من احوال البدن من جهة ما هو بدن وايضاً موجود في الحس الذي يحس من جهة ما يحس ولكن بسبب البدن ويشبه ان يكون الجوع والشهوة من هذا القبيل واما التخيل والخوف والغم والغضب فان الانفعال الذي يعرض له ما يعرض اولاً للنفس وليس الغضب والغم من حيث هو غضب وغم انفعالاً من الانفعالات المولمة للبدن وان كان يتبعه انفعال بدني مولم للبدن مثل اشتعال الحرارة او خمودها وغير ذلك فان ذلك ليس نفس الغضب والغم بل هو امر يتبع الغضب والغم ونحن لا نمنع ان يكون من الاخلق بان يكون للنفس من حيث هو في بدن ثم يتبعه في البدن انفعالات خاصة بالبدن فان التخيل ايضاً من حيث كونه ادراكاً ليس هو من الانفعالات التي يكون للبدن بالقصد الاول ثم قد يعرض من التخيل ان ينتشر بعض الاعضاء وليس ذلك بسبب طبيعي اوجبته مزاجاً قد استحال وحرارة فوثب ومخارات تكونت وتعدت في بعض العضو حتى نشرته بل لما حصلت صورة في وهم اوجبت استحالة في مزاج وحرارة ورطوبة وريحاً لولا تلك الصورة لم تكن الطبيعة ما يحركها ونحن نقول بالجملة ان من شان النفس ان يحدث منه في العنصر البدني استحالة مزاج تحصل من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث في حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد بل اذا تخيلت النفس خيالاً وقوي في النفس لم يلبث ان يقبل العنصر البدني صورة مناسبة لذلك او كيفية وذلك لان النفس من جوهر بعض المبادي التي هي فليس المواد ما فيها من الصور المقومة لها اذ هي اقرب مناسبة لذلك الجوهر من غيره وذلك اذا تم استعدادها واكثر استعداداتها انما يكون بسبب استحالات في الكيف كما قلنا فيما سلف وانما يستحيل في الاكثر عن اضدادها اذا كانت هذه المبادي قد تكسو العنصر صورة مقومة لنوع طبيعي لنسبة ما تقرر بينهما فلا يبعد ايضاً ان تكسوها الكيفيات من غير حاجة الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني يصدر عن مضادة بل الصورة التي في النفس هي مبدأ لما يحدث في العنصر كما ان الصورة الصحية التي في نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء في المريض وكذلك صورة السرير في ذات النجار ولكنه من المبادي التي لا ينساق الى مضادها او ما هو موجبه الا بآلات ووسائط وانما يحتاج الى هذه الآلات لعجز ضعف فيتامل حال المريض الذي توهم انه قد صح والصحيح الذي توهم انه مرض فانه كثيراً ما يعرض من ذلك ان يكون اذا

تأكدت الصورة في نفسه وفي وهمه انفعل منها عنصره فكانت الصحة والمرض ويكون ذلك ابلغ مما يفعله الطبيب بالآلات والوسائط ولهذا السبب يمكن الانسان مثلا ان يعدو على جذع يلقى مطروحا في القارعة من الطريق وان كان موضوعا كالجسر وتحته هاوية لم يجسر ان يمشي عليها دبيبا الا بالهوينا لانه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا جدا فيجيب الى ذلك طبيعته وقوة اعضائه ولا يجيب الى ضده من الثبات والاستمرار فالصور اذا استحكم وجودها في النفس واعتقاد انها يجب ان يوجد فقد يعرض كثيرا ان ينفعل عنها المادة التي من شأنها ان ينفعل عنها ويكون فان كان ذلك في النفس الكلية التي للسماء والعالم جاز ان يكون مؤثرا في طبيعة الكل وان كان في نفس جزئية جاز ان يؤثر في الطبيعة الجزئية وكثيرا ما يؤثر النفس في بدن آخر كما يؤثر في بدن نفسه تأثير العين العائنة والوهم العامل بل النفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادي اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصور فيها وذلك لان النفس الانسانية سنبين انها غير منطبعة في المادة التي لها لكنها منصرفة الهمة اليها فان كان هذا الضرب من التعلق يجعل لها ان تحيل العنصر البدني عن مقتضى طبيعته فلا بدع ان يكون النفس الشريفة القوية جدا تجاوز بتأثيرها ما يختص بها من الابدان اذا لم تكن انغماسها في الميل الى ذلك البدن شديدا قويا وكان مع ذلك غالبا في طبقته قويا في ملكته جدا فتكون هذه النفس تبرئ المرضى وتمرض الاشرار ويتبعها ان تهدم طبائع وان تؤكد طبائع وان تستحيل لها العناصر فيصير غير النار نارا وغير الارض ارضا وتحدث ايضا بارادته امطار وخصب كما يحدث خسف ووباء كل بحسب الواجب العقلي وبالجملة فانه يجوز ان يتبع ارادته وجود ما يتعلق باستحالة العنصر في الاضداد فان العنصر بطبيعته يتكون منه ما يتمثل في ارادته ذا العنصر بالجملة طوع للنفس وطاعته اكثر من طاعته للاضداد المؤثرة فيها وهذا ايضا من خواص القوى النبوية وقد كنا ذكرنا خاصية قبل هذه يتعلق بقواها المتخيلة وتلك خاصية يتعلق بالقوى الحيوانية المدركة وهذه خاصية متعلق بالقوة الحيوانية المحركة الاجماعية من نفس النبي العظيم النبوة فنقول انه لما تبين ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن ووجود القوى ان يكون بحيث تفعل فالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل وهي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن وقد تكلمنا في كتبنا الطبية في اسباب استعدادات الاشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف احوالها للفرح والغم والغضب والحقد والحسد والسلامة وغير ذلك كلاما لا يوجد لمتقدمين ما يجري مجراه في تفصيله وتحصيله فليقرأ من هناك

المقالة الخامسة من الفن السادس وهي ثمانية فصول

الفصل الاول في خواص الافعال والانفعالات التي للانسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الانسانية

قد فرغنا من القول في القوى الحيوانية ايضا فحري بنا ان نتكلم الآن في قوى الانسانية

فنقول ان الانسان له خواص افعال يصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان واول ذلك انه لما كان الانسان في وجوده المقصود فيه يجب ان يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوان الذي يقتصر كل واحد منها في نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له واما الانسان الواحد فلو لم يكن في الوجود الا هو وحده والا الامور الموجودة في الطبيعة له لهلك او لساءت معيشته اشد سوء وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوان على ما ستعلمه في موضع آخر بل الانسان محتاج الى امور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول والموجود في الطبيعة من الاغذية ما لم يدبر بالصناعات فانها لا تلائمه ولا يحسن معها معيشته والموجود في الطبيعة من الاشياء التي يمكن ان يلبس ايضا فقد يحتاج ان يجعل بهيئة وصفة حتى يمكنه ان يلبسها واما الحيوانات الاخرى فان لباس كل واحد معه في الطباع فلذلك يحتاج الانسان اول شيء الى الفلاحة وكذلك الى صناعات اخرى ولا يتمكن الانسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج اليه من ذلك بنفسه بل بالمشاركة حتى يكون هذا يخبز لهذا وذاك ينسج لهذا وهذا ينقل شيئا من بلاد غريبة الى ذلك وهذا يعطيه بازاء ذلك شيئا من قريب فلهذه الاسباب واسباب اخرى اخفى واكد من هذه ما احتاج الانسان ان يكون له في طبعه قدرة على ان يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وكان اخلق ما يصلح لذلك هو الصوت لانه ينشعب الى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن ويكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى شعوره عليه وبعد الصوت الاشارة فانها كذلك الا ان الصوت اولى من الاشارة لان الاشارة انما تهدي من حيث يقع البصر عليه وذلك يكون من جهة مخصوصة ويحتاج ان يكلف المراد اعلامه ان يحرك حدقته الى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الاشارة واما الصوت فقد يغني الاستعانة به عن ان يكون من جهة مخصوصة ويغني ايضا عن ان يراعي تحريكات ومع ذلك فليس يحتاج في ان يدرك الى متوسط كما لا يحتاج اللون اليه لا كحاجة الاشارات فجعلت الطبيعة للنفس ان تؤلف من الاصوات ما يتوصل به الى اعلام الغير وفي الحيوانات الاخرى ايضا اصوات يعرف بها غيرها على حال في نفسها لكن تلك الاصوات انما تدل بالطبع على جملة من الموافقة والمنافرة غير محصلة ولا مفصلة والذي للانسان هو بالوضع وذلك لان الاغراض الانسانية تكاد ان لا تتناهى فيما كان يمكن ان يطبع هي على اصوات بلا نهاية فمما يختص بالانسان هذه الضرورة الداعية الى الاعلام والاستعلام المضرورة داعية الى الاخذ والاعطاء بقدر عدل والضرورة الاخرى ثم اتخاذ المجامع واستنباط الصنائع وللحيوانات الاخرى وخصوصا للطير صناعات ايضا فانها تبني بيوتا ومساكن لا سيما النحل لكن ذلك ليس مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك ليس مما يختلف ويتنوع واكثرها لصلاح احوالها وللضرورة النوعية ليست للضرورة الشخصية والذي للانسان فكثير منه للضرورة الشخصية وكثير منه لصلاح حال الشخص بعينه ومن خواص الانسان انه يتبع ادراكاته للاشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك ويتبع ادراكه للاشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر ويتبعه البكاء ويخصه في المشاركة ان المصلحة تدعو الى ان يكون في جملة الافعال التي من شأنه ان يفعلها افعال لا ينبغي له ان يفعلها فيعلم ذلك صغيرا وينشأ عليه ويكون قد تعود منذ صباه سماع ان تلك الافعال ينبغي ان لا يفعلها حتى صار هذا الاعتقاد كالغريزي وافعال اخرى بخلاف ذلك ويسمى الاولى قبيحة والاخرى جميلة وليس يكون للحيوانات الاخرى ذلك فان كانت الحيوانات الاخرى تترك افعالا لها ان تفعلها مثل ان الاسد المعلم لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده فليس سبب ذلك اعتقادا في النفس ورأيا ولكن هيئة اخرى

نفسانية وهي ان كل حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه وان الشخص الذي يحبه ويطعمه قد صار لذيذا له لان كل
نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيكون المانع عن فرسه ليس اعتقادا بل هيئة وعارضا نفسانيا اخر وربما وقع هذا
العارض في الجبلة ومن الالهام الالهي كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد البتة بل على نوع تخيل بعض الانسان لشيء
نافع او لذيذ او نفرته عنه اذا كان في صورة ما ينفر عنه والانسان قد يتبع شعوره بشيء غيره انه فعل شيئا من الاشياء
التي قد اجمع على انه لا ينبغي ان يفعلها انفعال نفساني يسمى الخجل وهذا ايضا من خواص الناس وقد يعرض انفعال نفساني
بسبب ظنه ان امرا في المستقبل يكون مما يضره وذلك يسمى الخوف والحيوانات الاخرى انما يكون لها ذلك بحسب الان في غالب الامر او
متصلة بالان وللانسان بازاء الخوف الرجا ولا يكون للحيوانات الاخرى الا متصلة بالان ولا يكون فيما بعد من الان
من الزمان ذلك والذي يفعله من الاستظهار فليس ذلك لانها تشعر بالزمان وما يكون فيه بل ذلك ايضا ضرب من الالهام
والذي يفعله النمل في نقل الميرة بالسرعة الى حجرها منذرة بمطر يكون فلانها تتخيل ان ذلك هو ذا يكون في هذا الوقت
كما ان الحيوان لهرب عن الضد لما يتخيل انه هو ذا يضربه في الوقت ويتصل بهذا الجنس ما للانسان ان يروي فيه من الامور
المستقبلة انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فيفعل ما يصح ان يوجب رويته ان لا يفعله وقتا اخر او في هذا الوقت
بدل ما تروي ولا يفعل ما يصح ان يوجب رويته ان يفعله وقتا اخر او في هذا الوقت بدل ما تروي وسائر الحيوانات انما
يكون لها من الاعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها او لم توافق واخص الخواص بالانسان تصور
المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا و
تصورا من المعلومات العقلية فهذه الاحوال والافعال المذكورة هي مما يوجد للانسان وجلها يختص به الانسان وان كان
بعضها بدنيا ولكنه موجود لبدن الانسان بسبب النفس التي للانسان التي ليست لسائر الحيوان بل نقول ان للانسان تصرفا في امور
جزئية ومتصرفا في امور كلية والامور الكلية انما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان ايضا في عمل فان من اعتقد اعتقادا
كليا ان البيت كيف ينبغي ان يبنى فانه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا اوليا فان الافعال
تتناول امورا جزئية وتصدر عن اراء جزئية وذلك لان الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذلك ولنؤخر
شرح هذا معولين على ما يأتيك في الصناعة الحكمية في اخر الفنون فيكون للانسان اذن قوة تختص بالاراء الكلية وقوة
اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح وخير وشر و
يكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم غايته انه يوقع رايا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات
والممتنعات لا يروى فيها ليوجد او يعدم وما مضى لا يروى في ايجاده على انه ماض واذا حكمت هذه القوة يتبع حكمها حركة
القوة الاجماعية الى تحريك البدن كما كانت يتبع احكام قوى اخرى في الحيوانات وتكون هذه القوة استمدادها من
القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروي وتنتج في الجزئيات فالقوة الاولى للنفس الانسانية
قوة تنسب الى النظر فيقال عقل نظري وهذه الثانية قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب وهذه
للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح ومبادي تلك من المقدمات
الاولية ومبادي هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجربيات
الوثيقة ولكل واحدة من هاتين القوتين راي وظن فالراي هو الاعتقاد المجزوم به والظن هو الاعتقاد المميل اليه
مع تجويز الطرف الثاني وليس كل من ظن فقد اعتقد كما ليس كل من احس فقد عقل او من تخيل فقد ظن او اعتقد

او راى فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي وتكون المبادي الباعثة
للقوة الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة وغضب وتكون للحيوانات الاخرى ثلثة من هذه
والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها الى البدن والى القوى البدنية واما العقل النظري فان له حاجة ما الى البدن والى قواه
لكن لا دائما ومن كل وجه بل قد يستغني بذاته وليس ولا واحد منهما هو النفس الانسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه
القوى وهو كما تبين جوهر منفرد وله استعداد نحو افعال بعضها لا يتم الا بالالات وبالاقبال عليها بالكلية وبعضها يحتاج
فيه الى الالات حاجة ما وبعضها لا يحتاج اليها البتة وهذا كله سنشرحه بعد فجوهر النفس الانسانية مستعد لان يستكمل نوعا
من الاستكمال بذاته ومما فوقه لا يحتاج فيه الى ما دونه وهذا الاستعداد له هو بالشيء الذي يسمى العقل النظري وهو مستعد
لان يتحرز عن افات يعرض له من المشاركة كما سنشرحه في موضعه وان يتصرف في المشاركة تصرفا على الوجه الذي يليق به
وهذا الاستعداد له بقوة يسمى العقل العملي وهي رئيسة القوى التي له الى جهة البدن واما ما دون ذلك فهي قوى تنبعث عنه
لاستعداد البدن لقبولها ولمنفعته والاخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة كما قد اشرنا اليه فيما سلف ولكل
واحد من القوتين استعداد وكمال فالاستعداد الصرف من كل واحد منهما يسمى عقلا هيولانيا سواء اخذ نظريا او عمليا
ثم بعد ذلك انما يعرض لكل واحد منهما ان يحصل له المبادي التي بها يكمل افعالها اما للعقل النظري فالمقدمات
الاولية وما يجري معها واما العملي فالمقدمات المشهورة وهيئات اخرى فح يكون كل واحد منهما عقلا بالملكة ثم يحصل
لكل واحد منهما الكمال المكتسب وقد كنا شرحنا هذا من قبل فيجب ان نبين ان هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات
بالعقل الهيولاني ليست بجسم ولا قائمة صورة في جسم

الفصل الثاني في اثبات ان قوام النفس الناطقة

غير منطبعة في مادة جسمانية ان مما لا شك فيه ان الانسان فيه شيء وجوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول فنقول
ان الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم على انه قوة فيه او صورة له بوجه فانه ان كان محل المعقولات
جسما او مقدارا من المقادير فاما ان يكون الصورة المعقولة تحل منه شيئا وحدانيا غير منقسم او تكون انما تحل منه شيئا
منقسما والشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة فلنمتحن اولا انه هل يمكن ان يكون محلها طرفا غير منقسم فنقول
ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع او عن المقدار الذي هو منتهي اليها تميزا يكون
له النقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هي
طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي
هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض وكما انه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة فيكون نهاية
بالعرض مع نهاية بالذات كما يكون امتدادا بالعرض مع امتداد بالذات ولو كانت النقطة تقبل شيئا من الاشياء
لكان يتميز لها ذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي تتميز عنه وجهة منها مخالفة له مقابلة
فيكون ح منفصلة عن الخط بقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية لا محالة غيرها تلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية
الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي هذا الى ان يكون النقط متشافعة في الخط اما متناهية
واما غير متناهية وهذا امر قد بان لنا في مواضع اخرى استحالته فقد بان ان النقطة لا يتركب بتشافعها جسم
وبان ايضا ان النقطة لا يتميز لها وضع خاص ولا باس بان نشير الى طرف منها فنقول ان النقطتين اللتين تليان النقطة
الواحدة من جنبتيها ح اما ان يكون النقطة المتوسطة تحجب بينهما فلا تتماسان فيلزم ح ان ينقسم الواسطة على

الامور التي علمت وهذا محال واما ان يكون الوسطى لا تتجزأ للمكتنفين عن المماس فحينئذ يكون الصورة المعقولة حالة في
جميع النقطة وجميع النقطة كنقطة واحدة وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط فالخط من جهة ما
ينفصل عنها طرف غيرها بها ينفصل عنها فيكون تلك النقطة مباينة لهذه في الوضع وقد وضعت النقطة كلها مشتركة
في الوضع وهذا محال وقد بطل اذن ان يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم فبقي ان يكون محلها من الجسم منقسما
فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم فاذا فرضنا في الشيء المنقسم انقساما عرض للصورة ان ينقسم فحينئذ لا يخلو اما ان يكون
الجزءان متشابهين او غير متشابهين فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما اذ الكل من حيث هو كل
ليس هو الجزء الا ان يكون ذلك الكل شيئا يحصل منهما من جهة الزيادة في المقدار او الزيادة في العدد لا من جهة الصورة
فحينئذ يكون الصورة المعقولة شكلا ما او عددا ما وليس كل صورة معقولة بشكل او عدد فتصير الصورة خيالية لا معقولة وانت
تعلم انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل وكيف والثاني داخل في معنى الكل وخارج عن معنى
الجزء الآخر فمن البين الواضح ان الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام وان كانا غير متشابهين فلينظر
كيف يمكن ان يكون ذلك وكيف يمكن ان يكون للصورة المعقولة اجزاء غير متشابهة فانه ليس يمكن ان يكون الاجزاء الغير
المتشابهة الا اجزاء الحد التي هي الاجناس والفصول ويلزم عنها محالات منها ان كل جزء من الجسم يقبل القسمة ايضا في القوة
قبولا غير متناه فيجب ان يكون الاجناس والفصول في القوة غير متناهية وهذا محال وقد صح ان الاجناس والفصول
الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولانه ليس يمكن ان يكون فيه توهم القسمة تفرز الجنس والفصل
بل مما لا نشك فيه انه اذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزا في المحل ان ذلك التميز لا يتوقف الى توهم القسمة
فيجب ان يكون الاجناس والفصول بالفعل ايضا غير متناهية وقد صح ان الاجناس والفصول واجزاء الحد للشيء الواحد
متناهية من كل وجه ولو كانت الاجناس والفصول يجوز لها ان يكون غير متناهية بالفعل لما كان يجوز ان يجتمع في
الجسم اجتماعا على هذه الصورة فان ذلك يوجب ان يكون الجسم الواحد انفصل باجزاء غير متناهية بالفعل وايضا
لتكن القسمة مما وقع من جهة ما فافرز من جانب جنسا ومن جانب فصلا فلو غيرنا القسمة لم يخل اما ان يقع في جانب
نصف جنس ونصف فصل او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين فيميل الجنس والفصل كل الى قسم من القسمة
فيكون فرضنا الوهمي او قسمتنا الفرضية يدير مكان الجنس والفصل فكان يجر كل واحد منهما الى جهة ما بحسب ارادة
مريد من خارج فيه على ان ذلك لا يغني فانه يمكننا ان نوقع قسما في قسم وايضا ليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى
معقولات ابسط منه فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات وليس لها اجناس
ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا منقسمة في المعنى فاذن ليس يمكن ان يكون الاجزاء المفروضة متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل
وانما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا ايضا يمكن ان يكون غير متشابهة فليس يمكن ان ينقسم الصورة المعقولة واذا لم
يمكن ان ينقسم الصورة المعقولة ولا ان يحل طرفا من المقادير غير منقسم ولا بد لها من قابل فينا فلا بد من ان نحكم ان
محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضا منطبعها منا قوة في جسم فانها يلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه
سائر المحالات بل منطبع الصورة المعقولة جوهر منا غير جسماني ولنا ان نبرهن على هذا ببرهان آخر فنقول ان القوة
العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود والاين والوضع وسائر ما قيل من قبل فيجب ان ينظر في ذات هذه الصورة
المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه ابالقياس الى الشيء المأخوذ منه او بالقياس الى الشيء الآخذ اعني ان وجود

هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومحال ان نقول
انها كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان نقول انها هي مفارقة للوضع والاين عند وجودها في العقل فاذا حصلت في العقل
لم يكن ذات وضع وبحيث يقع اليها اشارة او تجزؤ وانقسام او شيء مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم وايضا اذا انطبعت
الصورة الاحدية الغير المنقسمة التي هي لاشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا تخلو اما ان لا يكون ولا
لشيء من اجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة الى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المجرد عن المادة او يكون
لكل واحد من اجزائها التي تفرض نسبة او يكون لبعض دون بعض فان لم يكن ولا لشيء منها فلا لكلها فان ما يجتمع من متباينات
متباين وان كان لبعضها دون بعض فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء وان كان لكل جزء يفرض نسبة ما
فاما ان يكون لكل جزء يفرض فيه نسبة الى الذات كما هو او الى جزء من الذات فان كان لكل جزء يفرض نسبة الى الذات كما
هو فليست الاجزاء اذن اجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفردا وان كان كل جزء له نسبة غير نسبة الجزء
الآخر الى الذات فمعلوم ان الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة هذا خلف فان كان نسبة كل واحد
الى شيء من الذات غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام الذات اظهر ومن هذا تبين ان الصورة المنطبعة في المادة الجسمانية
لا يكون الا اشباها لامور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل او بالقوة الى جزء منه وايضا فان الشيء المتكثر
في اجزاء الحد له من جهة التمام وحدة ما لا ينقسم فلينظر ان ذلك الوجود الوحداني من حيث هو واحد كيف يرتسم في المنقسم
ويكون الكلام فيه وفيما لا ينقسم بالحد واحدا وايضا فانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة
ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية وقد صح لنا ان الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون
جسما ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في الفنون الماضية فلا يجوز اذن ان يكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة في
جسم البتة ولا فعلها كائن في جسم ولا بجسم وليس لقائل ان يقول كذلك المتخيلات فذلك خطأ فانه ليس بالقوة الحيوانية
ان يتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت كان ما لم يقرن بها تصريف القوة الناطقة ولا لقائل ان يقول ان هذه
القوة اي العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهي القوة الفاعلة والناس لا يشكون في جواز وجود قوة قابلة
غير متناهية كما للهيولى فنقول انك تعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من اشياء لا نهاية لها قبول بعد تصرف
فعلي ولنستشهد ايضا على ما بيناه بالكلام الناظر في جوهر النفس الناطقة وفي اخص فعل لها بدلائل من احوال افعالها
لمناسبة لما ذكرناه فنقول ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص انما يستتم
باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ان لا تعقل ذاتها وان لا تعقل الآلة وان لا تعقل انها عقلت فانه ليس بينها و
بين ذاتها آلة وليس لها بينها وبين آلتها آلة وليس لها بينها وبين انها عقلت آلة لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى
لها وانها عقلت فاذن تعقل بذاتها لا بالآلة قد تحقق فنقول لا يخلو اما ان يكون تعقلها آلتها لوجود صورة آلتها
تلك او لوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد وهي ايضا فيها وفي آلتها او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك
بالنوع وهي فيها وفي آلتها فان كانت لوجود صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائما فيجب ان تعقل آلتها دائما
اذ كانت انما تعقل لوصول الصورة اليها وان كان لوجود صورة لآلتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل اما اولا فلان
المغايرة بين اشياء يدخل في حد واحد اما لاختلاف المواد والاحوال والاعراض واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة
والموجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد واعراض فان المادة واحدة والاعراض الموجودة واحدة وليس ههنا اختلاف

التجريد والوجود في المادة فان كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لان احدهما ان استفاد جزئية
فانما استفادها الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما دون
الاخرى ويلزم هذا على ادراك النفس ذاتها فانها تدرك دائما ذاتها وان كان قد يدركها في الاغلب مقارنة للاجسام التي
هي معها على ما بيناه وانت تعلم انه لا يجوز ان يكون بوجه صورة اخرى غير صورة آلتها فان هذا اشد استحالة لان الصورة
المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما له تلك الصورة صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف
داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا صورة شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه
الآلة جوهر ونحن انما نجرد ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة فهذا برهان واضح على انه لا يجوز ان
يدرك المدرك بالآلة البتة في الادراك ولهذا فان الحس انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك
الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله البتة بل ان تخيلت آلته تخيلها لا على نحو يخصه انه لا محالة له دون غيره الا ان يكون
الحس يورد عليه صورة آلته لو امكن فيكون حينئذ انما يحكي خيالا مأخوذا من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن
آلته لم يتخيله وايضا مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه ان القوى الدراكة بالآلات يعرض لها من ادامة العمل ان يكل
لاجل ان الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة الادراك
توهنها وربما افسدتها حتى لا تدرك عقيبها الاضعف منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق كالحال في الحس فان المحسوسات
الشاقة والمتكررة تضعفه وربما افسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع ولا يقوى الحس عند ادراك القوي على
ادراك الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا عظيما لا يسمع معه وعقيبه صوتا
ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها للتعقل و
تصورها للامور التي هي اقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها فان عرض لها في بعض الاوقات
ملال وكلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعملة للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان
يقع دائما وفي الاكثر والامر بالضد وايضا فان اجزاء البدن كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشوء والوقوف
وذلك دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة المدركة للمعقولات انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت
من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال ان تضعف حينئذ لكن ليس ذلك الا في احوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال
فليس اذن من القوى البدنية ومن هذه الاشياء يتبين ان كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها
ويضعفها تضاعف الفعل ولا تدرك الضعيف اثر القوي والقوي يوهنها ويضعف فعلها عند ضعف آلتها فعلها و
القوة العقلية بخلاف ذلك كله واما الذي يتوهم من ان النفس اذا كانت تنسى معقولاتها ولا تفعل فعلها مع مرض
البدن وعند الشيخوخة فذلك لسبب انها لا يتم فعلها الا بالبدن فظن غير ضروري ولا حق وذلك انه قد يمكن ان يجتمع
الامران جميعا فيكون النفس لها فعل بذاتها اذا لم يعق عائق ولم يصرف عنه صارف وانها ايضا قد يترك فعلها الخاص
مع حال يعرض للبدن فلا يفعل حينئذ فعلها ويعرض عنه ويستمر القولان من غير تناقض واذا كان كذلك لم يكن الى
هذا الاعتراض التفات ولكنا نقول ان جوهر النفس له فعلان فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل له
بالقياس الى ذاته والى مباديه وهو الادراك بالعقل وهما متعاندان متمانعان فانه اذا اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر
ويصعب عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع

وانت تعلم هذا بانك اذا اخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه الا ان تغلب هي النفس وتقسرها رادة اياها
الى جهتها وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل فان النفس اذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير ان يكون اصاب
آلة العقل او ذاتها آفة بوجه وتعلم ان السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فكذلك الحال والسبب اذا عرض
ان تعطلت افعال العقل عند المرض ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت وفسدت لاجل الآلة لكان رجوع
الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الراس وليس الامر كذلك فانه قد يعود النفس الى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ما عقلته
بحالها اذا عاد البدن الى سلامته فقد كان اذن ما كسبته موجودا معها بنوع ما الا انها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف
جهتي فعل النفس فقط يوجب في افعالها التمانع بل تكثر افعال جهة واحدة قد يوجب ذلك بعينه فان الخوف يغفل
عن الوجع والشهوة عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى
امر واحد فتبين من هذا انه ليس يجب اذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء ان لا يكون فاعلا فعله الا عند وجود ذلك
الشيء المشتغل به ولنا ان نتوسع في بيان هذا الباب الا ان الامعان في المطلوب بعد بلوغ الكفاية منسوب الى التكلف
لما لا يحتاج اليه فقد ظهر من اصولنا التي قررناها ان النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به فيجب ان يكون اختصاصها
به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة الى الاشتغال بسياسة البدن الجزئي بعناية ذاتية مختصة به صادفت
النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئاته ومزاجه

الفصل الثالث يشتمل على مسئلتين

احدهما كيفية انتفاع النفس الانسانية بالحواس والثانية اثبات حدوثها ان القوى الحيوانية تعين على النفس الناطقة
في اشياء منها ان يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات فيحصل لها من الجزئيات امور اربعة احدها انتزاع الذهن الكليات
المفردة من الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين
به والذاتي وجوده والعرضي وجوده فيحدث للنفس من ذلك مبادي التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم والثاني
ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب او ايجاب فما كان التاليف فيها بسلب او ايجاب اوليا
بينا بنفسه اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة والثالث تحصيل المقدمات التجربية وهو ان يجد بالحس
محمولا لازم الحكم لموضوع ما كان حكمه ايجابا او سلبا او تاليا موجب الاتصال او مسلوبه او موجب العناد او مسلوبه وليس
ذلك في بعض الاحايين دون بعض ولا على سبيل المساواة بل دائما حتى تسكن النفس الى ان من طبيعة هذا المحمول
وهذا الموضوع هذه النسبة وان من طبيعة هذا التالي ان يلزم هذا المقدم او ينافيه لذاته لا بالاتفاق فيكون ذلك
اعتقادا حاصلا من حس وقياس كما هو مبين في الفنون المنطقية والرابع الاخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر
فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادي للتصور والتصديق ثم اذا حصلتها رجعت الى ذاتها فان عرض
لها شيء من القوى التي دونها يشاغلها اياها بما يليها من الاحوال شغلها عن فعلها واضرت بفعلها وان لم تشغلها
فلا تحتاج اليها بعد ذلك في خاص افعالها الا في امور يحتاج فيها خاصة الى ان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى و
ذلك لاقتناص مبدأ غير الذي حصل او معاونة بتمثيل الغرض في الخيال ليستحكم تمثله بمعونته في العقل وهذا مما يقع
في الابتداء ولا يقع بعده الا قليلا فاما اذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد بافاعيلها على الاطلاق ويكون القوى
الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة اياها عن فعلها مثل ان الانسان قد يحتاج الى دابة وآلات ليتوصل
بها الى مقصد فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يعوقه عن مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا ونقول ان الانفس

الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للابدان ثم حصلت في البدن لان الانفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فاذا
فرض ان لها وجودا ليس حادثا مع حدوث الابدان بل هو وجود مفرد لم يجز ان تكون النفس في ذلك الوجود متكثرة
وذلك لان كثرة الاشياء اما ان تكون من جهة الماهية والصورة واما ان تكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة المتكثرة
بما تتكثر به من الامكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة والازمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه والعلل القاسمة
اياها وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة فاذن انما تتغاير من جهة قابل الماهية والمنسوب اليه الماهية با
لاختصاص وهذا هو البدن واما اذا امكن ان تكون النفس موجودة ولا بدن فليس يمكن ان تغاير نفس نفسا بالعدد وهذا
مطلق في كل شيء فان الاشياء التي ذواتها معان فقط فقد تكثرت نوعياتها باشخاصها فانما تكثرها بالحوامل والقوابل
والمنفعلات عنها او بنسبة ما اليها والى ازمنتها فقط واذا كانت مجردة اصلا لم تتفرق بما قلنا فمحال ان يكون بينها
مغايرة وتكثر فقد بطل ان تكون الانفس قبل دخولها الابدان متكثرة الذات بالعدد واقول ولا يجوز ان تكون واحدة
الذات بالعدد لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان فاما ان تكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد
الذي ليس له عظم وحجم منقسما بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالاصول المقررة في الطبيعيات وغيرها واما ان تكون النفس
الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج ايضا الى كثير تكلف في ابطاله ونقول بعبارة اخرى ان هذه الانفس انما
تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها باحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشترك فيها جميعها والاعراض
اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زماني لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا
فلا يكون قديما لم يزل ويكون حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان الانفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها
اياها ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادي
الاول هيئة نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه يخصها ويصرفها عن كل الاجسام
غيره فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية
لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للآخر وان خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة وتكون مبادي
الاستكمال متوقعة لها بوساطته ويكون هو بدنها ولكن لقائل ان يقول ان هذه الشبهة يلزمكم في النفوس اذا فارقت
الابدان فانها اما ان تفسد ولا تقولون به واما ان تتحد وهو عين ما تستشنعونه به واما ان تبقى متكثرة وهي عندكم مفارقة للمواد
فكيف تكون متكثرة فنقول اما بعد مفارقة الانفس الابدان فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف
موادها التي كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا
ان موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكنه ان يوجده شخصا او يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني
التي تلحقه عند حدوثه ويلزمه علمناها او لم نعلم ونحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة وكثيرة
بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان
يختلف بحسب الاضافة واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان ابا لاولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شابا
الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه ذلك انما يكون في ذات
النفس ويدخل مع النفس في كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة فهي كثيرة بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما بينا فلا
شك انها بامر ما تشخصت وان ذلك الامر في النفس الانسانية ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول بذلك

بل ذلك الامر هيئة من الهيئات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها وان
جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان تكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع
هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما ان يحدث لها هيئة من الحركات
النطقية والانفعالات النطقية يكون على جملة متميزة عن الهيئة الناظرة لها في اخرى تميز المزاجين في البدنين وان
تكون الهيئة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل ايضا على حد ما تتميز به عن نفس اخرى وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية و
ذلك الشعور هيئة ما فيها ايضا خاصة لها لا لغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئة خاصة ايضا وتلك
الهيئة تتعلق بالهيئات الخلقية او تكون هي هي او يكون ايضا خصوصيات اخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده
كما يلزم من مثالها اشخاص الانواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك متميزة بمخصصاتها فيها كانت
الابدان او لم يكن ابدان عرفنا تلك الاحوال او لم نعرف او عرفنا بعضها

الفصل الرابع

في ان الانفس الانسانية لا تفسد ولا تتناسخ اما ان النفس لا تموت بموت البدن فلان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو
متعلق به نوعا من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود او تعلق المتقدم له في الوجود الذي هو قبله
في الذات لا في الزمان او تعلق المكافئ في الوجود فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود لكنهما جوهران
وان كان ذلك امرا عرضيا لا ذاتيا فان فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم تفسد الذات بفساده
من حيث هذا التعلق وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود والبدن علة النفس في الوجود والعلل اربع فاما ان يكون البدن
علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود واما ان يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للابدان او بسبيل البساطة
كالنحاس للصنم واما ان يكون علة صورية واما ان يكون علة كمالية ومحال ان يكون علة فاعلية فان الجسم بما هو جسم لا
يفعل شيئا وانما يفعل بقواه ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها
اما اعراض واما صور مادية ومحال ان تفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود
جوهر مطلق ومحال ايضا ان تكون علة قابلية فقد برهنا وبينا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه فلا
يكون البدن اذا متصورا بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا بحسب التركيب بان يكون اجزاء من اجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيبا
ما ومزاجا ما فتنطبع فيها النفس ومحال ان يكون الجسم علة صورية للنفس او كمالية فان الاولى ان يكون بالعكس فاذن ليس تعلق
النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية وان كان المزاج والبدن علة بالعرض للنفس فانه اذا حدثت مادة بدن يصلح ان
تكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس الجزئية او حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب يخصص احداث
واحد دون واحد محال ومع ذلك فانه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بينا ولانه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من ان
تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبة اليه كما تبين في العلوم الاخرى ولانه لو كان يجوز ان يكون نفس جزئية
تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة واذا كان ذلك ممتنعا فلا
قدرة عليه لكن اذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ ان يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس وليس ذلك
للنفس فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فانما يرجح وجوده على لا وجوده استعداد المادة له وصيرورتها اخلق به وليس اذا
وجب حدوث شيء عند حدوث شيء وجب ان يبطل مع بطلانه انما يكون ذلك اذا كان ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه وقد تحدث
امور عن امور وتبطل تلك الامور وتبقى تلك الامور اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد وجودها شيء آخر

حينئذ الذي انما تهيأ افادة وجوده مع وجوده ومعنى وجود النفس هو غير جسم ولا هو قوة في جسم بل هي ذات قائمة بريئة
عن المادة وعن المقادير فاذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط فليس له تعلق
في نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال ان التعلق بينهما على نحو يوجب ان يكون الجسم متقدما
تقدم العلية على النفس واما القسم الثالث مما ذكرنا في الابتداء وهو ان يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في
الوجود فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل ان يتعلق وجوده به فقد تقدمه في الزمان واما ان يكون التقدم
بالذات لا بالزمان وهذا النحو من التقدم هو ان يكون الذات المتقدمة في الوجود كما توجد يلزم ان يستفاد عنها ذات
المتأخر في الوجود وح لا يوجد ايضا هذا التقدم في الوجود اذا فرض المتأخر قد عدم لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم
المتقدم ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون قد عدم الا وقد عرض اولا للمتقدم في طبعه ما اعدمه فح عدم المتأخر
فليس فرض عدم المتأخر موجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لانه انما يفرض المتأخر معدوما بعد ان عرض
للمتقدم ان عدم في نفسه واذا كان كذلك فيجب ان يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن وان لا يكون البدن
يفسد بسبب يخصه لكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب فمح ان يكون النفس يتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات
ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه فليس اذن بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق كلها
وبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقه في الوجود بالمبادي الاخر التي لا تستحيل ولا تبطل واقول ايضا ان سببا
اخر لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من شانه ان يفسد بسبب ما ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى
وتهيؤه للفساد ليس بفعل انه يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل
لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن لامرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان فنقول ان الاشياء
المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركب يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة
المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان الامران واقول بوجه مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احدي الذات هذان المعنيان
وذلك لان كل شيء يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا
والامكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى وقد بان ان فعل
ان يبقى منه لا محالة ليس هو قوة ان يبقى منه وهذا بين فيكون فعل ان يبقى منه امرا يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى فتلك
القوة لا يكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته ان يبقى بالفعل لا انه حقيقة ذاته فيلزم من هذا ان
يكون ذاته مركبة من شيء اذا كان كان به ذاته موجودا بالفعل وهو الصورة في كل شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي
طباعه قوته وهو مادته فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة وصورة فان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر
في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول الى نفس مادته ولنتكلم فيها ونقول ان المادة اما ان تنقسم هكذا دائما ويثبت الكلام
دائما وهذا مح واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والاصل وهو الذي
نسميه النفس وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء اخر فبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل مركب وسنخه فهو
غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته فانه ان كان فيه قوة ان يعدم بالقياس الى ذاته فان كانت فيه
قوة ان يعدم فمح ان يكون فيه فعل ان يبقى واذا كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس فيه قوة ان يعدم فبين اذا
ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان يفسد واما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد

او يبقى

او يبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين فليس اذن في الفاسد المركب لا قوة
لا يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه واما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء كما يظن واما ان
يكون بقوة بها يبقى وليس لها قوة ان يفسد بل قوة ان يفسد شيء اخر يحدث فيها والبسائط التي في المادة فان قوة
فسادها في جوهر المادة لا في جوهرها والبرهان الذي يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان انما
يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة ويكون في مادته قوة ان يبقى فيه تلك الصورة وقوة ان يفسد هي منه كما قد علمت فقد
بان اذن ان النفس الانسانية لا تفسد البتة والى هذا اشفنا كلامنا والله الموفق وقد اوضحنا ان الانفس انما حدثت و
تكثرت مع تهيؤ من الابدان على ان تهيؤ الابدان يوجب ان يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة وظهر من ذلك ان هذا
لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت حتى يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفسا حادثة مدبرة
ولكن قد كان وجدت النفس واتفق ان وجد معه بدن فتعلق بها فان مثل هذا لا يكون علة ذاتية البتة للتكثر اللهم الا ان يكون
عرضية وقد عرفنا ان العلل الذاتية هي التي يجب ان يكون اولا ثم ربما يليه العرضية فان كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث
مزاج مادته حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا يختلف في الامور التي بها تتقوم وليس
يجوز ان يكون بدن انساني يستحق نفسا يكمل به وبدن اخر وهو في حكم مزاجه بالنوع ولا يستحق ذلك الا ان اتفق كان وان لم
يتفق لم يكن فان هذا مح لا يكون من نوعه فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان فكل بدن فانه بذاته يستحق نفسا تحدث له وتتعلق
به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما بيناه مرارا بل
العلاقة التي بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن حتى يشعر النفس بذلك البدن وينفعل البدن عن تلك النفس وكل
حيوان فانه يستشعر نفسه نفسا واحدة هي المتصرفة والمدبرة للبدن الذي له فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي
بنفسها ولا تشتغل بالبدن فليست له علاقة مع البدن لان العلاقة لم يكن الا بهذا النحو فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه وبهذا
المقدار لمن اراد الاختصار كفاية بعد ان فيه كلاما طويلا

الفصل الخامس في العقل الفعال في انفسنا

والعقل المنفعل عن انفسنا نقول ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم يصير عاقلة بالفعل وكل ما خرج من القوة
الى الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل يخرجه فههنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة الى الفعل واذ هو السبب
في اعطاء الصور العقلية فليس الا عقلا بالفعل عنده مبادي الصور العقلية مجردة ونسبته الى نفوسنا كنسبة الشمس الى
ابصارنا فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا
فان القوة العقلية اذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال واشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه استحالت
مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا على انها نفسها تنتقل من التخيل الى العقل منا ولا على ان المعنى
المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرد يفعل مثل نفسه بل على معنى ان مطالعتها تعد النفس لان يفيض عليها
المجرد من العقل الفعال فان الافكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض كما ان الحدود الوسطى معدة بنحو
اشد تأكيد لقبول النتيجة وان كان الاول على سبيل والثاني على سبيل اخرى كما ستقف عليه فتكون النفس الناطقة
اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصور بتوسط اشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها
من وجه كما انه اذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها اثرا ليس على جملتها من كل وجه فالخيالات التي هي معقولات
بالقوة فتصير معقولات بالفعل لا انفسها بل ما يلتقط منها كما ان الاثر المتأدي بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس

تلك

تلك الصور بل شيء آخر مناسب لها متولد بتوسط الضوء في القابل المقابل كذلك النفس الناطقة اذا اطلعت على تلك الصور الخيالية
واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لان يحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن
الشوائب فاول ما يتميز عند العقل الانساني امر الذاتي منها والعرضي وما به يتشابه تلك الخيالات وما به يختلف فيصير
المعاني التي لا تختلف تلك بها معنى واحدا في ذات العقل بالقياس الى التشابه لكنه فيه وبالقياس الى ما يختلف به يصير
معاني كثيرة فيكون للعقل قدرة على تكثير الواحد وتوحيد الكثير من المعاني اما توحيد الكثير فمن وجهين احدهما بان يصير
المعاني المختلفة الكثيرة في المتخيلات بالعدد اذا كانت لا تختلف في الحد معنى واحدا او الوجه الثاني بان يركب من معاني الاجناس
والفصول معنى واحدا بالحد ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين فهذه من خواص العقل الانساني وليس ذلك لغيره
من القوى فانها تدرك الكثير كثيرا كما هو ولا يمكنها ان تدرك الواحد البسيط بل الواحد من حيث هو جملة مركبة من امور
واعراضها ولا يمكن ان تفصل العرضيات وتنزعها من الذاتيات فاذا عرض الحس على الخيال والخيال على العقل صورة ما
واخذ العقل منه معنى فان عرض عليها صورة اخرى من ذلك النوع وانما هو آخر بالعدد لم يأخذ منه العقل البتة صورة
ما غير ما اخذ الا من جهة العرض الذي يخص هذا من حيث هو ذلك العرض بان يأخذه مرة مجردا ومرة مع ذلك العرض
ولذلك يقال ان زيدا وعمرا لهما معنى واحد في الانسانية ليس على ان الانسانية المقارنة بخواص عمرو هي بعينها الانسانية
التي تقارن خواص زيد وكان ذاتا واحدة هي لزيد ولعمرو كما يكون بالصداقة او بالملك او بغير ذلك بل الانسانية
في الوجود متكثرة فلا وجود للانسانية واحدة مشتركة فيها في الوجود الخارج حتى يكون هي بعينها انسانية زيد وعمرو
وهذا سنبينه في الصناعة الحكمية ولكن معنى ذلك ان السابق من هذه اذا افاد النفس صورة الانسانية فان الثاني
لا يفيد البتة شيئا آخر بل يكون المعنى المنطبع منهما في النفس واحدا هو عن الخيال الاول ولا تأثير للخيال الثاني فان كل
واحد منهما كان يجوز ان يسبق فيفعل هذا الاثر بعينه في النفس ليس كشخصي انسان وفرس ومن شأن العقل اذا ادرك
شيئا فيها تقدم وتأخر ان يعقل معها الزمان ضرورة وذلك لا في زمان بل في آن والعقل يعقل الزمان في آن واما
تركيبه القياس والحد فهو يكون لا محالة في زمان الا ان تصوره النتيجة والمحدود يكون دفعة والعقل كما يعجز عن تصور
الاشياء التي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لا لامر في ذات تلك الاشياء التي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة
ولا لامر في غريزة العقل بل لاجل ان النفس مشغولة في البدن بالبدن فتحتاج في كثير من الامور الى البدن فيبعدها البدن
عن افضل كمالاتها وليست العين انما لا تطيق ان تنظر الى الشمس لاجل امر في الشمس وانها غير جلية بل لامر في جبلة بدنها
فاذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق كان تعقل النفس لهذه افضل التعقلات للنفس واوضحها والذها
ولان كلامنا في هذا الموضع انما هو في امر النفس من حيث هي نفس وذلك من حيث هو مقارن لهذه المادة فليس ينبغي لنا
ان نتكلم في امر معاد النفس ونحن متكلمون في الطبيعة الى ان ننتقل الى الصناعة الحكمية وننظر فيها في الامور المفارقة واما
النظر في الصناعة الطبيعية فيختص بما يكون لائقا بالامور الطبيعية وهي الامور التي لها نسبة الى المادة والحركة بل نقول
ان تصور العقل يختلف بحسب وجود الاشياء فالاشياء القوية جدا قد يقصر العقل عن ادراكها لغلبتها والاشياء الضعيفة
الوجود جدا كالحركة والزمان والهيولى فقد يصعب تصورها لانها ضعيفة الوجود والاعدام لا يتصورها العقل وهو بالفعل
مطلقا لان العدم يدرك من حيث لا يدرك الملكة فيكون مدرك العدم من حيث هو عدم والشر من حيث هو شر شيء هو بالقوة وعدم
كمال فان ادركه عقل فانما يدركه لانه بالاضافة اليه بالقوة فالعقول التي لا يخالطها ما بالقوة لا تعقل العدم والشر من

من حيث هو شر وعدم ولا يتصورها وليس في الوجود شيء هو شر مطلقا

الفصل السادس

في مراتب افعال العقل وفي اعلى مراتبها وهو العقل القدسي فنقول ان النفس تعقل بان تأخذ في ذاتها صورة المعقولات مجردة
عن المادة وكون الصورة مجردة اما ان تكون بتجريد العقل اياها واما ان تكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة
فيكون النفس قد كفيت المؤونة في تجريدها والنفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما
تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن دائما بالقوة عقل وان خرج في امور ما الى الفعل واما
ما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان شيئا يصير شيئا آخر ولا
اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة
الاخرى شيئا فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان
كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا آخر فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما
فان كان موجودا فالثاني الآخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد
وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا آخر موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار
شيئا آخر بل عدم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم
ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل
التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل في النفس وتحليها وتزينها ويكون
النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها
فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما هو قوة القبول في القابل للشيء وجب ان يكون النفس لا قوة لها على
قبول صورة اخرى وامر آخر وقد نراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضا لا يخالف هذه فهو من
العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان يخالفه فيكون النفس لا محالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت
غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صور هذه المعقولات
في نفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في نفسنا نعم هذا في شيء آخر يمكن ان يكون
على سبيله في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فينا ابدا ما دمنا في البدن وان عني بحسب
شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود الفعل فاذ قد تقرر هذا فنقول ان تصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون
في النفس بالفعل مفصلا منظما وربما يكون ذلك التفصيل والنظام غير واجب بل يصح ان يغير مثاله انك اذا فصلت في
نفسك معاني الالفاظ التي يدل عليها قولك كل انسان حيوان وجدت كل معنى منها كليا لا يتصور الا في جوهر غير بدني وجدت
تصورها فيه تقدما وتأخرا فان غيرت ذلك حتى كان ترتيب المعاني المتصورة الترتيب المحاذي لقولك الحيوان محمول على كل
انسان لم تشك ان هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب الا في جوهر غير بدني وان كان ايضا يترتب من وجه ما في
الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول وكان الترتيبان مختلفين والمعقول الصرف منهما واحد والثاني ان يكون قد حصل
التصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه فليست تلتفت الى ذلك المعقول بل قد انتقلت عنه مثلا الى معقول آخر فانه ليس في وسع
انفسنا ان نعقل الاشياء دفعة واحدة ونوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسأل عنها مما علمته او مما
هو قريب مما تعلمه فحضرك جوابها في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة بل انما

تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر من يقين منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب فيكون
الفرق بين التصورين الأول والثاني ظاهراً فإن الأول كأنه شيء قد اخرجته من الخزانة وانت تستعمله والثاني كأنه شيء لك
مخزون متى شئت استعملته والثالث يخالف الأول بأنه ليس شيئاً مرتباً في الفكر بل هو كمبدأ لذلك مع مقارنته لليقين
ويخالف الثاني بأنه لا يكون معرضاً عنه بل منظوراً اليه نظراً ما بالفعل يقيناً اذ يتخصص معه النسبة الى بعض ما هو
كالمخزون فان قال قائل ان ذلك علم ايضاً بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لأن لصاحبه يقيناً بالفعل
حاصلاً لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة فذلك اليقين اما لأنه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علمه فيكون
تيقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقناً به بالفعل فان الحصول حصول الشيء فيكون هذا الشيء الذي نشير اليه حاصلاً بالفعل لأنه
من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء الا والامر من جهة ما يتيقنه معلوم واذا
كانت الاشارة متناولة للمعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده
ثم قد يريد ان يجعله معلوماً بنوع آخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل ما هجس في نفسه دفعة يكون
مع ما يعلمه متعلم العلم بالوجه الثاني فيترتب تلك الصور فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري الذي انما يستكمل
به تمام الاستكمال اذا ترتب وتركب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة ولكن هو
واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة
من النفوس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما
انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه
ليس في العقل المحض منهما تكثر البتة ولا ترتيب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنه على النفس وعلى هذا ينبغي
ان تعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها الاشياء فان عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا الذي يكون
للصور او في صور والنفس التي للعالم من حيث هي نفس فان تصورها هو التصور المرتب المفصل فلذلك ليست بسيطة من كل
وجه كما اذ ذاك عقلي فانه نسبته الى صورة مفارقة للمادة ولأعراضها المادية على النحو المذكور فللنفس ذلك بانها
جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ فاعل خلاق فما يخص ذاته من مبدئيتها هو عقلية بالفعل وما يخص
النفس من تصورها بها وقبولها لها هو عقليتها بالفعل والذي ينبغي ان يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما اقوله اما
المتخيلات وما يتصل بها فانها اذا اعرض عنها النفس كانت مخزونة في قوى هي كالخزائن وليست بالحقيقة مدركة والا لكانت
مدركة وخزانة معاً بل هي خزانة اذا رجعت القوة الذاكرة الحاكمة اليها وهي الوهم والنفس او العقل وجدها حاصلة فان
لم يجدها احتاجت الى الاسترجاع بتجسس وتذكر ولولا هذا العذر لكان من الواجب ان نشك في ان كل نفس اذا كانت
ذاهلة عن صورة أتلك الصورة موجودة ام ليست موجودة الا بالقوة ويشكل فيها كيف يرجع واذا لم يكن عند النفس
فعند اي شيء يكون والنفس باي شيء يتصل حتى يعاود هذه الصورة لكن النفس الحيوانية قد فرقت قواها وجعلت لكل
قوة آلة مفردة وجعلت للصور خزانة قد يغفل عنها الوهم وللمعاني خزانة قد يغفل عنها الوهم اذ ليس للوهم موضع
ثبات هذه الامور ولكن لحاكم قلنا ان نقول ان الوهم قد يطالع الصور والمعاني المخزونة في خزانتي القوتين وقد يعرض
عنها فماذا نقول الآن في الانفس الانسانية والمعقولات التي يكتسبها ويذهل عنها الى غيرها اتكون موجودة فيها بالفعل
التام فيكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام او يكون لها خزانة تخزنها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها او بدنها

او شيء بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها مما لا يصلح لذلك اذ لم يصلح ان يكون محلاً للمعقولات
ولا يصلح ان تكون الصور العقلية ذات وضع وكان اتصالها بالبدن يجعلها ذات وضع واذا صارت في البدن ذات وضع
بطل ان تكون معقولة او نقول ان هذه الصور العقلية امور قائمة في انفسها كل صورة منها نوع آخر قائم في نفسه والعقل
ينظر اليها تارة ويغفل عنها فاذا نظر اليها تمثلت فيه واذا اعرض عنها لم تتمثل فيكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة
فتارة يلوح فيها وتارة لا يلوح وذلك بحسب نسب تكون بين النفس وبينها او يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة
بعد صورة بحسب طلب النفس فاذا اعرضت عنه انقطع الفيض فان كان هذا هكذا فلم لا يحتاج كل مرة الى تعلم من
رأس فنقول ان الحق هو القسم الاخير وذلك انه من المحال ان نقول ان هذه الصورة موجودة في النفس بالفعل التام ولا تعقلها
بالفعل التام اذ ليس معنى انه يعقلها الا ان الصورة موجودة فيها وقبح ان يكون البدن لها خزانة وقبح ان يكون ذاتها خزانة
اذ ليس كونها خزانة لها الا ان تلك الصورة معقولة موجودة فيها فهذا يعقلها وليس كذلك الذكر والمصورة فان ادراك
هذه الصورة ليس لها بل حفظها فقط وانما ادراكها بقوة اخرى وليس وجود الصورة المذكورة والمصورة في شيء هو ادراكها
كما ليس وجود صورة المحسوسات في الشيء هو حسه ولذلك ليست الاجسام وفيها صور المحسوسات بمدركة بل الادراك يحتاج ان يكون
لما من شأنه ان ينطبع بتلك الصورة انطباعاً تاماً بما هو قوة مدركة واما الذاكرة والمصورة فانما ينطبع فيهما الصورة بما هي آلة
ولها جسم يحفظ تلك الصورة قريباً من حامل القوة المدركة وهي الوهم حتى ينظر اليها متى شاء كما يحفظ الصور المحسوسة
قريباً من الحس لينال مثالها الحس متى شاء فهذا التأويل يحتمله الذكر والمصورة ولا يحتمله النفس فان وجود الصورة المعقولة
في النفس هو تصورها ادراكها لها وايضاً سنبين بعد في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا يقوم منفردة فبقي ان يكون القسم
الصحيح هو القسم الاخير ويكون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتى يكون منه العقل الذي هو البسيط فيفيض منه الصور
مفصلة في النفس بتوسط الفكرة فيكون الاستعداد قبل التعلم ناقصاً والاستعداد بعد التعلم تاماً واذا تعلم يكون من
شأنه انه اذا خطر بباله ما يتصل بالمعقول المطلوب وانبعثت النفس على جهة النظر وجهة النظر هو الرجوع الى المبدأ الواهب
للعقل اتصل به وافاضت منه قوة العقل المجرد الذي يتبعه فيضان التفصيل فاذا اعرض عنه عادت فصارت تلك الصورة
بالقوة لكن قوة قريبة جداً من الفعل فيكون التعلم الاول كمعالجة العين فاذا صارت العين صحيحة فمتى شاءت نظرت الى
الشيء الذي منه يأخذ صورة ما واما اذا اعرض عن ذلك الشيء صار ذلك بالقوة القريبة من الفعل وما دامت النفس
البشرية القاسية في البدن فانه ممتنع عليها ان تقبل العقل الفعال دفعة بل يكون حالها ما قلنا وانما قيل فلان عالم
بالمعقولات معناه انه بحيث كلما شاء احضر صورتها في ذهن نفسه ومعنى هذا انه كلما شاء كان له ان يتصل بالعقل الفعال
اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول ليس ان ذلك المعقول حاضر في ذهنه وتصور في عقله بالفعل دائماً ولا كما كان قبل
التعلم وتحصيل هذا الضرب من العقل بالفعل وهو القوة لحصول النفس ان يعقل لها ما شاء فاذا شاءت اتصلت وفاض
فيها الصورة المعقولة وتلك الصورة هي العقل المستفاد وهذه القوة هي العقل بالفعل فينا من حيث لها ان نعقل واما
العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال واما التصور للامور المتخيلة فهو رجوع من النفس الى الخزائن المحسوسات
والاول نظر الى فوق وهذا نظر الى اسفل فان خلص من البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز ان يتصل بالعقل الفعال
تمام الاتصال ويلقى هناك الجمال العقلي واللذة السرمدية كما نتكلم عليه في بابه واعلم ان التعلم سواء حصل من جهة المتعلم
فانه يتفاوت فيه فان من المتعلمين من يكون اقرب الى التصور لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه اقوى فان

كان ذلك للانسان فيما بينه وبين نفسه ويسمى هذا الاستعداد القوى حدسا وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى
لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كثير شيء والى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كان الاستعداد
الثاني حاصل له بل كانه يعرف كل شيء من نفسه وهذه الدرجة اعلى درجات هذا الاستعداد ويجب ان يسمى هذه الحالة
العقل الهيولاني عقلا قدسيا وهي من جنس العقل بالملكة الا انه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم ولا يبعد
ان يفيض بعض هذه الافعال المنسوبة الى الروح القدسية لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة فتحاكيها المتخيلة
ايضا بامثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الاشارة اليه ومما يحقق هذا ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة
التي يتوصل الى اكتسابها انما يكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل من ضربين من الحصول
فتارة يحصل بالحدس والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادئ
التعليم الحدس فان الاشياء تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اداوها الى المتعلمين فجائز اذن ان يقع للانسان
بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس يكون
اكثر عدد حدس للحدود الوسطى واما في الكيف فلان بعض الناس اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت ليس منحصرا في حد
بل يقبل الزيادة والنقصان دائما وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة فيجب ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة
الى من له حدس في كل المطلوبات او اكثرها والى من له حدس في اسرع واقصر وقت فيمكن اذن ان يكون شخص من الناس
مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية الى ان يشتعل حدسا اعني قبولا لها من العقل الفعال
في كل شيء ويرتسم فيه الصور التي في العقل الفعال اما دفعة واما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل
على الحدود الوسطى فان التقليديات في الامور التي انما تعرف باسبابها ليست يقينية عقلية وهذا ضرب من النبوة بل اعلى
قوى النبوة والاولى ان تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي اعلى مراتب القوى الانسانية

الفصل السابع

في عد المذاهب الموروثة عن القدماء في امر النفس وافعالها وانها واحدة او كثيرة وتصحيح القول الحق فيها ان المذاهب المشهورة في ذات
النفس وفي افعالها مختلفة فمنها قول من زعم ان النفس ذات واحدة وانها تفعل جميع الافعال بنفسها باختلاف الالات ومن
هؤلاء من زعم ان النفس عالمة بذاتها تعلم كل شيء وانما تستعمل الحواس والالات المعرفة للذكر كان منسيا بسبب في
ذاتها ومنهم من قال ان ذلك على سبيل التذكر لها فكانها عرض لها عند ان نسيت ومن الفرقة الاولى من قال ان النفس ليست
واحدة بالعدد وان النفس التي في بدن واحد هو مجموع نفوس نفس حساسة دراكة ونفس غضبية ونفس شهوانية ومن هؤلاء
من جعلت النفس الشهوانية هي النفس الغذائية وجعل موضوعها الكبد وجعل له شهوة الغذاء والتوليد جميعا ومنهم من
جعل التوليد لقوة من هذا الجزء من اجزاء النفس فنسبه الى الانثيين في الذكر والانثى ومنهم من جعل النفس ذاتا واحدة
وتفيض عنها هذه القوى وتختص كل قوة بفعل وانها انما تفعل ما تفعله من الامور المذكورة بتوسط هذه القوى ومن قال
ان النفس واحدة فانه بذاتها احتج بما احتج به اصحاب المذهب الاخير فانا نذكرهم قالوا اذ كانت واحدة غير جسم استحال
ان ينقسم في الالات ويتكثر فاحتاج يصير صورة مادية وعند ثبت عندهم انها جوهر مفارق بعينها ان لا حاجة لنا الى
تعدادها هيهنا قالوا فهي بنفسها تفعل ما تفعل بالالات المختلفة والذين قالوا من هؤلاء ان النفس علامة بذاتها احتجوا
وقالوا لانها ان كانت جاهلة عادمة للعلوم فاما ان يكون ذلك لها بجوهرها او يكون عارضا لها فان كان لجوهرها
استحال ان تعلم البتة وان كان عارضا لها فالعارض يعرض على الامر الموجود للشيء فيكون موجودا للنفس ان تعلم

الاشياء لكن عرض لها ان جهلت بسبب فيكون السبب انما يتسبب للجهل لا للعلم فاذا رفعنا الاسباب العارضة بقي لها الامر
الذي في ذاتها ثم اذا كان الامر الذي لها في ذاتها هو ان تعلم فكيف يجوز ان يعرض لها بسبب من الاسباب ان تصير لا تعلم وهي
بسيطة روحانية لا تنفعل بل يجب ان يكون عندها العلم وتكون معرضة عنه مشغولة اذا انبهت علمت وكان معنى
التنبيه ردها الى ذاتها والى حال طبيعتها فيصادف نفسها عالمة بكل شيء واما اصحاب التذكر فانهم احتجوا وقالوا انه
لو لم يكن النفس علمت فيما مضى ما تجهله الان وتطلبه لكان اذا ظفرت به لم تعلم انه المطلوب كطالب العبد الابق وقد فرغنا عن ذكر
هذا في موضع اخر وعن نقضه والذين كثروا النفس فقد احتجوا وقالوا كيف يمكننا ان نقول ان الانفس كلها نفس واحدة
ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية اعني التي ذكرناها في هذا الفصل وليس لها النفس المدركة الحاسة المميزة فيكون
لا محالة هذه النفس شيئا منفردا بذاته دون تلك النفس ثم نجد الحيوان وله هذه النفس الحساسة ولا يكون هناك النفس النطقية
اصلا فيكون هذه الانفس البهيمية نفسا على حدة فاذا اجتمعت هذه الامور في الانسان علمنا انه قد اجتمع فيه انفس متباينة
مختلفة الذوات قد يفارق بعضها بعضا فلذلك يختص كل واحدة منها بموضع فيكون للمميزة الدماغ ويكون للغضبية
الحيوانية القلب ويكون للشهوانية الكبد فهذه هي المذاهب المشهورة في امر النفس وليس يصح منها الا المذهب الاخير فلنعلم
اولا فلنبين صحته ثم نقبل على حل الشبهة التي اوردوها فنقول قد بان مما ذكرناه ان الافعال المختلفة هي بقوى مختلفة
وان كل قوة من حيث هي هي فانما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الاول الذي لها فيكون القوة الغضبية لا تنفعل من اللذات
ولا الشهوانية من المؤذيات ولا يكون القوة المدركة متاثرة بما يتاثر عنه هاتان ولا شيء منهما بين من حيث هما قابل
للصور المدركة متصورة لها فاذا كان هذا مقررا فنقول انه يجب ان يكون لهذه القوى رباط يجمع كلها ويجتمع اليه ويكون نسبته
الى هذه القوى نسبة الحس المشترك الى الحواس التي هي الرواضع فانا نعلم يقينا ان هذه القوى يشغل بعضها بعضا ويستعمل
بعضها بعضا وقد عرفت هذا فيما سلف فلو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض
ولا يدبره لما كان بعضها يمنع بعضا عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه لان فعل قوة من القوى اذا لم يكن لها اتصال بقوة
اخرى لا يمنع القوة الاخرى عن فعلها اذا لم يكن الالة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا امر يجمعهما غير ذلك مشتركا ونحن نرى ان
الاحساس يثير الشهوة والقوة الشهوانية لا تنفعل عن المحسوس من حيث هو محسوس ~~فان تنفعل لا من حيث هو محسوس~~ فان تنفعل
لا من حيث هو محسوس لم يكن الانفعال الذي يكون بشهوة ذلك المحسوس فيجب ان يكون هو الذي يحس وليس يجوز ان يكون القوتان واحدة
فبقي ان القوتين لشيء واحد فلهذا يصدق ان نقول انا لما احسسنا اشتهينا او لما راينا كذا غضبنا وهذا الشيء الواحد
الذي يجتمع فيه هذه القوى هو الشيء الذي يراه كل منا انه ذاته حتى يصدق ان نقول لما احسسنا اشتهينا وهذا الشيء لا يجوز ان
يكون جسما اما اولا فلان الجسم بما هو جسم ليس يلزم ان يكون يجمع هذه القوى والا كان كل جسم له ذلك بل لامر يصير به كذلك
ويكون ذلك الامر هو الجامع الاول وهو كمال الجسم من حيث هو يجمع وهو غير الجسم فيكون انه الجامع هو شيء غير جسم وهو النفس
واما ثانيا فقد تبين ان من هذه القوى ما ليس يجوز ان يكون جسمانيا مستقرا في جسم فان تشكك فقيل انه ان جاز ان
يكون هذه القوى لشيء واحد مع انها لا يجتمع معا اذ بعضها لا يحل الاجسام وبعضها يحلها فيكون مع افتراقها من غير ان يكون
بصفة واحدة منسوبة الى شيء واحد فلم لا يكون كذلك الان ويكون كلها منسوبة الى جسم وجسماني فنقول لان هذا الذي
ليس بجسم يجوز ان يكون منبع القوى فيفيض عنها بعضها في الالة وبعضها يختص بذاتها وكلها يؤدي اليه نوعا من الاداء
واللواتي يكون في الالة تجتمع في شيء يجمعها في الالة وذلك المبدأ وهو فائض عن الغير عن الالة كما تبين حاله بعد في

السبهة واما الجسم فلا يمكن ان تكون هذه القوى كلها فايضة منه فان نسبة القوى الى الجسم ليس على سبيل الفضايل على سبيل
القبول والقبض فان يجوز ان يكون على سبيل مفارقة الفيض على المفيض والشغول لا يجوز ان يكون على ذلك السبيل واما
فالثالث فان هذا الجسم اما ان يكون جملة البدن فيكون اذا نقص منه شيء لا يكون ما اشعر انا انا موجودا وليس كذلك فاني اكون
انا وان لم اعرف ان لي يدا ورجلا او عضوا من هذه الاعضاء على ما سلف في مواضع اخرى بل اظن ان هذه توابع واعتقد انها
الات لي استعملها في حاجات لولا تلك الحاجات لما احتجت اليها وكون انا ايضا انا وليست هي ولنعد ما سلف ذكره منا
فنقول لو خلق انسان دفعة واحدة وخلق متباين الاطراف ولم يبصر اطرافه واتفق ان لم يمسها ولا تماست ولم يسمع صوتا
جهل وجود جميع اعضائه وعلم وجود انيته شيئا مع جهل جميع ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الاعضاء لنا في
الحقيقة الا كالثياب التي صارت لدوام لزومها ايانا كاجزاء منا عندنا واذا تخيلنا انفسنا لم نتخيلها عراة بل تخيلناها
ذوات اجسام كاسية والسبب فيه دوام الملازمة الا انا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الاعضاء
وكان ظننا الاعضاء اجزاء منا اكد من ظننا الثياب اجزاء منا واما ان لم يكن ذلك جملة البدن بل كان عضوا مخصوصا فيكون
ذلك العضو هو الشيء الذي اعتقده انه الذي انا انا او يكون معنى ما اعتقده انه انا ليس ذلك هو العضو وان كان لا بد له من العضو
فان كان ذات ذلك العضو هو كونه قلبا او دماغا او شيئا اخر او عدة اعضاء بهذه الصفة هويتها او هوية مجموعها هو الشيء
الذي اشعر به انه انا فيجب ان يكون شعوري بانا شعوري بذلك الشيء فان الشيء لا يجوز من جهة واحدة ان يكون مشعورا به
وغير مشعور به وليس الامر كذلك فاني انما اعرف ان لي قلبا ودماغا بالاحساس والسماع والتجارب لا لاني اعرف اني انا فيكون
اذ ليس ذلك العضو لنفسه الشيء الذي اشعر به انه انا بالذات بل يكون بالعرض انا ويكون المقصود بما اعرفه مني اني انا الذي اعنيه
في قولي انا احسست وعقلت وفعلت وجمعت هذه الاوصاف شيئا اخر هو الذي اسميه انا فان قال هذا القائل انك ايضا
لا تعرف انه نفسك قولنا فانما اعرفه على المعنى الذي اسميه النفس وربما لا اعرف تسميته باسم النفس فاذا فهمت ما اعني
بالنفس فهمت انه ذلك الشيء وانه المستعمل للآلات من المحركة والمدركة وانما لا اعرف ما دمت لا افهم معنى النفس وليس كذلك
حال قلب لا دماغ فاني افهم معنى القلب والدماغ ولا اعلم ذلك فاني اذا عنيت بالنفس انه الشيء الذي هو مبدأ هذه
الحركات والادراكات التي لي ومنتهاها في هذه الجملة عرفت انه اما ان يكون بالحقيقة انا او يكون هو مستعملا لهذا
البدن وكاني الان لا اقدر ان اميز الشعور بانا مفرزا عن مخالطة الشعور بانه مستعمل البدن ومقارن للبدن واما انه جسم
او ليس بجسم فليس يجب عندي ان يكون جسما ولا يتخيل هو لي جسما من الاجسام البتة بل يتخيل لي وجوده فقط من غير جسمية
فيكون قد فهمت من جهة انه ليس بجسم اذ لم افهم الجسمية مع اني فهمته ثم اذا حققت فاني كلما فرضت جسمية لهذا الشيء الذي
هو مبدأ هذه الافعال لم يجز ان يكون ذلك الشيء جسما فبالحري ان يكون تمثله الاول في نفسي انه شيء غير هذه الالة
وان فلنظن مقارنة الالات ومشاهدتها وصدور الافعال عنها فظن انها كالاجزاء مني وليس اذا غلط في شيء وجب له الحكم
بل الحكم لما يلزم ان يعقل وليس اذا كنت ظانا الوجود لكونه غير جسم فقد كنت جاهلا بهذا الجهل مطلقا بل كنت غافلا
عنه وكثيرا ما يكون العلم بالشيء قريبا فيغفل عنه ويصير في حد المجهول ويطلب من موضع ابعد وربما كان العلم القريب جاريا
مجرى التنبيه وكان مع خفة المؤونة فيه كالملذ هو بعينه فلا يرجع الفطنة الى طريقه لضعف الفهم فيحتاج ان يوخذ فيه طريق
بعيد فتبين من هذا ان لهذه القوى مجمعا هو الذي يودي كلها اليه وانه غير جسم وان كان مشاركا للجسم او غير مشارك
وان قد بينا صحة هذا الراي فيجب ان نحل الشبه المذكورة اما الشبهة الاولى فنقول انه ليس يجب اذا كانت النفس واحدة

والحال

الذات

الذات ان لا يفيض عنها في اعضاء مختلفة قوى مختلفة بل من الجائز ان يكون اولها يفيض عنها في البزر والمني قوة
الانشاء فينشئ اعضاء على حسب مواد نفسه افعال تلك القوى ويستعد كل عضو لقبول قوة خاصة لتفيض عنه ولولا
ذلك لكان خلق البدن معطلا لها واما من تشكك بجهل النفس عاملة لذاتها فهو فاسد فانه ليس يجب اذا كان جوهر النفس خاليا
بذاته عن العلم ان يصح له وجود العلم فانه فرق بين ان يقال انه جوهر الشيء باعتبار ذاته لا يقتضي العلم وبين ان يقال جوهره
بذلك الاعتبار يقتضي ان لا يعلم فان لزم الجهل مع كل واحد من القولين مختلف فانا اذا اسلمنا ان النفس بجوهرها جاهلة
فانما نعني ان جوهرها اذا انفرد ولم يتصل به سبب من خارج لزمه الجهل بشرط الانفراد مع شرط الجوهر لا بشرط الجوهر وحده
ولسنا نعني بهذا ان جوهرها جوهر لا يعرى عن الجهل وان لم نسلم بل قلنا ان ذلك امر عارض لها فليس يجب ان يكون مثل
هذا العارض واردا على الامر الطبيعي فانه ليس اذا قلنا ان الخشبة خالية عن صورة السريرية وان ذلك الخلو ليس بجوهرها
بل امر عارض له جاز الرد والا كان هذا القول كانه يقول يجب ان يكون فيه صورة السريرية فانفسخت ومن المحال ايضا ما
قاله المتشكك من ارتداد الشيء الى ذاته فان الشيء لا يغيب البتة من ذاته بل ربما يغيب عن افعال تخص بذاته وتتم بذاته
وحدها وانما يتوسع فيقال هذا لان هذه الافعال لا يكون موجودة له بل لا تكون موجودا اصلا واما ذاته فكيف يكون
غير موجودة لنفسها وبالحقيقة فان افعاله لا يجوز ان يقال فيها انه يغيب عنها لان الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء
وهذه الافعال ليست موجودة اصلا الا وقت ما يوجدها فلا يكون غائبا عنها واما ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه ولا يرجع
اليه واما اصحاب التذكر فقد نقض احتجاجهم في الصناعة الالهية واما حجة هؤلاء الذين يجزئون النفس فقد اخذ فيها
مقدمات باطلة من ذلك قولهم انه توجد النفس النباتية مفارقة للحساسة فيجب ان يكون في الانسان شيء اخر غيره فان هذه
المقدمة سوفسطائية وذلك لان المفارقة يتوهم على وجوه والتي يحتاج اليها ههنا وجهان احدهما انه قد يتوهم انها مفارقة
كما للون من البياض في الحيوان عن الانسان اذ توجد هذه الطبيعة في غير البياض وتلك في غير الانسان بان يفارق كل فصلا اخر
وقد يتوهم مفارقة كما للحلاوة المفارقة للبياض في جسم فانها قد توجد مفارقة له فيكون الحلاوة والبياض قوتين مختلفتين
لا يجمعها شيء واحد والتي المفارقات بالنفس النباتية للنفس الحساسة هو القسم الاول وذلك ان النفس النباتية الموجودة
في النخلة لا تشارك القوة النامية الموجودة في الانسان البتة في النوع فان تلك القوة ليست بحيث يصلح لان يقارن النفس
الحيوانية البتة ولا القوة النامية التي في الحيوان يصلح لان يقارن النفس النخلية ولكن يجمعهما معنى واحد هو ان كل واحد
منهما يغتذي وينمي ويولد وان كان ينفصل بعد ذلك بفصل مقوم منوع لا بعرض فقط والمعنى الموجود فيهما جميعا هو
جنس القوة النباتية التي في الانسان تفارق على جهة ما يفارق المعنى الجنسي ونحن لا نمنع ان يوجد جنس هذه القوى
لاشياء اخر وليس في ذلك انه يجب ان لا يجمع هذه القوى في الانسان نفس واحدة بل ليس يجب من ذلك ان لا يكون الطبيعة
النامية الموجودة في الحيوان مقولة على نفس الحيوانية التي له حتى تكون نفسه الحيوانية هي تلك القوة كما ان الانسان
ليس شيئا غير حصته في جنس الحيوانية وهذا شيء قد تحقق لك في المنطق فهذا ليس يوجب ان يكون النفس النباتية
التي في الانسان غير النفس الحيوانية فضلا عن ان يكون قوى نفس واحدة فليس اذن النباتية التي في الانسان توجد
البتة مفارقة بنوعها للانسان واحتجاجهم غير منتفع به اذا كانت القوة لا تفارق بنوعيتها بل بجنسيتها وهي مختلفان
ومع ذلك فلنضع القوة النباتية في الحيوان مخالفة للقوة الحيوانية فيه وكان كل واحد منهما نوع محصل منفرد بنفسه وليس
احدهما الاخر ولا مقولا عليه فما في ذلك مما يمنع ان تكون القوتان جميعا في الحيوان لنفس الحيوان كما انه [illegible]

في حد الروح

في غير الهواء

في غير الهواء وليست مقارنة للحرارة يجب من ذلك ان لا يكون الرطوبة والحرارة في الهواء لصورة واحدة او لمادة واحدة وليست كانت حرارة توجد غير صادرة عن الحركة بل عن حرارة اخرى يجب من ذلك ان الحرارة في موضع لم تلبث تابعة للحركة ونقول ليس يمتنع ان يكون هذه القوى متغايرة بالنوع ايضا وينسب الى ذات واحدة هي بينة فاما كيفية تصور هذا فهو ان العنصرية يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحيوة فكلما امعنت في هذا طرف من التضاد وقربت الى التوسط الذي لا ضد له جعلت تقرب الى شبه ما بالاجسام السماوية فتستحق بذلك قبول قوة محيية من الجوهر المفارق المدبر ثم اذا ازدادت قربا من التوسط ازدادت قبول حيوة حتى يبلغ الغاية التي لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط ولا اهدى منها للطرفين المتضادين فتقبل جوهرا يقارب بالشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية فيكون ح ما كان يحدث في غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر ومثال هذا في الطبيعيات ان نتوهم مكان الجوهر المفارق نارا او شمسا ومكان البدن جرما ما يتأثر عن النار وليكن كرة ما وليكن مكان النفس النباتية تسخينها اياها ومكان النفس الحيوانية انارتها فيها ومكان النفس الانسانية اشتعالها منها نارا فنقول ان ذلك الجرم المتأثر كالكرة ان كان ليس في صحة ذلك المؤثر فيه وضعا يقبل الاشتعال منه نارا ولا اضاءة ولا انارة ولكن وضعا يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك فان كان وضعه وضعا يقبل تسخينه ومع ذلك هو مكشوف له او مستشف وعلى نسبة اليه يستنير بها عنه استنارة فوقية فانه يتسخن عنه ويستضيء معا ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ ايضا مع ذلك المفارق لتسخينه فان الشمس انما تسخن بالشعاع ثم ان كان الاستعداد اشد وهناك ما من شأنه ان يشتعل من المؤثر الذي من شأنه ان يحرق بقوته او شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرما شبيها ما بالمفارق من وجه وتكون تلك الشعلة ايضا مع المفارق علة للتنوير والتسخين معا حتى لو بقيت وحدها لاستتم امر التنوير والتسخين ومع هذا فقد كان يمكن ان يوجد التسخين وحده او التسخين والتنوير وحدهما ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم فكان اذا اجتمعت الجملة تصيح كلما فرض متأخرا مبدأ ايضا للمتقدم وفائضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور الحال في القوى النفسانية وسنبين في بعض الفنون المتأخرة ما نشرح صورة الامر في هذا حيث نتكلم في تولد الحيوان

الفصل الثامن في بيان الآلات التي للنفس

فبالحري ان نتكلم الان في الآلات التي للنفس فنقول انه قد افرط الناس في امر الاعضاء التي يتعلق بها القوى الرئيسة من النفس افراطا في جنبتي الحجاج وذهبوا الى تعسف كثير وتعصب شديد مال اليه كل واحد من الفريقين حتى خرج من الحق واكثرهم غلطا من جعل النفس ذاتا واحدة وقضى مع ذلك ان الاعضاء الرئيسة كثيرة فانهم ناقضوا انفسهم فان القائلين بتكثر اجزاء النفس وان وافق من قال بوحدتها لم يعلم انه يجب ان يجعل العضو الرئيس واحدا وهو الذي يكون به اول تعلق النفس واما المكثرون لاجزاء النفس فما عليهم ان يجعلوا لكل جزء منه معدنا مخصوصا ومركبا مفردا فنقول اولا ان القوى النفسانية البدنية مطيتها الاولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني وان ذلك الجسم هو الروح وانه لولا ان قوى النفس المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة في جسم لما كان سد المسالك حاجبا للقوى الحركة والحساسة والمتخيلة ايضا وهو حابس ظاهر الحس عند من جرب التجارب الطبية وهذا الجسم نسبته الى لطافة الاخلاط وبخارها نسبة الاعضاء الى كثافة الاخلاط وله مزاج مخصوص ومزاجه يتغير ايضا بحسب الحاجة الى اختلاف يقع فيه من حامل القوى مختلفة وانه ليس يصلح المزاج الذي منه يغضب المزاج الذي معه يشتهي او يحس ولا المزاج الذي يصلح للروح النباتي هو بعينه الذي يصلح للروح المحرك ولو كان المزاج واحدا لكانت القوى المستقرة في الروح واحدة وافعالها واحدة فاذا كانت النفس واحدة فيجب ان يكون لها اول تعلق بالبدن ومن هناك يدبره وينميه وان يكون ذلك بتوسط هذا الروح

ويكون اول ما يفعل النفس تفعل العضو الذي بوساطته تنبعث قواه في سائر الاعضاء بتوسط هذا الروح ثم ان ذلك العضو اول ما يتكون من الاعضاء واول معدن لتولد الروح وهذا هو القلب ويدل على ذلك ما حققه التشريح المتقن وسنشرح هذا الشيء شرحا في الفن الذي في الحيوان فيجب ان يكون اول تعلق النفس بالقلب ليس يجوز ان يتعلق بالقلب ثم بالدماغ فانها اذا تعلقت باول عضو صار البدن نفسانيا واما الثاني فانما يفعل لاجله بتوسط هذا الاول فالنفس يحيي الحيوان بالقلب لكن يجوز ان يكون قوى الافعال الاخرى تفيض من القلب الى الاعضاء الاخرى لان الفيض يجب ان يكون صادرا من اول متعلق به فيكون الدماغ هو الذي يتم فيه مزاج الروح الذي يصلح لان يكون حاملا لقوى الحس والحركة الى الاعضاء حملا يصلح لان يصدر عنها افعالها وكذلك حال الكبد بالقياس الى قوى التغذية ولكن يكون القلب هو المبدأ الاول الذي اول تعلقه به ومنه ينفذ الى غيره ويكون الفعل في اعضاء اخرى كما ان مبدأ الحس عندنا القلب هو انما هو في الدماغ لكن افعال الحس لا يكون به فيه بل في اعضاء اخرى كالجلد وكالعين وكالاذن وليس يجب من ذلك ان لا يكون الدماغ مبدأ كذلك يجوز ان يكون القلب مبدأ لقوى التغذية ولكن افعالها في الكبد ولقوى التخيل والتذكر والتصور ولكن افعالها في الدماغ بل ينبغي ان يكون المبدأ للقوى المختلفة غير صالح لان يصدر عنه جميع افعالها بل ان يتفرع في آلات مختلفة يتخلق بعد ذلك العضو تخلقا ويفيض من ذلك العضو اليها قوة ملائمة للمزاج ذلك الفرع واستعداده على ما سنقف عليه في ذكر الحيوان حتى لا يكون على العضو الذي هو المبدأ ثقل ولذلك خلقت العصب للدماغ والاوردة للكبد كان الدماغ والكبد مبدئين او كانا للحس والحركة والتغذية او كانا مبدئين ثانيين واول اعراض من القلب قوة التكوين والتخليق الى الدماغ فيكون الدماغ فلا كثير بأس بان تكون الدماغ يرسل من نفسه آلة يستمد بها الحس والحركة من القلب او يكون القلب ينفذ اليه الآلة التي بتوسطها ينفذ اليه الحس والحركة فلا يجب ان يقع من المضايقة في امر خلقة العصب انه يصدر منها من القلب او من الدماغ ما هو ذا يقع بل يسلم انه من الدماغ ويستمد من القلب كما ان الكبد يرسل الى المعدة ما يستمد منها فيه ولها ايضا عروق فيمد غيرها بها فليس يجب ان يكون العضو الذي هو مبدأ قوة فيه ايضا اول افعال تلك القوة وان يكون آلة لافعال تلك القوة بل يجوز ان تكون الآلة خلقت للاستمداد من شيء آخر وان يكون انما يستمد بعد تخلقها حتى يكون الدماغ اول ما يخلق لم يكن مبدأ للحس والحركة بالفعل بل مستعدا لان يصير مبدأ اما للاعضاء التي بعده اذا استمد من غيره بعد ان يتخلق آلة الاستمداد من غيره له فلما تخلق منه عصب ذاهب الى القلب استمد الحس والحركة منه ح ويمكن ان يكون مع تخلق هذا المنفذ بلا تأخر فلا يكون في نفوذه عنه الى القلب حجة ايضا ولا شبهة حجة بل كما يخلق الدماغ يخلق معه من مادته شيء نافذ الى القلب غريب عن القلب استمد منه الحس والحركة على ان نبات هذا العصب من الدماغ ومصيره منه الى القلب ليس شيئا يظهر الظهور الذي يظنه مدعي نبات العصب الذي بين الدماغ والقلب من الدماغ الى القلب لا من القلب الى الدماغ على ما سنوضحه في محله من كلامنا في طبائع الحيوان ونطول الكلام فيه طولا يشفي ويقنع ومع ذلك فلنعد الى ما نحن فيه فنقول انه ليس يستحيل ان يكون مبدأ وجود قوة هو في عضو فينفذ من ذلك العضو الى عضو آخر وهناك يتم القوة ويستكمل ثم ينعطف الى هذا العضو الاول فيفيده فان الغذاء انما يصير الى الكبد من المعدة ثم اذا صار هناك تلطف على نحو ما عاد فغذا المعدة في عروق تنبعث عن التجاويف والاجوف وينبث في المعدة فلا يبعد ان يكون مبدأ القوة ينبعث عن القلب مثلا ولا تكون القوة في القلب كاملة تامة ثم انها تفيد القلب اذا استكملت في عضو آخر وهكذا حال الحس المشترك فان مبدأ القوة الحساسة الجزئية منها ثم انها تعود اليه بالفائدة على ان حس القلب نفسه وخصوصا اللمس اعظم من حس الدماغ نفسه لذلك او جاعه لا يحتمل وعلى انه

لبس يمتنع في القوى ان تصير اقوى واشد في غير هيئاتها المضادة مواد يحيلها بتلك الحالة وتشبه ان تكون قوة اطراف

الأوتار على الجذب اشد من قوة اوايلها التي تلي العصب فالقلب مبدأ قد يفيض منه الى الدماغ قوى بعضها يتم افعالها في

الدماغ ولجواتة كالتخيل والتصور وغير ذلك وبعضها تفيض من الدماغ الى اعضاء خارجة عنه كما تفيض الى الحدقة والى

العضل المحركة وتفيض من القلب الى الكبد قوة التغذية ثم تفيض من الكبد بتوسط العروق في جميع البدن وتغذ القلب

ايضا فتكون القوة مبدؤها من القلب والمادة مبدؤها من الكبد اما القوى الدماغية فان البصرية بالرطوبة الجليدية

التي هي كالماء الصافي فتقبل صور المبصرات وتؤديها الى الروح الباصرة ويكون تمام الانفعال عند ملتقى العصبة المجوفة على

ما علم من تشريحه وتعرفه حاله واما الشم فينبعث من مقدم الدماغ كحلمتي الثدي واما الذوق فمبادي عصاده ماغية تأتي

اللسان والحنك وتؤديها قوة الحس والحركة واما السمع فمبادي عصاد دماغية ايضا يأتي الصماخ فيغشي السطح المحيط به

واما اللمس فمبادي عصابية دماغية ونخاعية ينتشر في البدن كله واكثر عصب الحس من مقدم الدماغ لان مقدم الدماغ الين

واللين انفع في الحس ومقدم كما يتأدى الى الخلف والى النخاع فيصير اصلب ليتدرج الى النخاع الذي يجب ان يعين رقته

الصلابة واكثر عصب الحركة التي من الدماغ انما ينبت من مؤخر الدماغ لانه اصلب والصلابة انفع في الحركة واعون عليها

والعصبة التي للحركة في اكثر الامر يتولد منها العضل فاذا جاوز العضل حدث منها ومن الرباطات الأوتار واكثر اتصال

اطرافها بالعظام وقد يتصل في مواضع بغير عظام وقد يتصل العضلة نفسها بالعضو المحرك من غير توسط وتر والنخاع

كجزء من الدماغ ينفذ في ... لتقل ... بعدما يتولد من العصب الاعضاء بل يتولد منها العصب مرسلة بالقرب الى

الموضع المحتاج كونها به واما القوة المصورة والحس المشترك فيهما من مقدم الدماغ في روح يملأ ذلك التجويف انما كان

هناك ليطلع على الحواس التي اكثرها انما ينبعث من مقدم الدماغ فيبقى الذكر والفكر في التجويفين الاخرين لكن الذكر

في موضعه ليكون مكان الروح المفكرة متوسطا بين خزانة الصورة وخزانة المعنى ويكون مسافتة بينهما واحدة والوهم

منبسط على الدماغ كله وسلطانه في الوسط ولخلق بان يتشكك متشكك فيقول كيف يرتسم صورة جبل بل صورة العالم

في الآلة اليسيرة التي تحمل القوة المصورة فنقول له ان الاحاطة بانقسام الاجسام الى غير النهاية بقي مؤنة هذا التشكك

فانه كما يرتسم العالم في مرآة صغيرة وفي الحدقة بان ينقسم ما يرتسم فيه بحذاء انقسام اذ الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة

الكبير عددا وشكلا وان كان يخالف القسم القسم في المقدار فكذلك حال ارتسام الصورة الخيالية في موادها ثم تكون نسبة

ما يرتسم فيه الصورة الخيالية بعضها الى بعض في عظم ما يرتسم فيه وصغر ما يرتسم فيه نسبة الشيئين من خارج في عظمها

وصغرها مع مراعاة التشابه في البعد واما قوة الغضب وما يتعلق بها فلم يحتج الى عضو غير القلب لان فعلها فعل واحد

يلائم المزاج الشديد الحر ويحتاج اليه ليس بأثر المتفق منه احيانا تأثير المنفصل من الفكرة والحركة حتى يخاف ان يشتعل

اشتعالا مفرطا وذلك لانه مما يعرض احيانا في ذلك كاللازم مثل الفهم والفكرة وما يشبههما مما يحتاج الى اتهان والى

مثول ويجب ان يكون العضو المعد لهما ارطب وابرد وهو الدماغ لئلا يشتعل الحار الغريزي اشتعالا شديدا ولتفاوم

الالتهاب الكائن بالحركة ولما كانت التغذية مما يجب ان تكون بعضو عديم الحس حتى يمتلئ من الغذاء ويفرغ منه فلا

يوجعه ذلك ولا يتألم كثيرا بما ينفذ فيه ومنه اليه وان يكون ارطب جدا كيما يحفظ الحار القوي بالمعادلة وليفاومه

جعل ذلك العضو الكبد وجعل قوة التوليد في عضو غير شديد الحس لتعين على ان الدماغ الى الجماع بالشبق والالم ليكن

متكلف في ذلك لو لم يكن فيه لذة واليه شبق اذ لا حاجة اليه في بقاء الشخص واللذة تتعلق بعضو حساس يحمل الانبثاث

ولحسنا

ولحسنا ... بعضهم

... النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن السابع في النبات من جملة الطبيعيات وهو مقالة واحدة الفصل الأول

... اما النبات ...

حال البزور في النبات هذه الحال الا ان القوتين لا تتلاقيان فيها عن افتراق في شخصين بل يحصلان من شخص

واحد فالبزر يتولد منه النبات عن مبدأ محرك فيه وربما تولد عنه تولدا من غير مدد من خارج يعتد به كالنبت النابت

وربما احتاج الى استمداد مدد يستحيل الى مشاكلة الجزء المنفعل من اجزائه وهو الذي يقوم مقام مني الانثى فيمده القوة

النفسانية وهو الغذاء وليس الغرض حكمه من البزر حكم نطفة الانثى بل حكمه حكم الغذاء ولا يختلف حكمه عند ابتداء توليد النبات

من البزر وعند ما يولد ويغتذي ولكن حكمه منه حكم الغذاء وفي النبات شيء يقوم مقام الرحم والذكر جميعا وشيء يقوم مقام

البيضة فاما الشيء الذي هو كالرحم فالهيئات التي توجد في عقد الاغصان والزرع وقد توجد ايضا في البزور وهي اشياء متميزة

من تلقائها تتولد الاغصان في النبات نفسه وفي بزور النبات وما يقوم مقام الاغصان وليس يجب ان يظن ان تلك الاشباه

كالمني الذكوري بل تلك الاشياء تجامع القوتين جميعا فهناك تفعل المولدة في المتولدة فعلها وهناك تستحفظ القوتان

جميعا وهادتا القوتين وهي في النبات كالارحام المشتملة وفي البزور فكاشياء في البيض منها تفيض قوة التوليد والتولد

معا وذلك ان في البيض مبادي منها يكون مبدأ انبعاث القوتين المجتمعتين وقد يتميز في الحس عن سائر اجزاء البيض ويكون

كانها في البيض رحم ثان وكان البيض غذاء لذلك الرحم وبالجملة فان هذه الاشياء في البزور وفي النبات ما دامت صحيحة موجودة

ولدت البزور والنبات وان اصابها آفة لم يولد وفيها يسبح ... في التوليد والتولد وليس يجب ان يقول التوليد حدود

التولد بل كلا الفعلين يتميان هناك وينبعثان من هناك وما كان من الحيوان متميز الاعضاء الآلية لفعل فعل متميز الذكورة

والانوثة وكان انما يتولد عن فضلة تنفصل عن الذكر والانثى الى عضو خاص من الانثى فلا بد له لم يمكن ان يكون ما يتولد

من نوعه مثله متصلا به لان الشخص الواحد لا يكمل لذلك لانه فيه مبدأ واحدا واما ان كان من الحيوان شيء هذا حال الاعضاء

اي ليس لمبدأ حسه عضو مفرد ولغذائه عضو مفرد بل ينفذ البعض في البعض ولا يتميز فيه الذكورة من الانوثة فليس توليده

من الغير بل من اجزائه وليس بعض اجزائه اولى بان يحدث فيه مبدأ لكون مثله من بعض فليس ما يتولد عنه يجب ان يكون منفصلا

عنه لا غير فيجوز في مثل هذا الحيوان ان يبقى بعد البتر والنبات حكمه حكم هذا الحيوان وهو في ذلك اشد كثيرا فلذلك ما يتولد

عن النبات نفسه غصنا بعد اغصان كانها اعضاء بعد اعضاء الا انها متشابهة جدا في ظاهر الامر ويتولد فيها مبادي مختلفة

للتوليد في مواضع مختلفة فيتولد منها اغصان كثيرة واصول كثيرة وتعود بعد القطع وان كان ذلك ليس على ما ظن بعض الناس انه

غير محدود بل لذلك حد في القدر والعدد وحد في الزمان لانه ياخذ بعد في الذبول فربما ظهر جدا وربما لم يظهر الذبول

في الجسم لصلابة النبت وامتناع الاجتماع نحو التصغر والذبول على اجزائه بل يكون ذبوله في تخلخله لا في تصغره ولو لم يكن تم عن افتراق من

النبات مستعدا الشخص للفناء الذي بعد الذبول الذي بعد الوقوف لما كان الى احداث البزر حاجة حتى يتولد عنه مثله

من يسقطه على ان من النبات ما فيه تميز اعضاء بوجه من الوجوه فاذا قطع منه مبدأ عضو مخصوص بطل كالنخل وتشبه ان يكون من

النبات ما يقوم مقام الذكر بان يكون ملاقاته بوجه من الوجوه معينة على تولد البزر او الثمرة وهذا كالنخل ايضا ويشبه

ان يكون النبات لاجل الحيوانات والحيوانات الاخرى لاجل الانسان ولذلك خلق للنبات احوال بعضها ينفعها في انفسها

مثل كونها ذوات عروق بها تغتذي وذوات لحاء بها تتقي وبعضها ينتفع بها غيرها من الحيوان كما ان بعضها بالتزايين

التي انما ينتفع بها الحاس لا غير وينتفع بها الا المزين بل غيره مثل النقوش الحسنة والاراييح الطيبة ولما كان التكون بالتصور والتشكل

والتشكل والتصور لا يستفاد له الا بالرطوبة فلا بد للتصور الاول من الرطوبة ولان قوام المغتذي بالغذاء على انه يستبدل القوة

الغذاء يغذو بالاتصال والاتصال لا يسهل الا بالرطوبة وايضا فلا بد في بقاء المتصور من رطوبة وذلك لان المتصل

المتصل به متشابهاً بالفعل اذ صار الغذاء غذاء بالفعل فيكون الاصل ايضاً رطباً في نفسه اذ كان الوارد شبيهاً به ولم يجر في المجاري الارضية ولما كان الغذاء يحتاج الى سهولة الافتراق وسهولة السيلان لم يكن ايضاً بد من رطوبة ولما كان الطبخ والتسبيل والتفريق بالتحليل لا يصدر الا عن الحار لم يكن للنبات المغتذي بد من حرارة فاذن الحيوة النباتية والجملة الغذائية متعلق بالرطوبة والحرارة ومزاج كل نبات رطب حار في نفسه هو الغالب عليه وان كان منه ما هو بالقياس الى ابداننا يابس بارد وسنتكلم في هذا الباب بعض الكلام اذا عرض وقته واذا كانت هذه الحيوة بالرطوبة والحرارة فالموت المقابل انما يعرض لفناء مادة الرطوبة وانطفاء الحرارة وذلك لان هذه الحيوة لجرم رطب حار والرطب الحار يتحلل والمتحلل ينتهي تحلله او يابسه ويبدله فالبدل رطب فاذا انقطعت مادة الرطوبة وطفئت الحرارة المتعلقة بها على سبيل التغذي وعلى نحو ما قيل في مواضع اخرى وعلى ما بسطناه كل البسط في كتابنا الكبير في صناعة الطب لزم ان يفسد جوهر الذي له هذه الحيوة فاذن استحال مزاجه مثله الى برد ويبس فناء

الفصل الثاني في اعضاء النبات في اول النشو وبعد ذلك

انه كما للحيوان اعضاء اصلية متشابهة الاجزاء واعضاء مركبة وللحيوان اشياء ليست باعضاء اصلية بل توابع للاعضاء وكالاعضاء قد تحدث وقد تبين مثل الشعر والظفر وللحيوان فضول يتنقص بعضها يحتاج الى منفعة كنقص منفعة اخرى كالمني وبعضها تقتصر على المنفعة التي تعقب النقص لا غير كالرمص كذلك للنبات اعضاء اصلية متشابهة الاجزاء مثل اللحاء والخشب واللباب الذي في الوسط واعضاء مركبة مثل الساق والغصن والاصل وللنبات اشياء شبيهة بالاعضاء الاصلية وليس بها كالورق والزهر والثمر فانها ليست اعضاء اصلية لكنها اجزاء كمالية كالشعر والظفر للناس وايضاً للنبات انفاض فضل يطير القسم الاول كالثمار والبزور وانفاض فضل يطير القسم الثاني كالصموغ والالبان والسيالات وليس الثمرة كالبزر فان الثمرة ليس يحتاج اليها في جميع اجزائها ليكون للنبات اعضاء اصلية او يكون لها توليد اما البزر فانه يحتاج اليه في جميع اجزائه لا في ان يكون للنبات عضو اصلي ولكن ليكون له توليد والثمرة والبزر يشتركان في انهما اشبه بالاعضاء ويفارقان المني فان المني ليس من اشبه الاعضاء ولكن من اشبه الاخلاط والنبات وان كان متميز الاجزاء فان اجزائه تذهب في جهات معاً وليس كل اجزاء الثمرة ولا اجزاء الحيوان واعلم ان البزر اذا افعلت فيه القوة المولدة والقوة المتولدة من اصعاد اجزاء واحدا وانحداء لم يجز ان يقال ان الثقيل برسب والخفيف يطفو فقد علمت هذا علماً بل ينسب كل شيء منه الى جهة بتحريك النفس وان كان الثقيل للانحدار اقبل والخفيف للاصعاد اطوع ولم يحسن من ظن ان الشجر الحار المزاج انما يقل اصوله ويقل غوصه بسبب قلة الثقيل فيه كان الثقيل لو كثر فيه لنفذ في الارض نفوذ ثاقب لا يزال يتخلل تحت الارض وقال ان الاشجار الحارة المزاج لا تعرق عروقاً كثيرة وان عظمت كالصنوبر وهذا فساد ظن فان ثقل اجزاء الشيء الارضي لا ينفذ بها في خلل الارض ولو كان كذلك لكانت شيئاً من العروق المذكورة اذ الاقف سطح الارض امتنعت من النفوذ فيه وليس كذلك بل العروق تحدث عن توليد من القوى وتنفذ عن طاعة من موادها المنفعلة للقوى الفاعلة وما كان ارضياً من الاشجار يستجمع فيه عدة من الموجبات لكثرة التعريق من ذلك انه اضعف قوة جذب فيحتاج الى تكثير الآلات ومن ذلك انه احوج الى امتصاص من خالص الارض والماء فيحتاج الى التعميق ومن ذلك انه اثقل من الهوائي المزاج والناري اذا قدر به في الحجم فيحتاج الى فضل استظهار بالمنع من الزعازع عند المصادمات خصوصاً وفي طبعه ما يحطه الى السقوط واما الاشجار الحارة فهي مع فقدان هذه العلل شديدة الحاجة الى اجتذاب الهوائية والنارية في جملة ما يمتصه لتتولد منها ومن مصاصها الارضية غذاء اشبه بجوهرها فيجب لذلك ان تقرب فوهات

العروق من النسيم ولما كان الحيوان معضوداً بالحركة الاختيارية وكانت اعضاؤه متميزة الاوضاع لم يحتج الى كثرة الآلات للاغتذاء واما النبات فلما كان مركوزاً في موضع واحد فلو اقتصر فيه على عرق واحد باينة الغذاء من جهة لكان معرضاً للتحلل فانه كان انما يصل اليه من الغذاء ما يؤديه ذلك العرق وحده فكان لا يبعد ان يكون ما يؤديه ذلك العرق بالامتصاص الطبيعي لا بالمضغ والبلع الارادي قاصراً عن الكفاية خصوصاً ويحتاج قبل الامتصاص ومعه الى احالة ما اذ امثلها الغذاء صلح للتوزيع وقبل ذلك انما هو ارض وماء وما معهما او شيء مركب منهما وربما كانت الجهة التي ينبعث اليها العرق ضعيفة الطعم او قد عرض لها آفة من الآفات وليس للعرق ان ينحرف عنه اختياراً كالحيوان عن مثلها ليستبدل الخصب على الجدب ويختار السالم من الممتنص عن المؤوف فكثر لذلك عروقه وليس لان النبات كثير الاوائل فيحتاج كل اول الى عرق او يعرض لعدة منها عرق فانه قد كان يجوز ان يكون عرق واحد يقوت الاوائل الكثيرة او عروق كثيرة تقوت اولاً واحداً بل السبب فيه ما ذكرناه ولهذا في الحيوان نظير معلوم فان المعدة لما كان ما يأتيها عن اختيار وعن آلات معدة للاختيار رضي بالمنفذ الواحد يكفيها واما الكبد فلما كان امتصاصه للغذاء طبيعياً شبيهاً بامتصاص النبات كثرت عروقه وتشعبت شعباً آخذة في جهات شتى يجمع الى ساق واحد ومن شان العرق المنبعث من الهيئة الوحمية التي في البزر ان يأخذ من جهة ومن شان النابتة الساقية والفرعية ان يأخذ الى جهة ويتسع البزر متفاقماً منهما وذلك لانه ليس كل البزر هو المبدأ المذكور بل جزء منه وسائره كالمادة التي يرسل فيها ينبت قليلاً قليلاً على سبيل التغذية كذلك الى ان يستحكم قوته ويبلغ الى ان يمص من الارض كما يتدرج ولد الحيوان من الاغتذاء بدم الطمث من السرة الى ان يكون له ان يغتذي باللبن من الثدي بالارادة ثم باللبن الى ان يكون له ان يغتذي بما ينقله اليه يده من الاغذية التي يلقط ويجني ويحصل بالارادة فيكون اول ما يغتذي به طبيعياً مطلقاً والثاني طبيعي التولد ارادي التناول باستعمال عضو واحد والثالث صناعي التولد ارادي التحصيل والتناول معاً فكذلك المبدأ المولد في النبات يهيئ اولاً من نفسه عرقاً صغيراً يمتص منه مصاصة قليلة من خارج يستعين به على انشاء الفرع والعرق القوي النافذ في الارض فانها يكتفي بمعونة مادة يسيرة رطبة من خارج في تغذية ما انشاءه منه فرعاً وعرقاً واكثر ما ينفق عليه مما هو من الموجود في محله وهو البزر وبعد ذلك فانه لا يزال النبات يزداد امتصاصاً من خارج ازديادا من داخل حتى يتوافى فناء المادة التي من داخل واستقلال القوة الممتصة من خارج ثم يكون حشو البزر قد توزع في التوليد واشتغل النابت بالاغتذاء وتعطل الغشاء الذي كان لغرض وقاية البزرة لكونه مادة تعطل المشيمة وما معها والهيئات الشعبية العرقية الصغيرة للسقوط لتعطلها كالسرة عند الاستغناء عنها

الفصل الثالث في مبادي التغذية والتوليد والتولد في النبات

هذه المبادي الوحمية التي منها ينبت النبات عن بزره وعن غصنه يختلف حالها في الغصن والبزر وذلك لانه اما في البزر فيكون في اكثر النبات مبدأ توليده وتغذيته هو بعينه مبدأ التولد عنه واما الغصن فانه يغتذي بجذبه لما يندفع اليه من عروق جملة الشجرة لا من هذه المبادي وذلك لان الغصن يحتاج في كونه غصناً الى ان يكون منفصلاً بما على اطرافه من الساق انفصال الشبيه بالشبيه مشاركاً له فيما يغتذي منه ولا يمكنه ان يكون ملاقياً بالمبادي التي يتفرع عنها اصلها لانها انما يتفرع الى فوق الغصن ايضاً ويزيد في حجم النبات على سبيل الازدياد في النمو ويستمد من تحته على انه جزء واما البزر فانه كشيء متميز يخالف الجوهر لجوهر ما ينبت منه وليس مما يتم جوهره مما ينبت ويزيد فيه على سبيل النمو وان النبات لا يصير عظم بدنه بل بعظم سائره واعضائه فيجوز ان يكون الجزء الذي ليست في جهة اغتذائها

واما الغصن والنبات يتفرع الى فوق ويتغذى من اسفل وذلك فى زمان واحد فيجب ان يفترقا فلا ولما كانت المبادى
فى البزور وبهذه الصفة افترق اوضاعها بحسب افتراق المصالح وكان فى بعضها وهو فى الاكثر يلى الطرف الاعلى لان اكثر
الغرض فى البزر التوليد وتوليد التفريع والتفريع الى فوق فلذلك جعل فى الاكثر الى فوق لكنه لم يجعل فى الطرف نفسه لئلا
يعسر امتصاص الغذاء به اذ كان الغذاء انما يأتيه من تحت وفى بعضها جعل الى الوسط من طوله اذا كان المزاج من البزر
اضعف ومنا ذا عنه فيما يأتيه من الغذاء اقوى مثل الحنطة والشعير وفى بعضها جعل المبادى الى تحت اذ كانت الدواعى
الى ذلك اشد مثل ما عرض لحبوب الفواكه الكثيرة الحبوب عددا الصغيرة حجما ولما كان البزر ليس الغرض فيه نموه نفسه
بل نشو غيره عنه لم يحتج الى ان يكون مبادى كثيرة حاجة النبات المحتاج الى كثرة التفريع وكفى فى كل بزر منه مبدأ واحد
يتولد عنه نبت واحد ويتولد فى ذلك النبت مبادى كثيرة ولما كان كذلك وكانت الطبيعة هدت ينجبر القوة
الالهية الى تضعيف كل حب لئلا يكون الآفة اذا عرضت لم تفش فى الكل كعادتها فى الاكثر مما يتولد عنها من اعضاء
الحيوان الا ما لا سبيل الى تضعيفه لفساد ما يعرض من تضعيفه خلقت هذه المبادى فى الحد المشترك وملتئمة من كل
واحد منهما فان كان التيام الجزئين ضعيفا كان المبدأ ايضا ملتئما من قطعتين التياما ضعيفا كما فى الباقلا وان لم
يكن ضعيفا كان المبدأ ككما فى الحنطة والتكون عن هذا المبدأ شئ كان اوله بمنزلة هذا المبدأ وليس هو بالحقيقة كله
فان هذا المبدأ هو مكان المتكون والمغتذى لا نفس المتكون والمغتذى للنمو لكن ما يشتمل عليه من المادة هو اول متكون
وما يشتمل عليه سائر جوهر البزر والحب هو اول غذاء والقوتان اللتان فيه تزدادان بالانتفاش والانتشار من حيث
يصدر منهما التغذى ويبطلان من حيث هو التوليد ويتعطلان الى ان يتخلق منه هذا هو المشهور الظاهر الا ان الحق هو ان
النفس واحدة ولها قوى تنبعث عنها بحسب وجود القابل ولان هذه الوجوه كالجزء من النفس التى كانت فى الاصل الذى تولد
عنه البزر واذا كانت الانفس النباتية والحيوانية قد تتجزى بتجزى الموضوع على ما ستعلم فاذا حصلت فى البزر كان
البزر محلا للقوة الغاذية لصلوحها لاستعماله والى ان يتخلق له آلة التوليد تكون المولدة غير موجودة بالفعل مولدة
فاذا وجدت الآلة انبعثت المولدة عن تلك النفس الاولى التى هى بالحقيقة غاذية ومولدة وقد شرحنا هذا فى كلامنا
فى النفس ويكون نشو ما ينشأ لتحريك القوة المولدة لا غير ولا يكون لحركات الثقل والخفة فيه تاثير الا ان الثقيل يكون
اطوع للتحريك الى اسفل منه الى التحريك الى فوق على انه قد يتحرك الى فوق والخفيف يكون اطوع للتحريك الى فوق منه
للتحريك الى اسفل على انه يتحرك الى اسفل وربما حرك فى بعضها الثقيل الى فوق اكثر منه الى اسفل بل ذلك فى الاكثر وربما
حرك فى بعضها الخفيف الى اسفل اكثر منه الى فوق على حسب الاوفق لذلك الكائن

الفصل الرابع

فى حال تولد اجزاء النبات وحال اختلافها واختلاف النبات بحسب البلاد ويتولد اول ما يتولد عن النبات الشجرى
او لبنه بالطبع ليس يجب ان يكون بالزمان او بالمكان طبقات ثلث تقوم جزء اللب وما يتصل به والعود من الخشب وما يشبهه
وما يتصل به واللحاء وما يتمه وما يتصل به وقد يجب ان يكون ذلك فيكون الورق فان الورق خلق للوقاية وهو فى مثل ذلك
الوقت اوقى اذ الحاجة فى مثل ذلك الوقت الى الوقاية اشد ولذلك ما يكون حجم الورق فى اكثر الاحوال عند ابتداء النشو
اعظم من حجم الساق والسبب فى ذلك اثنان احدهما من جهة الغاية والآخر من جهة الضرورة اما من جهة الغاية فلانه كلما
كان اعظم كان اوقى واما من جهة الضرورة فلان الشئ العظيم القوى يتكون من مواد ايبس واقل طاعة للتكون والشئ
الضعيف الرخو حاجته الى المادة اليابسة اقل وطاعته للتكون اكثر وايضا فان المستعمل فى ابتداء النشو من خاصة المواد

ما هو ارطب والقوة تعجز عن امتصاص غير الرطب فيعرض ان يكون المادة الساقية اقل والمدة فى جملة تكون الساق طول
وتكون المادة الورقية اكثر ومدته فى التكون اقصر فلذلك ما تكون من الورق حينئذ اعظم حجما من الساق فيما من شأنه
ان يكون ساقه اعظم من ورقه فكيف فيما يكون حجم ورقه اعظم من ساقه كما هو موجود فى كثير من النبات ولست اعنى ههنا
بالساق الساق المنتصب لا غير وهو الذى يختص بالشجر بل اعنى به كل ما هو حامل للورق والزهر وان كان خرعا مضطجعا
كما لكثير من النبات واما النبات البقلى فكثير منه لا ساق له منتصب ولا مستند انما هو ورق لا غير واصل كالخس
والحماض والسلق وذلك بسبب اغراض الطبيعة يجتمع مع اقتضاء المواد وطاعتها ومع مصالح تنضم الى الاغراض يحتاج
اليها فى الاغراض فان من النبات ما الغرض الطبيعى فى عوده وساقه ومنه ما هو فى اصله ومنه ما هو فى اصله ومنه
ما هو فى غصنه ومنه ما هو فى قشره ومنه ما هو فى ثمره وورقه ومنه ما للطبيعة فى كل جزء منه غرض وفى بعضه وقد
يقف الغرض على شئ واحد من هذه الجملة وكانت المادة المحتاجة فى تكوينه لا تضطر الى جذبها الى استصحاب فضل
عليها وكان تكوينها [تكوين] ذلك النبات لا يحوج الى حدث اعضاء له غير الغرض فبعث الطبيعة بتكوين المقصود والا لم يكن
بد من تكون غيره معه اما الضرورة واما لمصلحة ولما كان الشئ الصلب لا يجد غذاء شبيها به منه بلا تدريج لان
الغذاء كما علمت يجب ان يكون رطبا حسن القبول للتشكل فبينه وبين الصلب مدة ودرجات فلم يكن بد من ان يكون
بين الغذاء وبين الخشبية من الاشجار جرم هو اسخف جوهرا واسهل فيه نفوذ الغذاء الى اجزاء المغتذى ووجب ان يمتد
فى جميعه منفذا كالمخ فى العظام ووجب ان يقع فى الوسط ليكون القسمة المتساوية عنه عادلة وهذا هو اللباب الموجود
فى الاشجار الخشبية واما الاشجار الجرعة الضعيفة القوام المتخلخلة الحجم فانها لا يحوج الى ذلك وما كان غرض الطبيعة
فيه ان يعظم حجمه ويطول قده فى مدة قصيرة امتنع ان يكون صلبا فان الصلب يحتاج الى مادة عاصية ومدة طويلة
والتصرف فى مثلها يحوج الى طول زمان فكان غير صلب بل متخلخلا رطبا خفيفا وكل ما كان منها اطول قامة
وجب ان يكون اكثر تخلخلا وكونه كثير التخلخل يعرضه للآفة فلم يعرف تخلخله فى جميع اجزائه بل جعل محيطه قويا وجعل
كثير منها بدل التخلخل المتفرق خلا ابنوبيا ثم عم ذلك يعقد فى الوسط ليجمع بين الجوانب ولا يدعها تتبدد الى التفرق
وكثير منها ما يلغ بتقويته محيطه وتصليبه وتوثيقه المبلغ الاقصى يحتج الى الخفة والوثاقة فتكون الخفة للانبوبية
والوثاقة للصلابة وهذه كالقصب والساج وكثير منها لما ضعف محيطه حشى انبوبه بحشو قطنى كالبراع ولا يجب ان تتوهم ان
الانبوبية انما يحدث لتشعب من نفوذ الحار الى فوق فى جوف النبات والعقد انما يكون لعصيان من الرطوبة وان يخثر
بعضها بعد ما يبعد نفوذها الى فوق فيحتبس فان ذلك ليس كله لهذا السبب بل للغاية المقصودة وان كان لا بد من حار ينفذ وما هو
ثقيل ويقف فى المجرى ويعقد ومن شأن الانابيب القريبة من الاصل والانابيب القريبة من الطرف الاقصى ان يكون
ما بين عقدها اقصر ويشبه ان يكون الغرض فى ذلك اما فى الانابيب السفلى فان يكون الحامل اقوى من المحمول واما
فى الانابيب العليا فان يكون الطرف الممنو بالدقة وبالجزاعة معضودا بالوثاقة والوسط مستغن عن كلا الامرين لتوسطه
ويشبه ان يكون معين الغرض فى ذلك ضرورة من الطبيعة فان الغذاء الثقيل لا يطيع للصعود جدا فيبقى اكثره فى الاسفل
واذا كان كذلك تقاربت المسافات للعقدة هناك والقوة لا يكون ثابتة على كمالها فى اقصى الطرف فيكون لها فى صعدا
ما يصعد وقفات متقاربة وهذا بعد تخصيص الغرض فى الامرين واعلم ان الصلابة يكون لشدة اجتماع اليابس
او جمود الرطب والرزانة يكون لكثرة الارضية وكثرة الارضية وحدها لا تفعل الصلابة اذا لم يكن بينها التصاق

يتخلله هواء بينه ولا ينفعل لذلك الانفصال زيادة ثقل كما في الرمل فالصلابة وحدها لا تفعل الرزانة كما في الحديد بل
ربما اجتمع الشيئان معًا فصلب الشيء ورزن معًا وذلك إذا كانت الصلابة لشدة اكتناز الأرضية والأرضية لا يتماسك
عن الاكتناز وخصوصًا في المصاعد في سوق الأشجار وغيرها إلا برطوبة وذلك من شيئين أحدهما بأن يلتئم اليابس في الرطب
فيجتمع بعضها إلى بعض ولولاه ما اجتمع والثاني أن يلصق اليابس باليابس فيقيم معًا أحد الشيئين للحركة المؤدية إلى
الاجتماع في المعتدلات والثاني السكون الحافظ للاجتماع وذلك بأن يتحلل من الرطب الفضل ويبقى الماسك الكافي
قليلًا فتكون الصلابة لشدة الاجتماع من اليابس والرزانة لكثرة الأرضية وقد غلط من ظن أن الرطوبة سبب للرزانة
بالذات بل إنما هو سبب بالعرض وإنما سببه بالذات هو اليبس والبرد وبالجملة الأرضية والمثال الذي غلطه في هذا
هو حال ثقل البيضة المصعد عنها إذا صتم الإناء وخفتها إذا لم يصتم فظن أن ذلك للاحتباس الرطوبة الكثيرة
وليس في ذلك احتباس الرطوبة بل جمع الرطوبة التي تكون بعد اليبوسة وأما الذي يكشف رأسه من الرطوبة
لا يجتمع منها ويجد مخرجًا فينتقص كلها ويصحبه من اليابس ما يلزمه فيبقى اليابس غير مجتمع بل متبدد أو ناقصًا أيضًا
بمفارقة ما صحب البخار الرطب من الدخان اليابس والرطوبة الجامعة ربما كانت دهنية وربما كانت مائية ولكن لزجة
أما الدهنية فمثل رطوبة العرعر والسرو وأما المائية اللزجة فمثل رطوبة الساج والدلب وكل رطوبة دهنية لزجة
ولا ينعكس وقد علمت أن الدهانة كيف تحدث وعلمت أن السبب فيها الحار على اليابس بتخبية وتفريق المائية
منه في أجزاء يابسة تخالطه دخانية ولزوجته تحدث لغليان اليابس في الحار وتشتد بها الاتحاد وتنفذ فيها القوة
ولذلك أكثر الأشجار التي بهذه الصفة مرة تعافه السرفة والأرضة لبشاعتها وأما الرطوبة اللزجة التي لا دهنية فيها
فتلك التي لا يكون الحار قد فعل فيها هذا الفعل وقد تعافها السرفة والأرضة أشجار مثل هذه لفقد الدسومة
أصلًا فإنها لا الاسم يميل إذا لم يكن شديدة المرارة ومع ذلك فإن الماسك الدهني أقبل للعفن من الماسك المائي
اللزج وأما الماسك المائي اللزج فإنه معرض لسرعة اليبس وذلك معرض لسرعة العفن ولذلك فإن الخلاف وما
يجري مجراه سريع الفساد وقصب الرقاح فإن الماسك فيها من الرطوبة أكثره مائي مع دهنية يسيرة والبلاد الحارة
الرطبة تصلب ما ينبت فيها وعروقه أما كونها حارة فيعين في جذب القوة للغذاء وأما كونها رطبة فيعين في سرعة
انجذاب الغذاء الرطب السيال مستصحبًا من الأرضية أكثر مما يستصحبه بدني لا يستفيد منه في المعتدي إلا شيء يسير فالبلاد
الحارة الرطبة يحدث في جملة الرطوبة التي في أرضها أرضية كثيرة فلا يتمكن من جذب الأرضية بإسالة الرطوبة إياها
ثم يتحلل الرطوبة بتفشية الحرارة وما يتبعها القوة النباتية عن كثرتها فيما يحتاج إلى تصليبه بحبس هناك يبوسة كثيرة
قد جمعتها الحرارة جمعًا شديدًا يماسك الرطوبة كما يفعل في مجمرة القراميد ولهذا ما يكون الأشجار العظيمة الصلبة في البلاد
الحارة الرطبة وقد تكون في البلاد الباردة جدًا الشمالية بسبب الحرارة أيضًا والرطوبة أما الحرارة فالمحتقنة في الأرض
وأما الرطوبة فلكثرة الأنداء هناك وإن لا نشفها ومع ذلك فإن البقاع تختلف في تربية أجزاء الأشجار فرب بقعة
تصغر فيها ساق شجرة وتكثر ثمرها وتعظم أوراقها ورب بلد يكون الأمر فيها بالعكس وذلك بحسب ما يوجد من المادة
فربما كانت المادة الموافقة للساق فيها كثيرة والموافقة للثمرة قليلة وبالعكس

الفصل الخامس في تعريف

أحوال السوق والغصون والورق خاصة ما كان من النبات قوي قوة التوليد والتغذية وكان الفرض فيه الثمرة وكان
ما في جوهر الثمرة أسكن للقوة المولدة فيه أن تولد الثمرة بسرعة لقوتها ولكثرة المادة وطاعتها ولم يحتج إلى ساق عظيم

منتصب يكثر فيه مدة لبث المنشوء من الرطوبة بل احتاج إلى ساق عسى أن يكون معين المنشوء فيسرعه ويكون مميزًا مناسب
الثمار فإن أمثال هذه الثمار لا تحس يعلو كثيرة منها عظيمة الأفراد من البرد نفسًا وفرع مضر يثبت من البرد نفسه فمثل
هذا النبات يكون ساقه كثير التفرع لتكثر منه منابت الثمر ضعيفها لقلة الحاجة إلى حبسها للمادة فيه تتحللها اليسرع نفوذ
الغذاء فيه منبسطًا على الأرض لعجزه عن الإقلال فهذا مثل شجرة الخيار والقرع والبطيخ فقد أعطيت هذه الشجرة
بدل الاعتماد بالساق تأتي الأغصان للتعلق بما يقرب منها ويشبه أن يكون من النبات ما الحاجة إلى تحصيل نضاجه أقل
وإلى نزول الغذاء بين مستقاه وبين منبت ثمره أكثر لعظم أسواقها وبين المنتصب والمنبسط كالكرمة وأن يكون ما الحاجة
إلى الأول فيه أقل شديدًا وإلى الثاني أكثر لأجل أن ثمرته وإن كانت رطبة فهي أشد أرضية من العنب فضلًا عن البطيخ
وهي أقوى ساق بحيث لا ينحط إلى الأرض بل ينتصب لكنه يكون له أحوال ما سلف من شدة التخلخل وانتصاب الساق وإذا كان
شديد القوة متخلخل الجوهر أذعن ساقه للانتصاب والاستقامة أكثر من غيره مما هو صلب ثقيل وإنما كان خشبه متخلخلًا
ليسرع نفوذ الغذاء الرطب فيه ولا شك أن الجاذب في مثله الحار ومما يحرى أن يكون لحاء مثله شديد التخلخل فيكون
ليفيًا والأسخن منه أجود لحاء والأبرد الأرطب منه أبسط كالحال في أمزجة شعور الناس ويشبه أن يكون النخلة إذ هي على
هذه الصفة فإنها رطبة الثمرة ولكنها أيبس من الكرمة وأسخن متخلخلة القوام حارة ولأن أمثال النخل والكرم مغارسها
الطبيعية في غير البلاد الباردة جدًا فإنها إذا غرست في البلاد الباردة وسترت بالكن فقد أفيدت مغرسًا صناعيًا فإن
مغرسها قد يكون قد عين طبيعته بالصناعة والاعتبار مصروف إلى الحكم الطبيعي والحكم الطبيعي لا يحوج مثل هذه الشجرة إلى
كن شديد يغلظ الجلد فإن الحر مجانس لها والبرد يضعف في مغارسها الطبيعية فلهذا يكفيها من اللحاء ما كان ليفيًا
سخيفًا وفي ذلك تمكن غصونها التي تكثر في حال تخلخلها لسعتها وشدة القوة الجاذبة فيها من التخلخل وجملة الغرض
في اللحاء الوقاية وأول واق هو الورق فأما الجلد فإنما يستحكم عند ما يكثف الساق تيسيرًا أو يتعصى الأغصان وكل
شجر كثير الغصن كثيفه قوية فإن الرطوبة اللزجة تصون غصنه عن الانكسار مما يعرض له من الثني والتأطر وكل شجر أنبوبي
فإن منبت ورقها وغصونه عند العقد وكذلك منبت اللحاء والغشاء الذي يغشيها العقد وإلى أن يحبس عنده
الغذاء النافذ إذ لا موضع يعين الشيء من وجه إلى وجه هو الموضع الذي يعرض له فيه احتباس وأما أجزاء
الجهة نفسها فكأنها تسد الشيء إلى مقصد واحد تسديدًا شفعًا فلهذه العلة ما ينبت الغصن الزائد واللحاء والورق من
هذه المواضع والورق خلق لغرضين أحدهما الزينة وذلك لأجل الشيء الذي خلق له النبات أعني الحيوان والآخر المنفعة
وهي لأجل النبات نفسه وذلك لأنه يقي الأجزاء الضعيفة من النبات عن آفة الحر والبرد مثل الأغصان الرطبة إلى أن يستحكم
لحائها ومثل الثمار القريبة العهد بالتفقيح عن أكمامها وليس يكفيها ضرر الحر والبرد فقط بل يكفيها ضرر الرياح الناثرة
ثمارها ينفضها لغصونها وفي كل ورقة خياطات تتشعب كالأضلاع عن خط واحد كالصلب لتكون عمدة للورق وليأتي
أجزاء الورق غذاؤها من قبلها كأنها مواضع العروق في الحيوان ومن الورق ما خياطته يستحيل غصنًا فيكون لذلك
مخروط الخشب متشاكل التغصين وهذا كالسرو فيكون ورقه ومجلده معًا والسبب في ذلك أن المادة التي يتكون منها الورق
في مثله قوية القوام سمينة دهنية إذ ليس لمثله من الشجر ثمر يعتد به يصرف إليه خالص غذائه وكان غرضه في غصنه وورقه
فيصرف الخالص من غذائه إلى ذلك فيكون ورقه ما شيئًا من خالص غذائه الصالح لجوهره وما يشبهه في الطبع جوهره من غصنه
ولهذا ما ينقص في مثله استحفاظ ورقه صيفًا وشتاء وأما الورق الذي هو كالوقاية فينبغي عند تفتح الثمرة وتشكلها

الغصن فيكون نقصا ولم من حفظ وخصوصا اذا كان من الطبيعة عليه معاونة مثل كونه غير مقصود في نفسه فيكون تولده
من فضلة الغذاء دون صرف يجه فلا تعتني الطبيعة باحكام امره او كونه مستعرضا ومع الاستعراض غير نضيج الرطوبة الماسكة
خارجها متلزز ها بجمعها بل ما بينها وضعيفها في الجرم دقيقها فينتقش في تغذية الورق وتفنية التحليل وربما كان سبب
سقوط الورق مع هذه الاسباب كثرة امتصاص الثمار لرطوبة الشجرة ولا تفضل للورق فاضل فيعرض لها ما يعرض للكثير
من الجماع من الصلع السريع والورق يستعرض اما بسبب الطبيعة واما بسبب العناية اما الذي بسبب الطبيعة فاذا كانت مادته
رطبة مائية ونوة فوية على الانشاد وخصوصا اذا لم يكن كثيرا يقبل بل كان ايضا في قوام الشجرة ما يحمله واما الذي بسبب
العناية فاذا كانت الثمرة كثيرة العدد في موضع واحد فيحتاج الى لحاف واسع كالعنقود من الكرم او كانت كبيرة في نفرد الواحد
عظيم الجم كالتين والاترج او كان خلق الغصن في البداية سريع النشو الى جرم كبير مستعرض الورق فبل ان يستوي كما
لذلك واكثر ما يستعرض من الورق يجوز لئن يستخف ولئلا يحمل عليه عصوف الرياح بل ينفذ من خلله ويكون مع وقاية الحر و
البرد يمكن النسيم من التخلل ومن شان الورق ان يقل على الساق ويكثر على الغصن لان الساق قوي في نفسه قوي في
لحائه فلا يحتاج الى وقاية بحتاج اليها الغصن فكثير من الاشجار يتقطع ورقه بعد ظهور ثمرته اجزاء صغارا وذلك
للتخفيف اذا كانت الثمرة ليست في هيئة في نضجها الى الترتيب بل الى الاستحكام والتجفيف كالحمص والحنطة ويتبادر لتخفيف جمه
بكثرته فان الكثير اذا تفرق كان اخف محملا من واحد عظيم له علاقة واحدة عليها الحمل وحدها ان من الشجر ما يكون لنبوته هيئة
وتفرعه نسبة محفوظة فتوق مثلا ثلثا ثلثا او ربعا ربعا مثل النبات المسمى سطا فيه فانه ينبت له دائما من كل عقد
خمسة اغصان وعلى كل غصن خمسة اوراق ومن النبات ما لا يحفظ ذلك ومن النبات ما يورق من عضوه ومنه ما يورق من خشبه
ومنه ما يورق من اصله ومنه ما يورق من كل مكان

الفصل السادس فيما يتولد عن النبات من

الثمار والبزور والشوك والصموغ وما يشبهها ان من ثمار الشجر ما هو مكشوف مثل العنب والتين وقشره الاول ومفصل
عنه وشكله بارز ومنها ما هو في غلاف قشري كالباقلا ومنها ما هو في غلاف غشائي كالحنطة ومنها ما هو في قشر صلب كا
البلوط ومنها ما هو ذو عدة قشور كالجوز واللوز ومنها ما هو سريع النضج جدا ومنها ما هو بطئ النضج ومنها ما يتكرر
حدوث ثمرة في السنة مرارا ومنها ما النضج وقت معلوم ومنها ما ليس لنضجه وقت معلوم بل ينضج في اوقات شتى كالاترج
منها ما يحمل كل سنة ولا يحمل اخرى ويشبه ان يكون ذلك في الاشياء اليابسة المادة فلا تسع مادتها لحمل كل سنة ومنها
ما يحمل سنة شيئا وسنة اخرى شيئا اخر ايبس منه او اضعف منه وقد تكلف المتكلفون من اعطاء العلل في جميع ذلك ما لو
شئنا لزدنا عليهم في تنميقها وتلفيقها لكنها كلها منحلة غير مقنعة للمحصلين حتى جعلوا علة ما لا يثمر من كبار الشجر او يقل
ثمره كونه كبيرا وتفرق غذائه فيه كانه ما كان يمكن ان يكون نسبة ما يغتذي به الصغير الى جمه فيكون التوزيع بالسوية
بل يشبه ان يكون الاشجار التي قصد منها خشبها اذ سطها في الجم والتي قصد منها ثمارها لم يجنح الى ان يعظم جدا بل
عظمت عظما موافقا وصرف فضل غذائها الى الثمار واما اذا كانت شجرتان من نوع واحد وعرض لاحدهما ان كبرت جدا فهي
في الاكثر قليلة الثمر لان السبب الذي عظم جمها صرف المادة الى الخشبية لانها انما عظم جمها لانه لم يأتها من الغذاء ما يوافق
لتكون الثمرة بل انما سمح له المغرس بغذاء يوافق الخشب ولولا ذلك لكان جمه لا يعظم او لان القوة يحتاج في صرف الغذاء
الى الثمر الى افعال كثيرة وتغيرات متتالية لا يحتاج الى ذلك كله في صرف الغذاء الى الخشب ويكون الشجرة التي امعنت في
السن قد اخذت قواها في النقصان فيعجز عن التغيرات الثمرية ولا يعجز عن تغيرات الغذاء وذلك ما يصلح للخشبية فيتم من جلبه

الخشب و الذي ضربوا به المثل من ان السمين اقل تولدا من القضيف فليس لعظم الجم بل لرداءة المزاج ولا يمار الشجر طعوم
مختلفة منها طبيعية ومنها غير طبيعية او مقصودة في الطبع كمرارة اللوز وذلك اما الامراض كالسبب في مرارة اللوز واما
للتقصير كالسبب في حموضة العنب وقد يصلح هذه الطعوم بان يعدل المزاج وقد يفسد بان يورد على الشجر ما يحيل مزاجه
فانه اذا دهن غصن للوز فيكون ما ينبت عليه من اللوز مرا كان الدهنية يهيئ للاحتراق ويستحق الحار فيحدث مزاج
مرارة في جميع ما ينبت من الموضع المدهون وما كان من الثمر عظيما عظمت معاليقه وما كان صغيرا ضعيفا خفت معاليقه وما
كان يابس الجوهر يابس الغذاء كثرت الحبوب النافذة فيه لان غذاءه يكون يابسا من جنسه فلا يطيع جذب الواحد جملة و
التفريق بالامتصاص وما كان من الثمر صلبا ولينا جدا ففي الاكثر جعل غشاؤه صلبا اما الصلب فللتناسب ولان الوقاية
يجب ان يكون اصلب من الموقى وهذا كالجوز واللوز واما اللين جدا المتخلخل فانه سريع القبول للآفة فيحتاج الى غشاء
وثيق مثل القطن ولذلك ما اودع القطن على غلف شتى واكثر ما له ثمر كثير وله بزر واحد فان بزره صلب وما هو متفرق
البزر فانه اقل صلابة واكثر ما له بزر وهو رطب فيلبسه وبين البزر وقاية حاجزة فان كان اللحم صلبا يابسا فرق بينه
وبين النوى ما بين الحاجز ولم يتصل اللحم بالقشر الحاجز لئلا يمتص رطوبته وهذا كالسفرجل وما لم يكن كذلك التزق الغذاء
باللحم واللحم بالغلاف ليحسن الاتصال واكثر الثمار الرطبة عليها اقماع وذلك لانها يحتاج ضرورة الى تفتيق الجزرة ودهن
وتخللها وذلك الى الجهة العالية فيحتاج ان يكون هناك اما مسام واسعة كما في التفاح والكمثري واما فضل تخلخل غشاء
كما في الرمان ويحتاج ان يحتاط ايضا على المتنفس لما يشبه كالمظلة لئلا يحمل التحليل الهوائي عليها ويشبه كالقمام
الخشبي او الحجري لكثرة ما يتحلل من الاسباب الخارجة بعنف ومثال الاول للرمان ومثال الثاني للتفاح والعرض فيه
ان يقتصر التحليل على دفع الطبيعة بالقدر الكافي واما الباذنجان فلصلابة جلده وكثافته ويبوسة لحمه لم يحتج الى ذلك
وبزور الاشجار بعضها مصمتة وبعضها ذوات لب والسبب في الاصمات ذهاب الغذاء في الجرم فان مثل هذا الكلام
كلام من يحكم على الطبيعة بل السبب فيه غرض طبيعي وليس يجب ان يكون لا محالة معلوما ويشبه ان يكون فيه غرض يتعلق
بما يتولد منه وكل بزر ذي لب دهني فانه يحتاط فيه بتغليفه غلافا ثخينا صلبا الى الصدفية والحجرية ما هو لشدة حرافة
الحرارة فيه فيتمكن من تولد الدهنية وما كان من هذا الجنس غير محرز في حرز ثخين بل انما عليه غلاف فقط وشيء يتصل
كانه جزء منه فان صدفه يكون اصلب مثل الجوز واللوز وما له الى غلافه محيط اخر عظيم مقصود بنفسه ليس على انه كمال الغذاء
لم يحتج الى تصليب غلافه جدا مثل السفرجل والتفاح وربما اعين بان زوجا تغطى القشر ويكون قوامها قواما كاميا وما كان
غلافه اعظم من ذلك وجمه صغيرا فحوالي ذلك اقل حاجة مثل حب البطيخ والقرع وكذلك ما هو ادق قشرا واشد التيابا ما قشره
كالحنطة وما قشره غليظ فهو كالمشمش عنه لئلا ينضج به والبلوط الذي يتمم بينها وبين القشر الصلب قشر لطيف عرقي لتدبج
الاتصال وكثير من النوى والحب وخصوصا الصلب عليه بغير الاغراض ثلثة احدها ليكون مستنفذا له ليستنفع منه ما دام
رخصا فيما جوهره اصلب فيكون نشفه ابطا والثاني ليكون له متنفس منه والثالث ليكون المبدأ الرحمي الذي منه كانه لهف
نوويه فان ذلك يحتاج الى ان يكون الطف والين يسيرا واذا كان متصلا بالصلب جدا كان شديد التعرض للانفصال
عنه بادنى سبب صادم فجعل في حرز وكثيرا ما يجعل حرزه طويلا لا عريضا فيكون عليه من الجانبين شبه جناح مثل ما لحب
الباقلا وهذه البذور ربما كانت في اعالي البزور والحبوب اذا كانت قوية القوة على الجذب للغذاء ولا يحوجها الا الضعف
الى ان يحط عن جهة الهها النشو وهي الجهة العالية فان لم يكن القوة قوية كانت جدا كانت هذه الحبات في الارمنار هذا

من الاشيا التى لا يحوجها جهة الى غذاء او الى الانحراف عن الموضع الافضل واما ان احوجت الى ذلك مثل ما فى حب السفرجل و
التفاح اذ كان ما يحللها مفضوا اسفنجية جاذبا للغذاء الى ذاته فيكون الاصلح للحبة ان تغتذى من تلقاء قوة سبيل
الغذاء ويكون اسبق من غيره ولذلك خلقت هيأتها الى بحث الى اللعين واما اذا كثرت الحبوب فى وعاء واحد وعرف الغصن والساق فلم
يف باتصال مماس جميع الحبوب به وكان فى حرم ما يحيط به فضل غذاء ورطوبة جعلت المماس الى حرم ما يحيط به كحب البطيخ
الرقى وانشاء من الاصل شئ شبيه بالعروق والمشيمة بان الحبوب بتصل بها ويكون سابقة شبيه توجهها الطبيعة اليها
كلها كحب البطيخ الاخر والقثاء وغيره وكثير من الرقى يشتمل على طبيعتين كالمقصودين ويكونان متضادين فى الطبيعة
فيجعل لهما حاجز صلب مثل برد وقطونا فان عليه لعابية مبردة جدا وفيه لب فيقى حادا حارا وجعل بينهما غشاء صلب جدا
يجاوز الحد حتى لا يبطل المنفعتان فلهذا فانه اذا دق كان فعله غير فعله اذا اخذ غير مدقوق وبلغ من شدة صلابة
الحجاب الذى يحسبه دقيقا انه اذا شرب يخرج بحاله لم يحلله الحرارة الغريزية ولا يبرز من باطنه شئ وانما فالت الطبيعة لعا
فقط وليس كل شجرة تبرز وتحبب فى سنة واحدة بل كثيرا ما اصله قوى عظيم فيتفرق فيه الغذاء فيبطى ابرازه وبتاخر الى
سنة قابلة مثل البصل والزهر يكون على البرد او على النبات فتولد فانية فمنه ما هو قائم عن ضرب والريح ومنه ما هو
وقائم عن ضرب الماء فى النبات المائى كما على التود والسوك منه شوك اصلى ومنه شوك دور والشوك الزور واما ان
يكون غضنا فرع فلم يتم تكونه لعوق المادة او لضعف القوة واما ان يكون فضلة دونه غير ملائمة د نعت والفضول ينبذ
تارة على نحو ما يكون منها شئ قريب الشبه من الشئ كالتولول وكالشامة وكالغدة وذلك ان كان الفضل قريبا جدا
من الغذاء والقوة جيدة التصرف فيما يفعل وتارة على نحو غريب غير مناسب كاندفاع المخاط ونظير ذلك فى النبات
الصموغ والسيالات ويشبه ان يكون الفضول منها ما هى فضول الهضم الاخير الذى يكاد ان يكون جزءا من المغتذى
فيندفع حاكيا لذلك الجزء وهذا الفضل ربما كان عن كفاية وربما كان عن قصور وفساد للمغرس فلا يكون غذاء وا لا
فضلة ومن هذه الفضول تتولد الشوك والعقد الخارجة عن الطبيعة ومنها ما هى فضول الهضم الاول لرطب الذى لم
ينضج مثل الصموغ واما الشوك الاصلى فكالسلاح للشجرة عن الافات وربما كان للزينة وربما كان لمنفعة لم
يتعلق بالشجر كما يكون منها على النخل ليكون كالدرج الى طرف اشياء هو وكثير من الاشجار تشوك فى حداثتها ثم تسقط الشوك
اذا استغنت منه بالتحاء الصلب وربما اشتاك ما لا شوك له بسبب مادة بعينه والصمغ فضل اللبنية واللبنية اول ما
يتقوم بالرطوبة والحار منه هو الذى فرط فيه الحر دفعة الذى لو كان الحر معتدلا والمدة اطول كان يكون دهنا او دهنيا
وقد يكون من اللبن ما هو مائى او نارى ومنه ما هو دهنى ايضا مثل لبن البلسان الذى يعد فى الادهان ومن الصموغ ايضا
ما فيه دهانة مثل السندروس والسيالة التى تسمى الدوادم فى بعض الشجر والدمعة فى الكرمة فضل المائية

الفصل السابع

فى كلام كلى فى اصناف النبات يتبعه الكلام فى امزجة الاشيا التى لها نفس غاذية قد ذكرنا منافع اعضاء
النبات وبقى علينا ان نتكلم فى النبات كلاما كليا فان من النبات ما هو شجر مطلق وهو القائم على ساقه ومنه ما هو حشيش
مطلق وهو الذى ينبسط ساقه على الارض ومن النبات ما هو بقل مطلق وهو الذى لا ساق له اصلا مثل الخس ومن النبات
ما هو شجر حشيشى وهو الذى له ساق منتصب وساق منبسط مستند على الارض او الذى يغصن ويتفرع من اصله مع انتصاب
كالقصب ويسمى حبنة واما الحشائش البقلية وربما سميت عشبية فهى التى لها نور يتوم من اسفلها ولها مع ذلك ساق
كالملوكية ومن النبات ما هو بستانى ومنه ما هو برى وقد يجعل البرى بستانيا بالتربية فيصير ارطب مزاجا واقوى

ايضا من النبات ما هو سبخى ومنه ما هو سبخى ومنه ما هو رملى ومنه ما هو مائى ومنه ما هو جبلى وجلدى ومن النبات
ما هو ما يقبل الوصل بغيره ومنه ما لا يقبل الوصل والوصل قد يكون بالحام الموصول بالموصول به فيحتاج ان يتلاقى القشران
على تماس كالاتصال ليجذب المائية من القشر فى القشر وقد يكون بالحام الموصول به فى الموصول بان تهيأ هيئة فى غار
هيئة ودفنه والنبات المغروس قد يكون منه ما يحتاج الى ان يغرس من اصله لا محالة وقد يكون منه ما يقبل الغرس غصنه
الموصول لا يتصل بما يبعد عنه جدا وربما يوصل الشئ بالبعيد عنه كالعليق فانه يوصل باشجار شتى والبطم والزيتون ومن
النبات ما يستحيل الى جنس اخر وذلك مثل النمام يصير نعنعا والباذروج اذا اصابه شاهسفرم وقد اشتغل جماعة من الناس
بابانة علل فى النبات متكلفة وبعضهم اخذ يلتمس علة كل خاصية حتى حاول ان يبين العلة فى اصباغ النقوش واختلاف الاراييح
وذلك من محاولة محال فانه ليس شئ من ذلك تتبع موجب الطبايع وضرورة الهيولى بل تتبع تدبير النفس النباتية وتوزيعها
وان كان لا يحصل الا بتوسط هذه الطبايع فانه لن يسود شئ الا بالاحتراق وفرط الجمودة ولن يبيض الشئ الا لشئ
الاخر مما قيل علله فى موضع اخر واذا وقع منا الاحاطة بعلل ذلك واسبابه علمنا انه لم يحصل فى مواضعها من النبات
بسبب طبيعى بل بسبب نفسانى يحصل كل علة فى جنسه فلا اشتغال لنا بما اشتغلوا به فضل على انه لا يمنع ان يكون كثير من
هذه الاحوال حادثة عن ضرورة المادة وحركة الطبيعية لا لغاية فان الغاية قد يتبعها ايضا ضرورات وهذه اشيا
قد بيناها فى مواضع اخرى والذى يلزمنا ان نوضح القول فيه الكلام فى امزجة النبات بحسب القياس الى ابداننا
ليكون مبدءا للطب فى ما يجرى ويجربه فنقول قد بان لك مما سلف ان اركان جميع المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية
هى العناصر الاربعة وانها يمتزج فيفعل بعضها فى بعض حتى يستقر على تعادل او على غالب فيما بينهما واذا استقر على
شئ فهو المزاج الحقيقى وان المزاج اذا حصل فى المركب هيأه لقبول القوى والكيفيات التى من شانها ان يكون لها
وبينا ان المزاج بالجملة على كم قسم هو وان المزاج المعتدل فى الانسان ماذا يراد به وان المزاج المعتدل فى الادوية ما ذا
يراد به وقد بينا انه يراد به ان البدن الانسانى اذا افاه وفعل فيه بحرارته الغريزية لم يحدث فيه فى بدن الانسان تبريدا
او ترطيبا او تسخينا او تيبيسا فوق الذى فى بدن الانسان لسنا نعنى ان مزاجه مثل مزاج الانسان فان مزاج الانسان لا يكون
الا للانسان فاذا تذكرت ذلك فاعلم ان المزاج على نوعين مزاج اول ومزاج ثان فالمزاج الاول هو اقدم امتزاج يحدث عن العناصر
والمزاج الثانى هو المزاج الذى يحدث عن اشيا لها فى انفسها امتزاج كمثل مزاج ادوية المركبة ومزاج الترياق فان لكل دواء
مفرد من ادوية الترياق مزاجا يخصه ثم اذا اختلطت وتركبت حتى تتخمر ويتجدد لها مزاج حصل مزاج ثان وهذا المزاج
الثانى ليس انما يكون كله عن الصناعة بل قد يكون عن الطبيعة ايضا فان اللبن بالحقيقة ممتزج عن مائية وجبنية وسمنية
وكل واحد من هذه الثلثة غير بسيط فى الطبع بل هو ايضا ممتزج وله مزاج يخصه لكن هذا المزاج الثانى فى اللبن هو
من فعل الطبيعة لا من فعل الصناعة وهو بخلاف الترياق والمزاج الثانى قد يكون على وجهين اما مزاج قوى واما
مزاج سلس والمزاج القوى مثل ان يكون كل واحد من البسيطين اتحد بالاخر اتحادا يعسر تفريقه ولو على حرارة النار مثل
جرم الذهب فان المزاج بين رطبه ويابسه قد بلغ مبلغا يعجز النارية عن التفريق بينهما بل اذا سلطت المائية للتصعيد بحرارة
تشبثت بجميع جوانبها اجزاء الارضية فلم تقدر على تصعيدها وتحليلها الا وتصاعد الارضية اياها كما تقدر على مثله فى الخشب بل
فى الرصاص والانك فاذا كان من المزاج ما استحكم هذا الاستحكام فلا يبعد ان يكون من المزاج الثانى ما تعجز الحرارة
الغريزية التى فينا عن تفريق بسايطه وما كان هكذا فهو المزاج الموثق فان كان معتدلا بقى فى جميع البدن الى ان يحيله الحر

صورته ويفسده فيحدث معتدلاً وما كان مائلاً الى غلبة الى ان يفسد صورته وبالجملة انما يصدر عنه فعل واحد اذا لم يكن المزاج موثقا بل رخوا سلسا مجيبا الى الانفصال فقد يجوز ان يفترق عند فعل طبيعتنا وتزايلا بسائطه التي لها المزاج الاول بعضها عن بعض ويكون مختلفة القوى فيفعل بعضها فعلا ويفعل الاخر ضده فاذا قال الاطباء ان دواء كذا قوته مركبة من قوى متضادة فلا يجب ان يفهموهم انفسهم ولا انت عنهم ان جزءا واحدا يحمل حرارة وبرودة يفعل كل واحد منهما بانفراده كالمتميزين فان هذا لا يمكن بل هما في جزئين منه مختلفين هو مركب منهما وايضا لا يجب ان يظن ايضا ان غير ذلك الجنس من الادوية ليس مركبا من قوى متضادة فان جميع الادوية مركبة من قوى متضادة بل يجب ان يفهم من ذلك انهم يعنون انه بالفعل الان فيه اجزاء مختلفة لم يفعل بعضها في بعض فعلا تاما يجعل الكل متشابه القوة ولا تلازمت والتحدت حتى اذا حصل بعضها في جزء عضو لزم ان يحصل الاخر معه لانه اذا كانت متشابهة القوة لم يختلف فعلها في البدن وان كانت متلازمة الاجزاء ومختلفة القوى جاز ان لا يختلف ايضا تاثيرها في البدن بل كان اذا حصل جزء من بسيطها في عضو وافقه ما يلازمه من البسيط الاخر فحصل منهما الفعل والاثر الذي يؤدي اليه فعلاهما في جميع اجزاء ذلك العضو على السواء اذ كل واحد من اجزائه معه عائق عن تمام فعله متمكن منه اللهم الا ان يكون جزء عضو قابلا عن احد البسيطين دون الاجزاء او الطبيعة تستعمل احدهما وترفض الاخر وقد يكون هذا كثيرا ولكن لا بد من دلالة على ان امتزاجهما بحيث يقبل التمييز بتاثير الحرارة فيها وان لم يتناول فالادوية المفردة التي يذكر ان لها قوى متضادة هي هذه التي ليس فيها ذلك الامتزاج الكلي فمن هذه ما هو قوي امتزاجا فلا يفيد الطبخ والغسل على التفريق بين قواها مثل البابونج الذي فيه قوة محللة وقوة قابضة اذا طبخ في الضمادات لم يفارقه القوتان ومنه ما يفيد الطبخ على التفريق بينهما مثل الكرنب فان جوهره ممتزج عن مادة ارضية قابضة ومن مادة لطيفة جلائية بورقية فاذا طبخ في الماء تحلل الجوهر البورقي الجلائي منه في الماء وبقي الجوهر الارضي القابض فصار ماؤه مسهلا وجرمه قابضا وكذلك العدس وكذلك الدجاج وكذلك الثوم فان فيه قوة جلائية محرقة ورطوبة ثقيلة والطبخ يفرق بينهما وكذلك البصل والهندبا وغيره ولذلك قيل ان الهندبا يهضم ولا يهضم لانه يهضم لا بجميع اجزائه بل بالجوهر اللطيف الذي فيه عاصيا على القوة الهاضمة لنحاد ذلك الجوهر الاخر يقطع اللزوجة ومن هذا الباب ما يفيد الغسل على التفريق بين جوهريه مثل الهندبا وكثير من البقول فان جوهرها مركب من مادة ارضية مائية باردة كثيرة ومن مادة لطيفة قليلة فيكون تبريدها بالمادة الاولى وتفتيحها السدد وتقطيعها اكثر بالمادة الاخرى فيكون حل هذه المادة اللطيفة منبسطة على سطحها قد تصعد اليه وانفرشت عليها فاذا غسلت تحللت في الماء ولم يبق منها شيء يعتد به فلهذا نهى عن غسلها شرعا وطبا ولهذا السبب كثير من الادوية اذا تناولها الانسان يبرد تبريدا واذا ضمد بها حللت مثل الكزبرة فانها اذا تنوولت اشتد تبريدها واذا ضمد بها فربما حللت مثل الخنازير وخصوصا مخلوطة بالسويق وذلك لانها مركبة من جوهر ارضي مائي شديد البرد ومن جوهر لطيف محلل اذا تنوولت انفعلت الحرارة الغريزية فحللت عنها الجوهر اللطيف ولم يكن كثير المقدار فيؤثر في المزاج اثرا فلم تنفشه فنفذت وبقي الجوهر المبرد منه في غاية التبريد واما اذا ضمد بها فيشبه ان يكون الجوهر الارضي لا ينفذ في المسام فلا يفعل فيها اثر البتة والجوهر اللطيف النادي ينفذ فيها وينضج فاذا استصحب شيئا من الجوهر البارد نفع في الردع وقهر الحرارة الغريبة وهذا قريب مما قيل في احوال البصل ضمادا والسلاق منه مطعوما اذ جعل احدى العلل فيه قريبة من هذا فيجب ان يكون هذا المعنى معلوما ومن الاشياء النباتية ما يشبه ان يكون فيه جوهران متجاوران من غير امتزاج البتة فمن ذلك ما هو ظاهر

كالجزاو الاترج ومنه ما هو خفي فان البزرقطونا يشبه ان يكون قشره وما على قشره قوي التبريد والدقيق الذي فيه قوي التسخين حتى يكاد ان يكون دواء محمرا او مقرحا وقشره كالحجاب الحاجز بينهما وان شرب غير مدقوق لم يمكن صلابة جرمه من ان ينفذ قوة دقيقه في باطنه بل فعل بظاهره ولعابه وان دق ظهر دقيقه فعسى ان يكون الذي يقال من انه سم انما هو بسبب ظهور دقيقه وحشوه ويشبه ان يكون تفجير المدقوق منه للجراحات وتفجيع الصحيح منه اياها وردعه لها لهذا السبب وهذا المقدار كاف في اعطائنا هذا الاصل ولنختم كلامنا في النبات فان اشتغلنا بخواص جزئياتها وافعالها لكنا قد نزلنا الى صناعة جزئية

تم الفن السابع من جملة

الطبيعيات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الفن الثامن في الحيوان من جملة الطبيعيات وهو في طبايع الحيوان وهو تسعة عشر مقالات

المقالة الاولى من الفن الثامن ثلثة فصول الفصل الاول في اختلاف الحيوان من جهة

المأوى والطعام والاخلاق والافعال والاعضاء ولنتكلم الان في الحيوان محتذين في جميع هذا الكتاب حذو التعليم الاول الا في تشريح اعضاء الانسان فانا نؤثر ان نجمع التشريح والمنفعة في موضع واحد في اشياء قليلة ونقتص من الاخبار ما اقتص فيه ونورد من الكلام النظري ما يليق برأينا وجمعنا لهذه الفنون ولنبتدئ بالكلام في اختلاف الحيوان واول ذلك في الاختلاف الكلي الكائن بسبب الاعضاء وقد علمت ان الاعضاء منها بسيطة وهي التي الجزء المحسوس منها حد الكل كالعصب والعظام ومنها مركبة التي ليس الجزء منها ذلك مثل اليد والوجه وهي مركبة من الاولى فنقول ان الحيوان قد تشترك في اعضاء اما الشركة فمثل اشتراك الانسان والفرس في ان لهما لحما وعصبا وعظاما وان كان المشترك فيه واحدا بالجنس لا بالنوع واما التباين فعلى وجهين لانه اما ان يكون التباين في نفس العضو والتباين في نفس العضو اما ان يكون من حيث هو مركب الى واما ان يكون من حيث هو بسيط ايضا ومثال الاول افتراق الانسان والفرس في ان للفرس ذنبا وليس للانسان وان كان اجزاء الذنب البسيطة التي للفرس هي العظم والعصب والجلد واللحم والشعر موجودة له بالجنس ومثال الثاني افتراق الانسان والسلحفاة في ان للسلحفاة صدفا يحيط به وليس للانسان وكذلك للسمك فلوس وللقنفذ شوك وليسا للاشياء كثيرة واما التباين في حال العضو فاما ان يكون من باب الكم واما ان يكون من باب الكيف واما ان يكون من باب الوضع واما ان يكون من باب الفعل واما ان يكون من باب الانفعال اما الذي من باب الكم فاما ان يتعلق بالعظم مثل كون عين البوم كبيرة وعين الغراب صغيرة او يتعلق بالعدد مثل ما ان ارجل ضرب من العناكب ستة وارجل ضرب اخر ثمانية او عشرة والذي من باب الكيف فكاختلافها في اللون او في الشكل والصلابة واللين واما الاختلاف في الوضع مثل اختلاف وضع ثدي الفيل والفرس فان ثدي الفيل عند قرب الصدر وثدي الفرس عند السرة واما الاختلاف في الفعل فمثل كون اذن الفيل صالحا للذب مع كونه آلة للسمع وليس كذلك في الانسان وكون انفه آلة للقبض دون انف غيره واما الاختلاف في الانفعال فمثل كون عين الخفاش سريعة التحير في الضوء وكان عين الخطاف بالضد واجزاء بدن الحيوان اما رطبة واما يابسة ومن الرطبة الدم والشحم والسمين والمخ والمني وباقي الاخلاط والفضول ومن اليابسة العصب والجلد والعرق والشعر والعظم والغضروف والظلف والقرن وما يجري مجراه فضرب من الاختلاف الحيواني في الاعضاء وقد يختلف الحيوان من جهة المأوى

فبعضها مائية وبعضها بينية برية والمائية على اصناف منها ما مكانه وغذاؤه وتنفسه مائي فله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي
فهو يقبل الماء الى بطنه ثم يرده ولا يعيش اذا فارقه ومنه ما مكانه وغذاؤه مائي لكنه مع ذلك يتنفس من الهواء فقط وسواء
كان معتكفا في الماء فلا يبرح او كان له ان يبرز ويفارق الماء مثل السلحفاة المائية ومنه ما مكانه وغذاؤه مائي وليس
يتنفس ولا يستنشق مثل اصناف من الصدف والحلزون التي لا يظهر للهواء ولا يستدخل الماء الى باطنها الا على سبيل
استنفاذ الغذاء لا على سبيل التنفس وسبيل التنفس ان يستنشق ثم يرده ليروح الحار الباطن وليدفع الفضول الحارة
التي اذا احتبست في الحار الغريزي فسد لها فسد لها الحار الغريزي وانما يكون الحيوان مائيا لان مكانه الطبيعي ماء وليس
يكون مائيا لانه لا يغتذي الا من الماء فقط ولا يتنفس الا من الماء فقط كما ان الحيوان البري ليس يكون بريا الا لان
مكانه الطبيعي بر وليس لانه لا يغتذي من الماء وما فيه ومعلوم ان الحيوان الذي لا يستنشق الا من الماء فليس مكانه الطبيعي الا
الماء ولا غذاؤه الا في الماء وان الحيوان الذي لا يغتذي الا في الماء فان مكانه الطبيعي للماء ولا ينعكس والحيوانات المائية
تختلف بعضها ماويها الذي تنسب اليه مثل الانهار الجارية وبعضها ماويها مثل البطائح مثل الضفادع وبعضها
ماويها ماء البحر والحيوان البري منه ما يتنفس من طريق واحد كالفم والخيشوم ومنه لا يتنفس كذلك بل على نحو آخر من مسام
مثل المخروزات كالزنبور والنحل ومن الحيوانات ما يكون مائيا ثم يستحيل برية مثل حيوان يسمى بالبوفانية ما دام شبه دود
وهو يعيش في الانهار ثم انه يستحيل صورته ويصير سطوس ثم يبرز الى البر والحيوانات المائية منها لجية ومنها شطية ومنها
طينية ومنها صخرية والحيوانات المائية منها ذات ملاصق ملزومها كاصناف من الاصداف ومنها منبرية الاجساد مثل السمك
والضفادع والملاصقة منها ما لا يزال يلصق ولا يبرح ملتصقا مثل اصناف من الصدف والاسفنج ومنها ما يلصق ثم يتبرأ
ويتبين الملصق لطلب الغذاء اذ لا يكون غذاؤه الكافي ما يؤديه اليه الماء او يتصل به ومن الذي يتبرأ اما يبرز ويرعى مثل حيوان
يسمى باليونانية فاوالبغي والحيوان المائي المتنقل في الماء منه ما يعتمد في غوصه على رأسه وفي السباحة على اجنحة كالسمك
ومنه ما يعتمد في السباحة على ارجله كالضفدع ومنه ما يمشي في قعر الماء كالسرطان ومنه ما يزحف مثل ضرب من السمك
لا جناح له كالدود واما الحيوان البري فكل طائر منه ذو جناح فانه يمشي برجليه ومن جملة ذلك ما مشيه صعب عليه كالخطاف
الكبير الاسود والخفاش وانا اقول قد رأيت طائرا اشبه الباشق اضعف واصغر منه اذا وقع على الارض لم يستقل حتى ينبسط الجناحين عنه
مستقل كانه لا رجل له ويمشي بتكلف وذكر في التعليم الاول صنفا من الخطاف يسمى دربانيس لا يظهر الا بعد المطر في اخر الصيف
وهو قليل جدا واما الذي جناحه جلد او غشاء فقد يكون منه ما لا رجل له كضرب من الحيات بالحبشة يطير والطير يختلف
فبعضها يتعايش معا كالكركي وبعضها يؤثر التفرد كالعقاب وجميع الجوارح التي تنازع على الطعم لاحتياجها الى
الاحتيال للتصيد منافسة فيه ومنها ما يتعايش ازواجا يكونان معا كالقطا ومنها ما ينفرد تارة ويجتمع اخرى والحيوانات
المنفردة قد يكون مدنية وقد يكون برية صرفة وقد يكون بستانية وقروية والانسان من بين الحيوان هو الذي لا يمكنه
ان يعيش وحده فان اسباب حياته ومعيشته ملتئمة بالمشاركة المدنية والنحل والنمل وبعض الغرانيق يشارك الانسان في ذلك
لكن النحل والكركي يطيع رئيسا واحدا والنمل له اجتماع ولا رئيس له وقد يختلف الحيوان من جهة الطعم ونقول ان الطير منه
اكل لحم ومنه لاقط حب ومنه اكل عشب وقد يكون لبعض الطير طعم معين كما للنحل فان غذاءه زهري والعنكبوت فان غذاءه الذباب
وقد يكون لبعضه متفنن الطعم والحيوان قد يختلف بان منه اوابد ومنه قواطع ومن الحيوان ما له مأوى معلوم ومنه ما مأويه
كيف اتفق الا ان يلد فيقيم للحضانة واللواتي لها مأوى فبعضها مأويه شق وبعضها مأويه حفر وبعضها مأويه قلة وابنية وبعضها

مأويه وجه الارض وايضا من الحيوان ما يتحرك قوته ليلا كالضبع والبوم ومنه ما يتحرك قوته نهارا كالبازي وبعضه
في الوقتين كالهرة ومن الحيوان ما هو انسي بالطبع كالانسان ومنه ما هو انسي بالمولد كالهرة والفرس ومنه ما هو انسي بالقسر
كالفهد ومنه ما لا يأنس كالنمر والمستأنس بالقسر ما يسرع استئناسه ويبقى مستأنسا كالفيل ومنه ما يبطئ كالاسد ويشبه
ان يكون من كل نوع صنف انسي وصنف وحشي حتى من الناس وايضا فان الحيوان منه ما هو مصوت ومنه ما لا صوت له وكل
مصوت فانه يصيح عند الاغتلام وحركة شهوة الجماع اشد تصويتا الا الانسان وايضا بعض الحيوان شبق يسفد كل وقت
كالديك ومنه عفيف له وقت معين يهيج فيه ومن ذلك ما يكون عند الهيج قليل الجماع ايضا مثل الحيوان المسمى فراقس
سلدرين وايضا فان من الحيوان مستعدا للهراش دائما اما مع جنسه واما مع كل جنس ومنه موادع وبعد فالحيوان قد يختلف
بالاخلاق كما يختلف بسائر الاشياء فبعض الحيوانات هادئ الطبع قليل الغضب والخرق مثل البقرة وبعضها شديد الجهل حاد
الغضب كالخنزير البري وبعضها حليم جزوع مثل البعير وبعضها ذو الحركات مختال كالحية وبعضها جريء قوي شهم ومع
ذلك كبير النفس كريم كالاسد ومنه قوي مختال وحشي كالذئب وبعضه محتال ردي الحركات كالثعلب وبعضه غضوب
شديد الغضب سفيه الا انه ملق متودد كالكلب وبعضه شديد الكيس مستأنس كالفيل والقرد وبعضه يرجع الى حياء وحفظ
كالاوز وبعضه حسود متباه بجماله كالطاوس ومن الحيوان ما هو شديد الحفظ مثل الحمار والجمل واما التذكر فليس
الا للانسان وحده ولما كان كل حيوان رطب الجوهر وكان فيه جوهر حار يحلل رطوبته ويحيط به ايضا هواء محلل احتاج
ضرورة الى الغذاء وهو بدل ما يتحلل واحتاج لذلك الى اعضاء للتغذي ولما كان الغذاء لا يستحيل كله بل يفضل
لا محالة عنه فضل انقسم اعضاء الغذاء الى مؤد والى قابل والى دافع والحيوانات كلها تشترك في هذه الاعضاء فان بالنبات
ما حدى الوجوه المذكورة والمقبول منه يابس وهو الغذاء بالحقيقة لانه يستحيل الى ان يكون بدل ما يتحلل ومنه رطب
وليس كل رطب غذاء بل ما فيه مزج ما مع اليابس واما الماء وحده فلا يستحيل الى هيئة مزاجية بل الحاجة اليه لترقيق الغذاء
وتنفيذه وليكون ايضا جزءا من الشيء المستحيل غذاء لا نفس المستحيل غذاء والرطب واليابس يجتمعان في قابل واحد اولا ثم
يختلطان فاما مدافعهما فربما كانت واحدة كما في الطير وربما كان اثنين كما في الناس وذوات الاربع فان لها امعاء و
لها مثانة فكل ما له مثانة لدفع فضل الرطب فله معاء لدفع الفضل اليابس وليس ينعكس ولما كان يمكن بعض الحيوان
انما يبقى نوعه بالتناسل احتاج ضرورة الى آلة يدفع بها الزرع الى آلة من آخر يقبل الزرع فيكون في اعضائه عضو
دافع للزرع ومستودع للزرع فيه ما يتكون الولد فاما رحم واما كالرحم مثل ما للطير ولكل حيوان عضو خلق لحفظ
رطوبته الاصلية وتوليدها كانت الرطوبة دما فيما له دم او شيئا مكان الدم فيما ليس له دم وجميع الحيوان فان قوته
الطبيعية وقوة اللمس من بين الاحساسات تتم بعضو بسيط كما في الانسان للمس لحم او عصب وفي غيره شيء آخر واما سائر افعال
الحس والحركة فيتم بالاعضاء الآلية دون عضو بسيط والحيوان منه ما تناسله بان تلد اناثه حيوانا وبعضه ما تناسله
بان تلد اناثه دودا كالنحل والعنكبوت فانها تلد دودا ثم ان اعضاءه تستكمل بعد ومنه ما تناسله بان تبيض اناثه
بيضا كل عظيم من الحيوان البحري كالدلفين والسلاحف وكل ما له شعر او شوك فانه كالشعر وان كان مائية وسلحفاة
كالشهيم فانه يلد حيوانا مثله ومنه ما يبيض في بطنه ثم يصير ذلك دودا مثل البحري المعروف بسلاخي وربما كان بيضا
ثم صار قبل ان يبيض حيوانا كالافاعي وما كان من البيض يحيط به قشر صلب ففي باطنه لونان بياض ومح مثل
بيض الطير وما كان لين الجلد ففي باطنه لون واحد مثل بيض سلاخي ما دام بيضا وايضا من الحيوان ما له نسل ومنه

ما ليس له رجل ومن الحيوان ذي الرجل ما له رجلان فقط ومنه ما له اربعة ارجل ومنه ما له ارجل كثيرة مثل العنكبوت والحيوان المعروف باربعة واربعين الذي يسمى دخال الأذان وعدد ارجل جميع الحيوانات زوج لتعادل الحمل والثقل وكذلك من السمك ما له اجنحة ومنه ما ليس له اجنحة مثل نوع من السمك المعروف بسلاسي الذي يكون عريض الذنب ويسمى بساطوس ويعتمد في سباحته على اقطار جلده المستعرض ولبعض الضفادع ايضا اجنحة وهو الضفدع البحري لا يستند في نموه وهو الجنس الذي ربما اوى الى الأشجار واما السمك ذو الجناح فمنه ما له اربعة اجنحة موضوعة على جنبيه ومنه ما له جناحان الى بطنه وجناحان الى ظهره ومن السمك ما له مع الأجنحة ارجل ويستعين بها مع الأجنحة كالمعروف بما الأقيا فان لم يكن ارجل استعان بالذنب وهو جبلة السمك الجاسي الجلد واما التمساح فيسبح بيديه وارجله كل حيوان محرق فلجلده له كل طائر وجناحه ذو ريش فهو ذو دم واما ما جناحه جلد او صفاق فقد يكون له دم كالخفاش وقد لا يكون له دم كالنحل الحيوان الذي له جناح صفاقي ولا دم له فمنه ما له جناحان ومنه ما له اربعة اجنحة ومنه ما له ابرة يلسع بها واما ما كان له منها جناحان فصغير ومنها ما يلسع بخرطومه كالبعوض وكالذباب وربما كان له الجناح الصفاقي في غلاف كما في الجعلان وليس لشيء منها حمة في الحيوانات العديمة الدم اصغر من ذوات الدم ما خلا اصنافا من الحيوان البحري قليلة ومنها السمك الذي يسمى ما لاقيا فانه يكون عظيم الجثة جدا اذا كانت في الماوي الحارة وفي اللجة دون الشط ودون المكان البارد وجميع الحيوان الدم[illegible] وهو منتقل فيستعين لا باقل من اربعة اعضاء برجلين ويدين او رجلين وجناحين او اربعة اجنحة كالسمك والجنس من الحرجيس الذي يقال ان نشأه وموته في يوم واحد فيتحرك بجناحين واربعة ارجل وللسرطان ثمانية ارجل

الفصل الثاني

في الأعضاء الكلية الأعضاء اجسام متولدة من اول مزاج الأخلاط كما ان الأخلاط اجسام متولدة من اول مزاج الأركان والأعضاء منها ما هي مفردة ومنها ما هي مركبة والمفردة هي التي اي جزء محسوس اخذت منها كان مشاركا للكل في الاسم والحد مثل اللحم في اجزائه والعظم في اجزائه والعصب في اجزائه وما اشبه ذلك ولذلك تسمى متشابهة الأجزاء والمركبة هي التي اذا اخذت منها جزءا اي جزء كان لم يكن مشاركا للكل لا في الاسم ولا في الحد مثل اليد والوجه فان جزء الوجه ليس بوجه وجزء اليد ليس بيد وتسمى اعضاء آلية لأنها هي آلات النفس في تمام الحركات والأفعال واول الأعضاء المتشابهة الأجزاء العظم وقد خلق صلبا لأنه اساس البدن ودعامة الحركات ثم الغضروف وهو الين من العظم فينعطف واصلب من سائر الأعضاء والمنفعة في خلقه ان يحسن به اتصال العظم بالأعضاء اللينة فلا يكون الصلب واللين مركبا بلا متوسط فيتأذى اللين بالصلب وخصوصا عند الضربة والضغطة بل يكون التركيب متدرجا مثل ما في عظم الكتف والشراسيف في اضلاع الخلف ومثل الغضروف الحنجري تحت القص وايضا ليحسن مجاورة المفاصل المتحاكة فلا ترض لصلابتها وايضا اذا كان بعض العضل يمتد الى عضو غير ذي عظم يستند اليه ويقوى به مثل عضل الأجفان كان هناك دعامة وعمادا لأوتارها وايضا في مواضع اخرى يمس الحاجة فيها الى اعتماد على شيء قوي ليس بغاية الصلابة كما في الحنجرة ثم العصب وهي اجسام دماغية المنبت ونخاعية المنبت بيض لدنة لينة في الانعطاف صلبة في الانفصال خلقت ليتم بها للأعضاء الاحساس والحركة ثم الأوتار وهي اجسام تنبت من اطراف العضل شبيهة بالعصب فتلاقي الأعضاء المتحركة فتارة تجذبها بانجذابها لتشنج العضلة واجتماعها ورجوعها الى ورائها وتارة ترخيها باسترخائها لانبساط العضلة عائدة الى وضعها او زائدة فيه على مقدارها في طولها حال كونها على وضعها المطبوع لها على ما تراه في بعض العضل وهي مؤلفة في الأكثر من العصب النافذ في العضلة النابت منها في الجهة الأخرى ومن الاجسام التي نسميها رباطات وهي ايضا عصبانية المرئي والملمس نتلو ذكرها ذكر الأوتار

وهي التي تأتي من العظام الى جهة العضل فتتشظى هي والأوتار ليفا فما يلي العضلة منها احتشى لحما وما فارقها الى المفصل او العضو المحرك اجتمع الى ذاته وانفتل وتراصت الرباطات التي ذكرناها وهي ايضا اجسام شبيهة بالعصب بعضها يسمى رباطا مطلقا وبعضها يخص ايضا باسم العقب اما ما امتد الى العضلة لم يسم الا رباطا وما لم يمتد اليها ولكن وصل بين طرفي عظم المفصل او بين اعضاء اخرى واحكم شد شيء الى شيء فانه مع ما يسمى رباطا قد يسمى باسم العقب وليس لشيء من الرباطات حس لئلا يتأذى بكثرة ما يلزمه من الحركة والحكاك ومنفعة الرباط معلومة مما سلف ثم الشريانات وهي اجسام نابتة من القلب ممتدة مجوفة طولا عصبانية رباطية الجوهر لها حركات منبسطة ومنقبضة منفصلة بسكونات خلقت لترويح القلب ونفض البخار الدخاني عنه وتوزيع الروح على اعضاء البدن ثم الأوردة وهي مشبهة بالشريانات ولكنها نابتة من الكبد وساكنة ولتوزيع الدم على اعضاء البدن ثم الأغشية وهي اجسام منتسجة من ليف عصباني غير محسوس رقيقة ثخينة مستعرضة تغشي سطوح اجسام اخرى وتحتوي عليها لمنافع منها لتحفظ جملتها على شكلها وهيأتها ومنها لتعلقها من اعضاء اخرى وتربطها بها بواسطة العصب والرباط التي تتشظى الى ليفها فتنسج منه كالكلية من الصلب ومنها ليكون للأعضاء العديمة الحس في جواهرها سطح حساس بالذات لما يلاقيه وحساس لما يحدث في الجسم الملفوف فيه بالعرض وهذه الأعضاء مثل الرئة والكبد والطحال والكليتين فانها لا تحس بجواهرها البتة لكن انما تحس بالأمور المصادمة لها بما عليها من الأغشية فاذا حدث فيها ريح او ورم احس اما الريح فيحس الغشاء بالعرض المتمدد الذي يحدث فيه واما الورم فيحسه الغشاء ومعلقه بالعرض لا رجحان العضو بثقل الورم ثم اللحم وهو حشو خلل وضع هذه الأعضاء في البدن وقوتها التي تشدّ به وكل عضو فله في نفسه قوة غريزية بها يتم له امر التغذي وذلك هو جذب الغذاء وامساكه وتشبيهه والصاقه ودفع الفضل ثم بعد ذلك تختلف الأعضاء فبعضها له الى هذه القوة قوة تصير منه الى غيره وبعضها ليس له ذلك فاذا تركبت حدث عضو قابل معط وعضو معط غير قابل وعضو قابل غير معط وعضو لا قابل ولا معط اما العضو القابل المعطي فلم يشك في وجوده فان الدماغ والكبد اجمعوا ان كل واحد منهما يقبل قوة الحيوة والحرارة الغريزية والروح من القلب ولكل واحد منهما ايضا مبدأ قوة يعطيها غيره اما الدماغ فمبدأ الحس عند قوم مطلقا وعند قوم لا مطلقا واما الكبد فمبدأ التغذية عند قوم مطلقا وعند قوم لا مطلقا واما العضو القابل غير المعطي فلا شك في وجوده ايضا مثل اللحم القابل لقوة الحس والحيوة وليس هو مبدأ لقوة يعطيها غيره بوجه واما القسمان الآخران فاختلف في احدهما الأطباء مع الجليل من الفلاسفة فقال الأطباء ليس ههنا عضو يعطي ولا يقبل لا دماغ ولا قلب ولا كبد وقال الجليل الفيلسوف ان هذا العضو هو القلب هو الأصل الأول لكل قوة وهو يعطي سائر الأعضاء كلها القوة التي تغذو بها والتي تحيي والتي تدرك وتحرك واما الأطباء وقوم من اوائل الفلاسفة فقد فرقوا هذه القوى في الأعضاء وقول ذلك عند التحقيق والتدقيق اصح وقول الأطباء في بادي النظر اظهر ثم اختلف في القسم الآخر الأطباء فيما بينهم والفلاسفة فيما بينهم فذهبت طائفة الى ان العظام واللحم الغير الحساس وما اشبهها انما تبقى بقوى فيها بحسبها فانها من مبادئ لكنها تملك القوى اذا وصل اليها غذاؤها كفت انفسها فلا هي تقبل شيئا آخر قوة فيها ولا ايضا تفيد عضوا آخر قوة وذهبت طائفة الى ان تلك القوى ليس بحضها لكنها فائضة اليها من الكبد والقلب في اول الكون ثم استقرت فيها والطبيب ليس عليه ان يتبع المخرج الى الحق من هذين الاختلافين بالبرهان فليس له اليه سبيل من جهة ما هو طبيب ولا ينتفع في شيء من مباحثه واعماله ولكن يجب ان يعلم ويعتقد في الاختلاف الأول انه لا عليه كان القلب مبدأ في حس وحركة

اللذان يضطر اليهما الامر وينتفع

للدماغ والقوة المغذية للكبد ولم يكن فان الدماغ اما بنفسه او قاصد القلب مبدا للافعال النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء والكبد كذلك مبدا للقوة الطبيعية المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء ويجب ان نعلم ونعتقد في الاختلاف لكن انه لا عليه كان حصول القوة الغريزية في مثل العظم عنه او الحصول من الكبد واستحقه بمزاجه نفسه ولم يكن ولا واحد منهما ولكن لا ان يجب ان نعتقد ان تلك القوة ليست فائضة اليه من الكبد بحيث لو انسد السبيل بينهما وكان عند العظم غذاء معد بطل فعله كما للحس والحركة اذا انسد العصب الجائي من الدماغ بل تلك القوة صادفت غريزية للعظم ما بقي على مزاجه فخ بتشرح له حال القسمة ونفرض له اعضاء رئيسة واعضاء خادمة للرئيسة واعضاء مرؤسة بلا خدمة فالاعضاء الرئيسة هي الاعضاء التي هي المبادي للقوى الاولى في البدن المضطر اليها في بقاء الشخص او النوع اما بحسب الشخص فالرئيسة ثلثة القلب وهو مبدا قوة الحيوة والدماغ وهو مبدا قوة الحس والحركة والكبد وهو مبدا قوة التغذية واما بحسب الامر ايضا اما الاضطرار فلا جل توليد المني الحافظ للنسل واما الانتفاع فلاجل افادة تمام الهيئة والمزاج الذكوري والانوثي اللذين هما من العوارض اللازمة لانواع الحيوان لا من الاشياء الداخلة في نفس الحيوانية واما الاعضاء الخادمة فبعضها يخدم خدمة مهيئة وبعضها يخدم خدمة مؤدية والخدمة المهيئة تسمى منفعة والخدمة المؤدية تسمى خدمة على الاطلاق والخدمة المهيئة تتقدم فعل الرئيس والخدمة المؤدية تتاخر عن فعل الرئيس اما القلب فخادمه المهيئ هو مثل الرئة والمؤدي مثل الشرايين واما الدماغ فخادمه المهيئ مثل الكبد وسائر اعضاء الغذاء وحفظ الروح والمؤدي مثل العصب واما الكبد فخادمه المهيئ مثل المعدة والمؤدي مثل الاوردة واما الانثيان فخادمهما المهيئ مثل الاعضاء المولدة للمني قبلهما واما المؤدي ففي الرجال الاحليل وعروق بينهما وبينه وفي النساء عروق يندفع فيها المني الى المحبل وللنساء زيادة الرحم التي تتم فيها منفعة المني وقال جالينوس ان من الاعضاء ما له فعل فقط ومنها ما له منفعة فقط ومنها ما له فعل ومنفعة معا الاول كالقلب والثاني كالرئة والثالث كالكبد واقول انه يجب ان يعني بالفعل ما يتم بالشيء وحده من الافعال الداخلة في حيوة الشخص او بقاء النوع مثلا للقلب في توليد الروح ويعني بالمنفعة ما يتهيأ لقبول عضو آخر فحينئذ يصير الفعل تاما في افادة حيوة الشخص او بقاء النوع كاعداد الرئة للهواء واما الكبد فانه يهضم اولا هضمه الثاني ويعد للهضم الثالث والرابع فيما يهضم الهضم الاول تاما حتى يصلح ذلك الدم لتغذية نفسه يكون قد فعل فعلا بما قد يفعل فعلا حقيقيا معتينا لفعل منتظر يكون قد نفعت ونقول ايضا من راس ان من الاعضاء ما يتكون عن المني وهي متشابهة الاجزاء خلا اللحم والشحم ومنها ما يتكون عن الدم كالشحم واللحم فان ما خلاهما يتكون عن المنيين مني الذكر ومني الانثى الا انها على قول من المحققين من الحكماء يتكون عن مني الذكر كما يتكون الجبن عن الانفحة ويتكون عن مني الانثى كما يتكون الجبن عن اللبن وكما ان مبدا العقد في الانفحة كذلك مبدا عقد الصورة في مني الذكر وكما ان مبدا الانعقاد في اللبن فكذلك مبدا انعقاد الصورة اعني القوة المنفعلة هو في مني المراة وكما ان كل واحد من الانفحة واللبن جزء من جوهر الجبن الحادث عنهما كذلك كل واحد من المنيين جزء من جوهر الجنين وهذا القول يخالف قليلا بل كثيرا قول جالينوس فانه يرى ان كل واحد من المنيين قوة عاقدة وقابلة للعقد ومع ذلك فلا يمتنع ان نقول ان العاقد في الذكور اقوى والمنعقد في الاناث اقوى واما تحقيق القول في هذا فليطلب في الفصول المستقبلة ثم الدم الذي كان ينفصل عن المراة في الاقراء يصير غذاء فمنه ما يستحيل الى مشابهة جوهر المني والاعضاء الكائنة منه فيكون غذاء مميا له ومنه ما لا يصير غذاء لذلك ولكن يصلح لان ينعقد في حشوه ويملأ الامكنة بين الاعضاء الاولى فيكون لحما وشحما ومنه فضل لا يصلح لاحد الامرين فيبقى الى وقت النفاس فتدفعه الطبيعة فضلا واذا ولد الجنين فان الدم الذي

يولده كبده يسد مسد ذلك الدم ويتولد عنه ما كان يتولد عن ذلك الدم واللحم يتولد عن متينه ويعقده الحر واليبس اما الشحم فمن مائيته ودسمه ويعقده البرد ولذلك يحله الحر وما كان من الاعضاء متخلقا من المنيين فانه اذا انفصل لم ينجبر بالاتصال الحقيقي الا بعضه في قليل من الاحوال وفي سن الصبي مثل العظام وشعب صغيرة من الاوردة دون الكبيرة ودون الشرائين واذا انتقص منه جزء لم ينبت عوضه كالعظم والعصب وما كان متخلقا من الدم فانه ينبت بعد انتقاصه ويتصل مثله كاللحم وما كان متولدا عن دم فيه قوة المني بعد فما دام العهد بالمني قريبا فذلك العضو اذا فات امكن ان ينبت مرة اخرى مثل السن في السن الصبي واما اذا استولى على الدم مزاج اخر فانه لا ينبت مرة اخرى ونقول ايضا ان الاعضاء الحساسة المتحركة فقد تكون تارة مبدا الحس والحركة لهما جميعا عصبة واحدة وقد يفترق تارة ذلك فيكون مبدا كل قوة عصبة ونقول ايضا ان جميع الاحشاء الملفوفة في الغشاء منبت غشائها من احد غشائي الصدر والبطن المستبطنين اما ما في الصدر كالحجاب والاوردة والشرايين والرئة فمنبت اغشيتها من الغشاء المستبطن للاضلاع واما ما في الجوف من الاعضاء والعروق فمنبت اغشيتها من الصفاق المستبطن لعضل البطن وايضا فان جميع الاعضاء اللحمية اما ليفية كاللحم في العضل واما ليس فيها ليف كالكبد ولا شيء من الحركات الا بالليف اما الارادية فبسبب ليف العضل واما الطبيعية كحركة الرحم والعروق والمركبة كحركة الازدراد فليف مخصوص بهيئة من وضع الطول والعرض والتوريب فللجذب الليف المتطاول وللدفع الليف الذاهب عرضا العاصر وللامساك الليف الموورب وما كان من الاعضاء ذا طبقة واحدة مثل الاوردة والمثانة فان انواع الليف الثلثة منتسج بعضها في بعض وما كان ذا طبقتين فالليف الذاهب عرضا يكون في طبقته الخارجة والآخران في طبقته الداخلة الا ان الذاهب طولا اميل الى سطحه الباطن وانما خلق كذلك لئلا يكون ليف الجذب والدفع معا ما ليف الجذب والامساك هما اولى بان يكونا معا الا في الامعاء فان حاجتها لم يكن الى الامساك شديدة بل الى الجذب والدفع ونقول ايضا ان الاعضاء العصبانية المحيطة باجسام غريبة عن جوهرها منها ما هي ذات طبقة واحدة ومنها ما هي ذات طبقتين وانما خلق ما خلق منها ذات طبقتين لمنافع احدها من الحاجة الى شدة الاحتياط في وقاية جسميتها لئلا ينشق بسبب قوة حركة ما فيها كالشريان والثاني من الحاجة الى شدة الاحتياط في امر الجسم المخزون فيها لئلا يتحلل او يخرج اما استفراغا او تحللا فبسبب سخافتها ان كانت واحدة ذات طبقة واما استفراغا الخروج فبسبب اجابتها الى الانشقاق لذلك ايضا هذا الجسم المخزون هو مثل الروح والدم المخزونين في الشرايين اللذين يجب ان يحتاط في صونهما ويخاف ضياعهما اما الروح فبان يتحلل واما الدم فبان يتشق وفي ذلك خطر عظيم والثالث اذا كان عضو يحتاج ان يكون كل واحد من الجذب والدفع فيه بحركة قوية افرد له آلة اخلاط وذلك كالمعدة والامعاء والرابع اذا اريد ان يكون كل طبقة من طبقات العضو لفعل يخصه وكان الفعلان يحدث احدهما عن مزاج يخالف الآخر كان التفريق بينهما اصوب مثل اسفل المعدة فانه اذا اريد فيها الحس فيكون ذلك بعضو عصبي والهضم ويكون ذلك بعضو لحماني فافرد لكل واحد من الامرين طبقة طبقة عصبانية للحس وطبقة لحمية للهضم وجعلت الطبقة الباطنة عصبية وجعلت الخارجة لحمانية لان الهاضم يجوز ان يصل الى المهضوم بالقوة دون الملاقاة والحاس لا يجوز الا ان يلاقي المحسوس اعني في حس اللمس واقول ايضا ان الاعضاء منها ما هي قريبة المزاج من الدم فلا يحتاج الدم في تغذيتها الى ان يتصرف في استحالات كثيرة مثل اللحم فلذلك لم يجعل فيه تجاويف وبطون يقيم فيها الغذاء الواصل مدة ثم تغتذي به اللحم ولكن الغذاء كما يلاقيه يستحيل اليه ومنها ما هي بعيدة المزاج عنه فيحتاج الدم في ان يستحيل اليه الى استحالات متدرجة الى مشاكلة جوهره كالعظم فلذلك جعل له في الخلقة اما تجويف واحد يحوي غذاءه مدة يستحيل في مثلها الى مجانسته مثل عظم الساق

والساعد وبجاويف متفرقة مثل عظم الفك الأسفل وما كان من الأعضاء هكذا فانه يحتاج ان يمتاز من الغذاء فوق الحاجة
في الوقت ليحيله الى مجانسته شيئاً بعد شيء والأعضاء القوية تدفع فضولها الى جارها الضعيفة كدفع القلب الى الإبطين
والدماغ الى خلف الأذنين والكبد الى الأربيتين

الفصل الثالث في تعديد الأعضاء الآلية

ومواضعها فلنشرع في ذكر اعضاء الحيوان ولنبتدئ بالآلية ولنبتدئ بالظاهرة منها ومنها بالرأس فنقول ان الرأس من
الانسان وما يجري مجراه يشتمل على جملة باطنها القحف وما يغشيه وما فيه من الدماغ ويحجبه القحف يغشيه جلد ولحم
وبشرة ينبت عليها الشعر وهو مؤلف من عظام كثيرة على ما سنشرحه عند كلامنا في الأسباب وقد ذكر في التعليم الأول ان
الانسان لم يكن لرأسه شؤون بوجه انما القحف واحد وتحت الراس من قدام الانسان وجهه واعلى وجهه جبينه وهو ما بين رأسه
عينيه ويدل عظم جبينه على البله وعرضه على قلة العقل وصغره على لطف الحركة واستدارته على الغضب والحاجبان اطلقا
مظلة للعين يحبسان ما ينحدر اليها ويزينان الوجه واذا انصلا على استقامة من خطيهما دلا على تخنث واسترخاء واذا انحجبا
منحدرين الى طرف الانف دلا على لطف وذكاء واذا انحجبا نحو الصدغين دلا على طبيعة طنز واستهزاء واما الدماغ فقدام
الكلام فيه والعينان اقبل الأعضاء على الشمائل كما انها اقبل الأعضاء على انفعالات النفس عند الغضب والفرح والغم وغير
ذلك واجزاؤها الجفنان والمقلة مركبة من حدقة وبياض يسمى ملتحمة ويحدها من الجانبين الموقان واذا كانت من ناحية الموق
صغيرة الزاوية دل على سوء خلق وخبث شمائل واذا كان ذلك الموضع كثير اللحم كما يعرض لاعين الحداء دل على خبث وفجور
واذا وقع الحاجب على العين دل على حسد والعين المتوسطة في جحوظها تدل على فطنة وحسن خلق ومروة والناتئة في كل شيء
على اختلاط عقل والغائرة على حدة في جميع الحيوان والذي يطول تحديقها مفتوحة ولا تطرف يدل على وقاحة مفرطة في
جمود والتي يكون كثيرة الطرف يدل على خفة وقلة ثبات وطيش واذا كانت على الاعتدال في الحالين دلت على حسن حال
فاما تشريح العين فنؤخر الكلام فيه الى حين ما نتكلم في الأسباب وقد دل الاستقراء على ان كل حيوان بحري فله عينان في
الطبع الا بعض الحيوان البحري الخزفي الجلد وكل حيوان بلدي حيواناً فله عينان الا الخلد ويشبه ان يكون له عينان لكنهما مغشيتان
بجلد فوقهما لضعفهما ولذلك يظهر عند التشريح وانما يدرك فان الاظلال دون الألوان والأشكال ومن الأجزاء الظاهرة في
الرأس الأذنان وهي للسمع فقط واجزاؤه الغضروف المنتشر في الانسان والشحمة والثقبة الملتوية وقد عرض التحارة بينهما
التي لها ليظهر طنين الصوت واجتماع الهواء الحامل للصوت في عضويته ولولب ثقبته ليكون المسافة القصيرة المدى طويلة
فلا يكون داخل الأذن وحيث يحاذي الدماغ معرضاً لوصول البرد والحر اليه من الثقب بسهولة والزوج الحاس من العصب الذي يأتيه
وسنذكره صلب لانه معرض لمصاكة الهواء بالفرش على السطح الباطن من الصماخ لانه يحتاج ان يلقى الهواء المتموج لها
مماسته ومصادمته وذلك العصب يبرز اليه من ثقب سنذكره في موضعه وللأذن منفذ خفي ايضاً الى الحنك وكل حيوان ذي
اذن فهو يحرك اذنه خلا الانسان الا افراداً منهم ويحركونها حركة ضعيفة وجميع الحيوان له اذن الا الطير فله ثقب فقط والا
المفلس الجلد واصناف من حيوان الماء وكلما تلد حيواناً فله اذن خلا الدلفين والافعى وتوسط المشعر على الأذن يدل على جودة
السمع والآذان الكبار المنتصبة تدل على حمق وهذيان كثير واما الانف فانه آلة للاستنشاق والتنفس والعطاس الذي
يكون من استغاثة الدماغ في دفع فضل او ريح فيه بهواء تستنشقه الرئة ويفضل منه للدماغ فيدفعه دفعة ويدفع معه
ما يؤذيه والفم وانما عاذ على المتنفس فهو كجبل في العمل انما التنفس بالانف فان جميع الحيوان يتنفس مضمومة الأفواه
اقول وقد ابنا فيما فتح البسيطا فاه بالة سد منخريه فلم يشعر به الا وقد مات في الوقت واما تشريح الانف فسنذكره

حيث نذكر الأسباب والأنف يقوم للفيل مقام اليد فيه يتناول ويرتفع به الماء الى فيه ملء منخريه ثم يمجه ايه في حلقه
ويلاصق الانف الوجنتان وهما عظمان متخلخلان وفكان يتحرك من كل حيوان اسفلهما الا التمساح واما تشريح الوجنة والأسنان
والفكين وسنذكره حيث نذكر الأسباب وكذلك العنق والكتف والأضلاع والفقار وكذلك ايضا تشريح اللسان والحنجرة وعضلها
وكذلك تشريح الثديين والصدر وتحت الصدر البطن وتحت البطن العانة والوركان ونؤخر الكلام فيها الى موضعه والأنثيان
فرج وللذكران قضيب وكذلك نؤخر الكلام في تشريحهما وبين الأعضاء الكبرى من الأعضاء الظاهرة مفاصل فللهامة
القذال وللبة مفاصل بين الراس وبين ما تحته والآباط لليدين مع الثدي والأربية للرجلين مع الثدي والأعضاء
الظاهرة المتيامنة تشبه المتياسرة تشابه مشاركة في النوع ومن الأعضاء التي في طرفي فوق واسفل فاليدان والرجلان
بينهما بعض التشبه من غير مشاركة في النوع واما الأعضاء الموضوعة خلف وقدام فالتشبه بينها قليل جداً وكل الباطنة
وسنذكر تشريح ذلك كله مع العظام كله مع عظام اليدين والرجلين حيث نذكر الأسباب ولننتقل الآن الى ذكر الأعضاء
الباطنة ونبتدئ من فوق ومن الدماغ فان كل حيوان ذي دم فله دماغ ومن البحريات فان لها ايضا دماغا والانسان
اعظم الحيوان بحسب بدنه دماغا ونقول ان ذلك لحاجته الى آلة للروح النفساني المفكر الذي للانسان من الحيوان واما تشريح
الدماغ فنؤخر الكلام فيه الى حين نذكر الأسباب وتحت الدماغ من الأعضاء الباطنة المريء وقصبة الرئة اما المريء فيؤدي
الغذاء الى المعدة واما قصبة الرئة فيؤدي النسيم الى الرئة والقلب واولها الحنجرة وهو بازاء المنخر وسنؤخر الكلام في تشريحه
الى وقته واما الرئة فانها مؤلفة من اجزاء احدها شعب القصبة والثانية شعب الشريان الوريدي والثالثة شعب الوريد
الشرياني وهما عرقان نابتان من القلب وسنصف من حال الرئة بعد هذه الشعب يجمعها لحم رخو متخلخل كثير المنافذ الى
البياض ما هو فيما خلفه من الحيوان وهو ذو قسمين احدهما الى اليمين والآخر الى اليسار والقسم الأيسر ذو شعبتين والأيمن
ذو ثلث شعب وسنشرح الحال في تشريح الرئة والمريء ومنفعتهما في ذكر الأسباب وكذلك الكبد والمرارة والمثانة والرحم و
الأمعاء فنؤخر الكلام في تشريحها الى حيث نذكر الأسباب تمت المقالة الأولى من الفن الثامن من جملة الطبيعيات
والحمد لله كثيرا

المقالة الثانية منه يشتمل على فصلين الفصل الأول في ذكر اختلاف

الحيوان من جهة الأعضاء الظاهرة جميع الحيوان الذي له اربعة ارجل فله رأس وعنق وعنق الأسد كعظم واحد لا يتثنى
فيه الخرز وباطن جوفه كباطن جوف الكلب ومن الحيوان ما هو مشقوق الرجل فيستعملها كالأصابع مثل الانسان والطير و
كف الفيل ينقسم الى خمسة اقسام انقساما خفياً والبعير الى قسمين لكنها ليست ذات اصابع وخرطومه كاليد له فيما يشرب ويأكل وبها
يتناول ويعطي ولسائسه به يتنفس وهو يتنفس في عمق الماء مستقبلاً خرطومه الى فوق حيث يمكنه ان يتنفس وخرطومه
غضروفي ويلين وليس لحيوان اعسر يسرى الا الانسان ولا لشيء من الحيوان صدر عريض الا للانسان ولا ثديان على الصدر الا له وللفيل
ثديان يقربان من الصدر وليسا عليه وكل حيوان فان رجليه اما ان ينثني من خلفه واما الى ما بين يديه خلا الانسان فانه ينثني رجليه
الى ما بين يديه ويديه الى ما يلي جانبيه والفيل يثني رجليه قريباً من الانسان ويثني يديه كسائر ذوات الأربع فان ذوات الأربع
تثني ايديها وارجلها بالخلاف الا ان تكون مما تبيض كالضب والعظاية فتثني الى ما بين يديها موربا الى خارج وليس في الحيوان
ما يثني اليدين والرجلين الى خلف واما ثوفي من الحيوان المائي فان اطرافه مصروفة واما يديه كالمعلقين من الكتفين وهو ذو
خمس اصابع كل اصبع ذو ثلثة مفاصل وظفر ليس بكبير وانثناء يديه كرجليه كانما رجله ذنب سمك ومن الحيوان ما يقدم
عند المشي اي شق اتفق ومنه ما يقدم اليمين دائما كالأسد والبخت والنجائب وكل ذي اربعة ارجل فهو ذو ذنب وذنب فوق

کذنب الایل وهو کثیر الشعر ومقدّم اشعر من موخره والانسان له شعر علی مواضع لیس علیها لکثیر من ذوات الاربع شعر کالمغابن
والعانة والشعر وربما کان علی الشفة الاسفل لعنز شعر واما الخنزیر وما الکلب والذئب فاذنب المبدن وقد یغلب الزغب لبعضها
فی العنق کالفرس لناصیته وکمفه وربما کان علی اطراف کتفیه مثل الحیوان الذی یسمی فرس ایل ویظن انه المتفرد ذوات النواصی
التی یکون ببلاد الترک ویسمی عشقا ویلبسج من شعورها ببلادنا مناخل ولیس لا ثالها قرون وعظمها کعظم الایل فاما العلم ویکون
فی بلاد یسمی ارخوطاس حیث یبین بقرها الوحشی والانسی وهی جور قوبة البحر منقلبة القرون الی خلف واما فرس ایل فقرنه
علی قدر قرن ظبا والجمال لها عضو خاص وهو السنام فی وسط ظهره وربما کان للجمل سنامان وللناقة اربعة اطباء وکعبه
ککعب الثور وهو صغیر بالقیاس الیه کذلک کعب الفیل وخفه شقان بینهما جلد کالاوز وقدمه لحیم کما للذئب ولذلک یشجل
کی لا یحفی وفکه الاعلی ذو ناب ولا ثنایا ولا رباعیات علیه والحیوان الحم سابقین وقدمین من الانسان ومن مشقوق الرجلین
ما هو ذو ظفر وخف کالانسان والجمل ومنه ما هو ذو ظلف کالبقر والغنم وکذلک الخنازیر الا الخنازیر فی بلدان خاصة منها
اللوریا ومنها تاوریا لها حوافر ولا یختاف الیدی والرجل فی کونه ذا حافر وما خف واکثر ما له قرنان هو ذو ظلف وکلام یجهر
عنزه واما ما له قرن واحد کالحمار الهندی واظنه الکرکدن فله حافر وقرنه فی وسط رأسه واما الحیوان المسمی اورقص فله قرن
واحد وظلف وکل ذی قرن فی جوهره فهو ذو اربع الا ما کان قرنه دالا علیه بسبیل الاستحالة مثل الحیات التی زعم اهل مصر
انها سیلة سیناس وکل قرن مجوف الا قرن الایل واموّل والا قرن حیوان یکون ببلاد الترک انه فیما سمعت یشبه البقر فی
شیء الجمال فی شیء وقرنه کبیر جدا ذو عرض وطول وذوایا وینبت عنها غصون منقلبة کل واحد فی نفسه مثل قرن ومساحة
وسطه قد یکون اکثر من ذراع فی ذراع بل اظنه قد یکون مثل نصف ذلک واکبر الا ان اکثر شکله مثلث ومعین وهو موجود
فی بلدنا ما ینقل الیها من بلاد الغز ویطرح کالکرسی وقد رأینه او ان دابته یکوثره من کوه بخارا تبقی لها القرنیة الحدیثة
تلی بلاد الغز وکل ذی قرن فیلزمه قرنه الا الایل فانه یلقیه عند انشا ثه فلا اعرف حال الحیوان الذی ذکرته فی ذلک ولا یبعد ان
یجری مجری الایل فی ذلک لعظم قرنه فیمکن ان یعرف ذلک من الغز فیه ومکان الاثداء قد یکون منها علی الصدر او قریبا منه کما
للفیل فاما بین الرجلین واما علی البطن کما للجوارح من السباع والفیل الذی کما للانسان وفی کونه ذوات الحافر لا
ثدی لها الا ما یشبه اثداء امهاتها منها وینزع الیها کما یعرض للبغال فی الحیل ومن الحیوان ما غلاف ذکره باد ومنه ما هو باطن
کما هو للدلفین وموضع ذکر الفیل کموضع ذکر الفرس لکن ذکر الفیل صغیر بالقیاس الی جثته وصواد واذا انتشر من خرطومه
ولیس له طول وانتشاء مستنبطان عند کلیتیه ولذلک ما هو سریع السفاد جمیع اناث الحیوان یبول الی خلف وکذلک ذکوره
الاسد والجمال ایضا وذکر الانسان وکثیر من ذوات الاربع لحمی غضروفی مع عصبیة وذکر الجمال عصبی صرف وکذلک ذکر
الایل وذکر الذئب والثعلب لی العظمیة ما هو وذکر ابن عرس کانه عظم احمر واعالی الاسنان فی ابتداء النشو اعظم من اسفله
ثم یعظم ما یحت ودکیه وینتقل ثم ینحی اعالیه ذا اخذ نحو الذبول واما جمیع ماله ناصیة فانه کلما اکبر دقت سافله وعظمت
اعالیه من الحیوان ما له اسنان فی الفکین ومنه ما اسنانه فی الفک الاسفل وکل کل ذی قرن ویشبه ان یکون مادة سنه
یذهب فی قرنه ولبعض الحیوان نابان کما للخنازیر وجوارح السباع مختلفة الاسنان منفرجها لیشبه فی اللحم واما البقر
وما یجری مجراه فاسنانه متلاصقة کانه عظم واحد وذلک لیقطع الکلاء ولا یجتمع ناب وقرن وجمیع اسنانه فی حادة کثیرة
ولیس لشیء مما سلف ذکره صفا اسنان وقد ذکر انطیناس فی بعض کتبه ان فی ارض الهند سبعا یسمی بالیونانیة بارطیس
الاسنان صفوف ثلثة فی کل فک وهو ازب البدن واطرافه وعظمه کما للاسد ووجهه قریب من وجه الانسان وهو شدید الحمرة کانه

زنجفری وذنبه کذنب العقرب البری ذو ابره وصوته کصوت ~~...~~ وهو شدید الجری یاکل الناس فقول
ان هذا الحیوان ان کان موجودا فلیس بالببر المعروف بالرخ وان شاکل الرخ فی بعض الصفات فان الببر فی صورة اسد کبیر ازرق
والرخ
ملمّع بصفرة وخطوط سود فانه کما اظن اصفر الشعر ولیس فی الحیوان شیء یلقی الاضراس اما الکلاب فقد یلقی النابین والکلب
المسن افلج الاسنان اسود والقادح من الخیل ابیض الاسنان وهو بالعکس من الکلب والظبی لا یسقط السن وکثرة السن وقوته یدل
علی طول العمر وللناس سن الحلم وهو النواجذ تنبت بعد العشرین ویظهر لولد الفیل کما یوضع اسنان الصغار وینابت
اسنان الکبیرة الی ان ینمو اسنان الفیل صغیر جدا بالقیاس الیه مستبطن قلیلا فلا یظهر الا قلیلا وما کان من الحیوان جاف
الاسنان یرکب بعضها بعضا فهو مشقوق الشفة کالجوارح والفرس النهری الذی یکون بمصر له ناصیة کناصیة الفرس وظلف
وکعب وذنبه کذنب خنزیر وله صهیل الفرس وعظمه بقدر حمار وهو غلیظ الجلد بحیث یقطع منه شیئا وجوفه جوف الفرس
والحمار واما القرد فانه مشترک الهیئة یمیل الی صورة الناس وصورة السباع والکلبیة منها والتی لها اذناب فهی بنزعة الاخلاق
واسنانها کاسنان الکلاب والقرود ذوات المقادیم الا الوجوه واضراسها کاضراس الناس ولاشفادها هدب وثندی القرد فی
صدرها ویداها ورجلاها کیدی الانسان ورجلیه تستعمل ایدیها فی القبض والدفع ولیس لها سرة فانه بل غایته وما
فوق سرتها اکبر مما تحتها وکذلک عوذات الاربع نسبة ما فوق سرتها الی ما تحتها قریب من نسبة الخمسة الی الثلثة و
ربما مشت القرود برجلین اذ لها فی رجلیها کالکعب فیعتمد اعتماد الناس ولیس لها ورک ذوات الاربع ولا ذنب لها الا
ذنب کانه علامة وفرج اناثها کفرج النساء وذکرها کما للکلب واحشاؤها کاحشاء الناس وکل ماله اربعة ارجل
ویبیض وله دم فله رأس وعنق وظهر وصدر وذنب فهو مشقوق الاطراف الی اصابع وله لسان الا التمساح فلسانه
سمکی اذ لیس للسمک لسان بل عضو یشبهه صغیر مقبوض غیر منبسط وبعض السمک ایضا لا یظهر له ذلک القدر ولیس للحیوانات
التی یحن فی ذکرها اذنان بل ثقبتان فهی خلّة ولا لها ایضا ثدیان ولا فرج بارز وهی حادة الاسنان وعین التمساح کعین
الخنزیر وله انیاب واظافیر قویة وجلد صلب ملتصق باللحم لا یبین الا بصعوبة وضعیف بصره فی الماء ومحدبا فی البحر
یاوی اکثر نهاره الی البر واکثر لیله الی الماء لانه ادفأ له فی اللیل من الهواء قال واما الحیوان المعروف بالحمل الاردن
واظنه انه الحرباء الکبیر فانه یشبه سام ابرص واضلاعه الی الطول کما للسمک ووسط صلبه فاتح کما للسمک وکان وجهه
وجه الحیوان الذی یقال له قرد خنزیر وذنبه طویل جدا دقیق الطرف جدا یلتوی کالسیر کل رجل منه مشقوق الی مثل
انها الاسنان وسایر الاصابع وعلیها مخالب معقفة تشبه الخرادین وجسمه خشن عظیم فاترة کیف شاء ویعرض للونه ان
یتغیر بزیادة الحسن ناهیک ما وذلک اذا فعل کالاستغراد یعنی اذا اذ باد واستنشق وتارة یظهر علیه تفقیع ومتمیز ویتغیر
ایضا لون عینیه وهو بطی الحرکة ویستحیل لونه عند الموت الی السلبیة ولا لحم علی جسده الا بالقرب من عینیه وعلی ذنبه
وله فی اصل ذنبه دم وکذلک حول قلبه ودماغه کانه بین عینیه فاذا سلخ ذلک الموضع ظهر کحلقة نحاس دقیق له بصیص واذا
قطع عاش بعده طویلا ویحرک اضلاعه الی الانضمام والی الانتفاخ ولا طحال له ظاهرة وماواه شقوق الصخور اعظم الطیر جثة
وصدرا ماله مخلب معقف واصابع الطیر منها ما هو متصل بغشاء یجدف به السباحة والاصبع المتأخرة للطیر هو مکان العقب
للانسان والبومة فلها اصبعان متقدمتان واصبعان متأخران واکثر الطیر بها جلده مفلس کسام ابرص یغمض عینیه الا من جفنه
الاعلی وبعضه وهو الکبیر منه یغمض عینیه بجلد متصل بالجفن الاسفل کصفاقة ومنه ما یغمض من الجفن الاعلی ومن الطیر
ما یبسط رجلیه الی خلف اذا طار ومنه ما یقبضهما الی بطنه والسنته بعضها مستطیلة مستدقة والسنة بعضها مستعرضة کما

للببغا وجميع ما يحاكي كلام الناس ومن بعض الحيوان ما لا مخلب معقف له بل اصبع زائدة على ساقه ولبعض الطير فتر عند ما
من ريش واما من جلد لحمي كفتر عند الديك جميع السمك ذو راس ولا ذناب متصلة ولا عنق له ولا ذكر ولا انثيين لا داخلتين
ولا بارزتين ولا ثديين ولا منكبين وللدلفين ثديان لانه يلد حيوانا ولكنها قريبة الشبه من المفاصل ولا حلمتين لثديه
بل ثقبان كالفتقين وللسمك اذنان منهما يمج الماء ولبعض السمك اربعة اجنحة في الطول مثل الانكليس الماء ما هي وما اشبهه
ولبعضها جناحان عند الاذنين ومن السمك المستطيل ما لا جناح له ولا اذان ولبعض اذان السمك غطاء خزفي او صدفي
او عظمي فيميل اذانها الى رؤسها وما لا غطاء له كسلاسي العريض الجسد فاذنه يميل الى ظهره والمستطيل الجسد فاذنه
يميل الى اسفل والضفدع خشن الاذن شوكي وعلى اذنه صدفا يبرز عنه النفس ومن السمك ما له في كل شق اذن واحدة
ومنه ما له اذان كثيرة متراكبة في كل شق وربما كانت في كل جانب اذن مفردة ومعها اذان اخرى وربما كانت اربعة

مراكبة خ ل

مفردة غير مضاعفة بالتركيب وللسمكة المسماة افسفيا سوى ثمانية اذان مضاعفة وليس لشيء من السمك شعر كما هو لما يلد من
ذوات الاربع ولا تفليس قشري كالبياض من ذوات الاربع ولا ريش كما هو للطائر واما فلوس السمك القشرية فهو بدل على
جلدها ومن السمك ما هو خشن الجلد ومن السمك ما على لسانه اسنان فهو شوك اللسان وان كانت مقبوضة الاسنان الى
باطن مربوطة بالحنك ولا انف لبعض السمك بل منخران ولا اشفار ولجميعها دم ومن السمك ما تلد حيوانا وهي التي لا قشور
لها مفلسة كسلاسي بل جميع ما لا قشور له من نبات الماء الا الضفدع فاما الحيتان فمنها برية ومنها مائية والبحرية تشبه
البرية الا في رؤسها فان رؤسها خشنة صلبة جدا ومأواها الشواطئ وما يقرب قعره دون اللجج وفي البحر ايضا الحيوان المسمى
مادبغة ودبعين وفي صورته لكنه اصغر من البري ولا ياوي اللجج بل المواضع القريبة من القعر الصخرية وفي البحر سمكة تسمى ما
السفن لها خاصية بمانعة السفينة وصدها عن السير ولا تؤكل بل ربما استعملها بعض الناس في التبغيض والتحبيب ولها شبه
الارجل فلذلك يغلط في امرها فيظن ان لها ارجلا فهذه حال اختلاف الحيوان من جهة الاعضاء الظاهرة

الفصل الثاني

في اختلاف الحيوان من جهة الاعضاء الباطنة واما حال اختلاف الحيوان من جهة الاعضاء الباطنة
فنقول كل حيوان سمين ذو ثرب فذو دسم وما لا شحم له فلا دسومة لدماغه وكل منتقل فله رئة وبالعكس وجميع الحيوان الذي
له دم فله حجاب قلب لكنه في الصغير خفي ومنشاء بعد في قد يكون في قلب الجمل والبقر عظم ولا رئة للسمك فانه لا يتنفس في الهواء
وانما يتنفس بالماء من طريق الاذنين ولكل حيوان ذي دم كبد وليس لبعضها طحال والكبد من البياض طحال والتي للجوارح منها
صغير والطائر الذي يشبه راسه راس العنز لا طحال له ولبعض الحيوان مرارة وليس لبعضها مرارة مثل الابل فان معاءهم جدا
كانه مفرغة للمرارة ولذلك لا ياكلها الكلاب الم يضطر جوعا وكذلك الفرس والبغل وقال بعض الخنازير وبعض الايايل
فلها في اذنابها مرارة على ما زعم بعضهم وهناك رطوبة تشبه رطوبة الطحال وقال ونحت لسان كل حيوان وفي عنقه الى اول
خرزات راسه دودة حية ويجب ان ينظران هذا كيف وقع في النقل والدلفين من حيوان البحر فله رئة مع انه يتنفس بالماء واما
ساير السمك وذوات الاربع والبياض فله مرارة قليلة او كثيرة ولبعض السمك مجرى يمتد من الكبد الى المعاء كالسمك
المسمى اسياس والحمام مرارته في معاه وكذلك الدراج والخطاف والعصافير وكل ذي اربع يلد فله كليتان واما البياض منه
فلا كلية له ولا مثانة وكذلك الطير والسمك لا كلية له وللعظائة البحرية كليتان كما للبقر كانها مركبة من كلى كثيرة وللطرف
الحاد من قلب السمك هو الى الراس لان ذلك الموضع ضيق مما يلي البطن وهو مربوط الى ملتقى الاذنين يمنة ويسرة وهناك
مجار من الاذن الى القلب للتنفس في الماء ويكبر في الكبار حتى ان تلك المجاري في بعضها اشبه قصبة الرئة وليس لعامة السمك

ثم معدة بل معدتها مربوطة بالراس حتى انها تنقلب فتخرج من افواه كثيرة من عظام اصناف السمك ولبعضها كالانكليس
العقرس معدة صغرى واكباد السمك على اليمين وربما ظننا كبدين كما قد يظن برئة الطاير انه رئتان لشدة الافتراق واما
الطحال فهو دائما في اليسار الا ما اخرجه التشريح في نادر من الحيوان ينسب حاله الى العجب كل حيوان له قرن ولا سن له في فكه الاعلى
فانه مجتر فله كروش واحد عظيم خشن صلب فيه ثلثة بطون اخرى صغار من فوق الى تحت مضاعفة الحجب والصفائف ولحوها مطاول
وما قبله مستعرض وطرفه متصل بالمعاء من عظم الثلثة والاخران متساويان وداخله مشبك املس والسبب في كثرة بطونه
مدة هضمه فانه انما يغتذي باليابس ومع ذلك فلا يمضغه جيدا فيحتاج ان يمضغه مرة ثم يطبخه ثم يعاود اجادة مضغه وهو
الاجترار وكذلك معاء هذا الصنف اعظم من معاء ما لا يجتر ومعاء الفيل كثير التشبك والالتفاف حتى يظن ان بطنه كبطن
المجتر وهذا المعاء كالمعدة وليس بعده الا معاء الدفع وكبده اربعة اضعاف كبد الثور وطحاله صغير بالنسبة الى بدنه وسببه ان يكون
ذلك لان بدنه مفتقر الى الخلط السوداوي يغتذي به فانه مجانس لجوهره واما ما له اربعة ارجل وبيض فمعدته واحدة وكذلك
الحيات وفي معدتها استطالة ما وادخالها مستطيلة ضيقة مشقوقة باثنين وقضبة رئتها طويلة جدا والسنتها دقيقة
مشقوقة باثنين طويلة تخرج الى مسافة بعيدة وذلك من خواص الحيات ولسان الوزغ ايضا مشقوق بنصفين ومعدة الحية
كمعاء واسع وقلبها قريب من خلقه مستطيل صغير كانه كلية تخيل اليك ان جوفه الحاد ليس قبالة الصدر ثم يكون الكبد وهي مستطيلة
ايضا وطحالها صغيرة مستطيلة مثل طحال سام ابرص ومرارتها كمرارة السمك وهي في كبارها على الكبد في صغارها على الامعاء
ولها ثلثون ضلعا وقد زعم بعضهم انه يعرض لها ما يعرض للخطاطيف ان عينه اذا غرزت بابرة عادت الى الصحة واما اذنابها
واذناب سوام ابرص فتنبت بعد القطع وباقي بطن الحية كما في بطن السمك ولكثير من السمك والطير شعب تنشعب من معاها
فالتي للطير فالى اسفل وقليلة العدد والتي للسمك فبالضد ومن السمك ما لا شعب لامعائه ولكثير من الطير حوصلة لهضم الشيء
الصلب يتولد من طرفيها الذي عند الفم والذي الى المعدة ويتسع من وسطها ومعدة الطير الى اللحمية ما هي ويحيط بها غشاء
صلب قوي ومن الطير ما له بدل الحوصلة فم المعدة واسعا عظيما مثل الشقراق والغربان والغدفان والدراج وله حوصلة
وفم معدته ايضا لكن عرض فم معدته الى ما يلي معدته وكذلك البومة والوز البري والمائي ومن الطير ما لا حوصلة ولا فم معدة له
بل معدة مستطيلة كما لصغار الطير مثل الخطاطيف والعصافير وما طال العنق مثلا عنقه وقيل هذا الطير رطب من قبل غيره وعلى كليته
كل حيوان ذي كلية شحم واذا كثر الشحم حتى غطى ما بين كليتي الخروف قتله وكل حيوان كثير الشحم فهو قليل الزرع لبرده وكل حيوان
ليس على اعلى فكيه اسنان فان شحمه يجمد بعد ذوبه ولا يجمد شحم ما سواه فنقول انه ليس لشيء من السمك خصى ولا لشيء مما له اذان
يتنفس من الماء بها ولا للحيات ولا لشيء مما لا رجل له بل لجميعها وعاءان كالمخرجين يأخذان من عند الحجاب ممتدين الى الجماع
والاتحاد يحصل منهما مجرى واحد يفضي الى ثقب فوق سبيل الثفل وذلك للحيات عند الشوكة ويكون جميع ذلك في حين السفاد مملوا
من المني حتى يعصر بالعصر واما البياض ذو الرجلين فله عند القطاة وراء الحجاب بيضتان يفضيان الى مجرى واحد فوق مجرى الثفل
وذلك في بعضها بين وفي بعضها خفي يلبس غشاء يجري فيه شعب عروق ورباطات ويأتي كل بيضة منهما مجرى ملتصق بالقطاة
في جوار العرق العظيم الذي يركب القطاة وهذه المجاري فيما ذكرنا وحجم البيضة ايضا في البياض مما يظهر جدا في اوان السفاد
ويعظم وفي غير ذلك الوقت يستخفي وخصوصا في اليمام وفي الحجل حتى انها لا يبين لها وقد عرض لشوف احضي فتروى في الوقت
فاعلوا فيجب ان يذكر هذا الحكاية وقتا ما وقتا اخر ويركن الى ما يوجبه وقد يكون في الخصيان اللذين لم يجب بعد اصلهم من مجاري
وينزل شيئا اصفر رقيق من المني ورحم الطير ذو شعبتين على ما ذكرنا فيها وشعبتاها يفيضان الى عنق انبوبي مجوف من لحم وعصب

واعالي ارحام الطير دقيقة جدا وارحام السمك ادق من ذلك ووضعها من اسفل البطن وفاف مستطيلة ذو جوفين يمتلي كل
جوف منها في السمك بيضا واما ما يبيض في باطنه ثم يلد حيوانا لا بيضا فمثل الافاعي وسلاحي وهو ما له اذنان من حيوان البحر
له رجلان ويلد حيوانا فان اعالي ارحامها كارحام الطير لكنها يجتمع الى وعاء واحد واسع اذا انحدر اليه البيض استحال حيوانا
والحية تخالف الطير في ان الطير تضع بيضها لا في ساعة واحدة والحيات تضعها في ساعة واحدة ورحم ما يلد حيوانا يكون
ملصقا بالقطن واما رحم البياض فاعلا كذلك ويكون اسفله الذي هو مخرج البيض فوق المعا وارحام ذوات القرون التي
لا اسنان لها في الفك الاعلى محشوة بالعروق ذوات الشعب الى ان يتعلق بها الجنين وكذلك رحم الفار والخنازير واما سائر
الحيوان وارحامها ملس لا شعب لها وانما يتولد فيها العروق عند العلوق **تمت المقالة الثانية من الفن**
الثامن من جملة الطبيعيات والحمد لله كثيرا المقالة الثالثة فيه ثلثة فصول الفصل الاول
في تشريح الاعضاء الباطنة والخلاف بين الفلاسفة والاطباء فيها قال ان امر التشريح صعب في الميت لاستخفاء كثير من العروق
التي اذ بلها خمود الغريزة ولا شك انه في الحي اصعب واولى ما نشتغل بتشريحه ميت بالخنق ليصح ذلك قال وقد ظن سابوس
القبرسي ان مبدا انبات العروق من ناحية العينين والحاجبين ثم ينحدر عرقان يمنة ويسرة فيما اشن ذكر ان اصل العروق
عرقان مبتديان من البطن ثم يصعدان او ينحدران من غير شرح لحقيقة مكان المبدا قال وهما يرتفعان الى فوق الاسقفين
دقيقين موصلا الى الكبد والطحال وعرقان اخران يبتديان من خرز الظهر ويليانه من احدهما الى الكبد ويتيامن الثاني الى
الطحال فكل واحد منهما يصعد الى اليد منشعبا الى كتفي وابطي ويبتدئ للرجلين من القفار الذي يليهما ثم طول في قسمة ذلك
واما بلوسوس فانه يجعل مبدا العروق من ازواج اربعة زوج يخرج من خلف الراس الى العنق من خلف الى اسفل وزوج اخر من
الراس عند الاذنين ثم الى القفار والظهر وجعل مبدأ العروق جملة من الراس في الدماغ واما المعلم الاول فانه يرى ان مبدأ
العروق من القلب ومن قبله ومن بعده من الاطباء المعتد بهم يرون ان مبدا العروق الساكنة الكبد وكذا خالفهم في امر العصب فانه
يرى ان مبدأها القلب وهم يرون ان مبدأها الدماغ وقد اشتد بهم التعصب في هذا الباب الذي يحرض شيعة المعلم الاول
على ذلك جعلهم القلب مبدأ جميع القوى النفسانية واما نحن وان كنا نعتقد ان منبعث القوى النفسانية كلها القلب فلسنا
نشتد الجد في ان يجعل مبدأ هذه الالات من القلب لا محالة وان كنا الى ذلك اميل ولا ايضا نحن ملتفتون الى ما يحسب فاضل
الاطباء من انه قد بالغ في البرهان على ان مبادي العروق والعصب ليست من القلب بقوله ان الوريد الواصل بين القلب وبين
الكبد اصله الغليظ عند الكبد ثم يتفرع عند الكبد الى فروع واحدها الذي يجيء الى القلب وانه ينفذ في القلب كشيء غريب من
جوهره ويشقه من خارج شقا يدل على كونه جوهرا له داخل وان الكبد لما كان ينفذ اليه الدم فمنه لا محالة ما ينبعث اليه
المجاري وكذلك قوله في العصب انه عند الدماغ اغلظ وجرم الدماغ اشد اختلاطا واشبه وعنده الين وعند القلب
اصلب عند غرو في اتصاله به كالالصاق وهو شعبة من عدة شعب فان هذه الاشياء كلها وما يجري مجراها سمعناها وجدناها
امارات وليست بدلائل فضلا عن ان يكون لها الى اقناع النفس البرهان سبيل واقول ولا ليس يبعد ان يكون الدماغ والكبد
يوصلان من عندهما الى القلب ليستفيدا بتوسطها من القلب شيئا فعل الكبد عند الاطباء بالمعدة والامعاء فانه يرسل
اليهما الماساريقا وهي نابتة عند الباب ولا كثير باس ان يكون الشرايين ينبعث من القلب الى الكبد والدماغ فيفيدهما مزاجا
ما ملائما للحيوة ثم ينبعث منهما اليه عضوا الاستفادة نوى اغذا بتحصيلها به ولا ايضا منكران يكون الشريان وما يجري مجريه
في الخلقة وكل ما في العضو الاخر معا وليس الغلظ يدل على ان جهة الغلظ هو المبدأ فان العصبة التي بها البصر فيما يركبها من الحجب اذا

تعدت عن المبدا ازدادت غلظا عند اتصالها بالجليدية وليس الغلظ والدقة تابعين للمسيلان بل للتصوير والمصورة فان المصورة
اذا استوجبت ان يغلظ جزء لمنفعة وغرض جذبت اليه من الغذاء الاول ما يغلظ به وتركت اصله بحاله وهكذا حال
العروق التي تنبت في الارحام من فوهات العروق التي للارحام اخذة نحو الجنين فانها تغلظ كلما امعنت وكذلك حال كثير من ليف
العصب الذي في الاحشاء فانه اذا ابعد عن مبدئه صار اغلظ ولا مانع من هذا بوجه من الوجوه وكذلك الاشجار فانها قد يكون عند
منبت الاغصان اغلظ ولا ايضا لين العصب عند الدماغ يدل على انه منبعث منه بل يجوز ان يقول قائل ان ذلك لانه منتهى اليه
صاير الى ان ينبت منه الدماغ فهو كلما بعد عن المبدا صار ارطب مستعدا لان يتكون عنه جسم رطب وفاعل هذا التغليظ و
الترقيق والتصليب والتليين القوة المصورة لا المادة وكذلك نجد الحال في الشجر فانها كلما ابعدت عن المبدا صارت ارطب عند ما
يفرع وليس كونه عند الدماغ الين ادل على تولده منه من كونه عند القلب اصلب في ان يدل على تولده منه اذ القلب صلب والدماغ
لين والذي يظن ان الشيء عند مبدئه يكون ارطب كلما امعن يجف فذلك اذا كان مبدؤه رطبا واما اذا كان مبدؤه يابسا فالامر بالضد
على ان هذه الاشياء يتبع الموافقة وفعل القوة المصورة لا المجاورات وليس اذا كان العصب اصلب من القلب لزم ان لا يكون منبته
منه فانه قد ينبت من الارض اللينة الرطبة شيء صلب مثل المرجان في قعر البحر فانه لا يمتنع ان يكون الشيء الذي يندفع من المبدا الى
ما ينبت عنه هو اصلب مما فيه او الين مما فيه فيكون النابت مخالفا للمنبوت منه ولا ايضا امر الفروع يدل على الجهة فالشيء يتفرع
في خلاف جهة المبدا فروعا فقد يكون الى المبدا وقد يكون عن المبدا بحسب ما يوافق الغرض ويفعله القوة المصورة وهذا كثير في الاشجار
وكثير من الشجر يكون فروعه متكثرة الى جهة المبدا حتى كان المبدا ليس من عروقه بل من فروعه وليس هذا واشباهه يستنكر اذا
جعل التصوير لا لقوة طبيعية تصرفه بل الى قوة نفسانية متفننة الافعال والعصب الراجع الذي سنذكره بعد يدل على مقدار ذلك
وان كان ليفه ياخذ محتا الى فوق عند مرجعه فلا ينبغي ان يشتغل بالليف والجهة فانه يجوز ان يكون العصب يجيء من القلب الى
الدماغ ثم ينحط عليه من الدماغ ليف عصبي يلزمه الى مسافة ثم يرجع منه شعبة اخرى على تلك الصفة فتوهم ان الاصل كله
من الدماغ او احدى الشعبتين الى الدماغ وكل حديث التشقيق الى باطن ليس مما يحتج به فانه ليس يجوز ان يقال ان هذا العرق
قد بلغ من صلابته ان نفذ في القلب نفوذ غاصر يدفع اولا حتى يحدث كسرا ثم ينفذ وبعيد جدا ذلك فان هذا لا يكون في قوة
العروق ان يفعله وخصوصا ومثل هذا انما يتصور ويتمثل في الذهن في نافذ ينفذ في القلب بعد ما تكون القلب ثم له حجم وليس
غشاء وصلب قواما والقلب قد كان بعيدا الى ذلك الوقت فيكون القلب بعيدا الى حين لا من الكبد فسوف لا يحتاج اليه من بعد
ليضا وان جاء منها عرق فليس يبلغ من صلابته ان ينفذ فيها هذا النفوذ وشقه هذا النوع من الشق فيما يدل ان يكون
هذا العرق نشأ منه وهو بعيد جدا لكن ما ظهر منه اصلب جوهرا ليكون احسن تعلقا بالجرم العصبي ليكون شقه المنفذ
محتاطا فيه بتصليبه فلما اخذ ينمي ويغتذي اطاع الالين منه لانبساط ما لم يطع منه الاصلب فبقي هناك كسر ولم يكن كان لحال
الكبد وكذلك حال اتصال العصبة بالقلب فيما هنالك كالملتصقة فانه يجوز ان يكون منتهى عند القلب كذلك لانها ينبت من
مادة في القلب ليست مشاكلة للحمية فيختلف منبتها عنه مع انها ينبت منه مثل الثاليل في الجلد فانها توجد ذات شعب منبوته
بالحقيقة متصلة كالغدد اذ انها التي يتولد في اللحم وانما يكون منبتها اللحم ويكون السبب في جميع ذلك ان النابت لم ينبت من نفس
جوهر الشيء بل من بعض المواد المعدة فيه فلا يتصل بجوهره بل ينبت منه وينبت منه انبثاثا كالترشح ثم يتجوهر منه النابت فاذا
بلغ موضعا من المواضع لان وتفشى وصار شيئا اخر من جوهره الا انه الين منه او اصلب فيكون مجاورته اياه على نحو الاتصال
لا انه من جوهره لا لان ذلك الشيء مبدؤه بل لان هذا النابت مبدأ لذلك الشيء مشاكل للطبيعة حسن لا مزاج به فيجوز ان يكون

خال النابت والمنبوت منخال الكبد العروق فى مخالفة الجوهر واذ جميع هذا ممكن فليس شيء مما يقوله فاضل الاطباء بضرورى
وان كان براهين ويضع الدنانير عند كاهن الهيكل يجعلها لمن يثبت عنده ان العصب من القلب وقد يمكن ان يابنه من يثبت ذلك
عليه من طريق جدلى يجوز عنه منبسه وكان يتسلم ان مبدأ الالة حيث مبدأ القوة فاذا استسلمت منه هذه المقدمة امكن ان يبرهن
عليه ان النفس فى الانسان ذات واحدة منها تفيض ساير القوى فان اول تعلق تلك الذات الواحدة حيث ورد عضو للجنين كان
بقرب المسافة الان يلزمه ان يكون العروق والعصب من القلب وكان نعزم دفا بنوه لا محة لكن هذا ايضا الذى سلمه غير واجب
الامر والعاقل لا يستحسن ان يثبت فى هذا الباب حكما جزما بوجه من الوجوه فانه يمكن ان يأول فى ذلك وجوه مختلفة الى ان يصار
الى الحق الذى يوجبه فانه لا يبعد فى بادى النظر الى وقت ما يشتغل بما يوجبه التشريح ان يكون القوة المصورة الاولى التى فى المنى
اول ما يميز تعد موادا فى جهات لقبول صور الاعضاء الاولى ومواد القبول صور العلائق بينها ثم يكون المادة القلبية مما
يقبل الصورة عن المصورة قبولا اوليا من غير حاجة الى قوة غير المولدة اذ شهد اصحاب التشريح المحصلون ان القلب اول متكون
واما ساير الاعضاء فان المصورة من المولدة يحتاج فى تكميل صورتها الى توسط القوة التى فى القلب فينفذ منها الى تلك
الاعضاء فتلبسها صورها وتصورها او معها العلائق ايضا بينهما دفعة لا انها تنبت من شيء الى شيء بل يكون المصورة الاولى
كما ميزت مادة الدماغ ومادة للقلب فقد ميزت مادة للعصب الواصل بين القلب والدماغ وقد مدته ما بين مادتى القلب والدماغ
ليس على انها ميزت لولا المادة للدماغ ثم اختزلت منه مادة جذبتها الى جهة منشأ القلب فانها لا تحتاج الى ذلك اذ يمكنها
والله اعلم ان تبسط المادة تبسيطا يجعل بعضه للدماغ وبعضه للقلب خارج الدماغ وبعضه للنخاع لا ان يجمع اولا مادة
الدماغ ثم يعود فيختطف منه طائفة يجعلها مادة معدة للنخاع واذا انفصل القلب نفذ الى كل شيء قوة فنصور الدماغ و
معه او بعده النخاع والعصب لا على سبيل نبات منه وفصول عنه ولا على سبيل انبات من القلب وفصول عن القلب اذ ليس القلب
كل مادة المتولد فى اول الامر حتى يكون كل شيء انما يتحلل منه ويخرج عنه بل هو جزء من مادة المتولد وبعض ما دخل عنه
ما يتفق فى تكوينه فهذا احد الممكنات ويجوز ان يكون ايضا المادة التى للدماغ والعصب تتميز جملة ثم يرسل مادة الدماغ
فضلا منشعبا عنها الى جهات ويجوز ايضا ان يكون القلب اذا تكون تميز فيه فضل انت حد دامن الحد دفا خالف ما هنالك
الى مشاكلة ذلك الفضل حتى يكون الفضل البارد بالطبع المنفصل عن القلب ياخذ الى جهة ما كل ما بعد عن القلب انسلخ
عن الحر الغريب الذى افاده القلب فاذا بلغ الى حد يعتدل عنده مزاجه بحسب الاعتدال الذى للدماغ وقف هنالك القوة المصورة
واستمد اليه من القلب جمع من ذلك مادة يصلح بالكم والكيف لصورة الدماغ فيخلق الدماغ نابتا عن القلب كذلك واما
الكبد فجوهره يخالف جوهر العروق ولا يبعد ان يقال ان مادتها التى منها تكون ينفذ فى دم الشريان نحو منشاء هذا
النفوذ ان كان الحق هذا الراى ثم يكون الكبد فى الغذاء متوسطا بين القلب وجميع البدن والدماغ فى الحس والحركة متوسطا
بين القلب وبين ساير البدن فينبت منها الات الافعال اما من الكبد فالات التغذية واما من الدماغ فالات الحس والحركة
ويجب ان يكون على نحو مما سنذكره بعد بذلك يترجح مذهب المعلم الاول واما الكلام فى تشريح العروق والعصب فمؤخر
الى ذكر الاسباب قال المعلم الاول الاسد لا مخ له الا فى الفخذين والعضدين وعظامه صلبة العظام والخنزير ايضا
الدلفين له عظام ولا شوك له ما كان من حيوان البحر تلد حيوانا فهو غليظ الشوك مثل سلاحفها واما ما يبيض فشوكه يشبه
بالاضلاع وللسمك خاص شوك منبت فى لحمه وللحيات ثابتا وفى غضاريف فقار الحيوان البحرى المسمى سلاسى تمّ

الفصل الثانى

فيه كلام فى القرون والعظام والشعر والريش وما يشبهها قال فى القرن

عظم وينبع فى الاكثر لون البدن واظفار السودان دون اسنانهم سود وتعلق القرن بالجلد اشد من تعلقه بالعظم ويذكران فى ولد
اغروجية حيوانات تتحرك قرونها كتحريك الاذان قال والجلد لا حس له الا ان يكون لحما وخاصة جلد الراس لا حس له البتة والحيوان
الجلد اذا خالطه العصب واللحم كان حساسا ويشبه ان لا يكون سطحه الظاهر حساسا لانه عرى عن العصب والجلد الموضع من الجلد الذى
اذا قطع عاد من غيره وقد ذلك خال عن العصب لا حس له وقال ان الجلد الغير الملتصق باللحم دونه لا يلتحم قطعه التحاما لا تحاد مثل الغلفة
والجفن والجلد الرقيق على الوجه كذلك الاغشية كالمثانة قال ليس يخف جميع الحيوان على هيئة واحدة فان مخ الكلب من عظم واحد
واما الناس فلقحفهم شؤون قال وتلك الشؤون للنساء الى الاستدارة وقد وجد راس رجل لا شؤون له البتة واما تشريح القحف
واعضاء الوجه والاسنان فسنذكره بعد كذلك تشريح الرقبة والترقوتين وفقار الظهر والصدر واما الشعر فيكون من البخار الدخانى المحتبس
فى المسام اذا تخن البخار واعتدل المسام بين المتخلخل الذى لا يحبس والمتكاثف الذى لا ينفذ وقد يخلق للجمال والزينة مثل اللحية و
للمنفعة مثل الهدب الذى على الاشفار ومثل الحاجبين وقد يخلق لضرورة دفع الفضل مثل الشعر على العانة ولا شعر على الشاة
الذى لا يلد والذى لا يبيض فهو مقلس الجلد ويتغير الشعر والوبر على الحيوان بتغير المرعى فانه اذا اخصب فرو شعره ووبره وشعر الحاد
المزاج الى الجعودة فان افرط تفلفل كالزنوج وشوك القنافذ من جنس الشعر لانه مفرط الغلظ والصلابة والشيب ليس
الشعر اى الشيب الطبيعى بل ذلك لون البلغم وهو لون النكرج اذا جمد الحار الغريزى فلم يكن البخار الدخانى حارا جدا بل كان
رطبا بلغميا وقد يبيض الشعر بمرض ثم يسقط وينبت مكانه اسود ويشبه ان يكون ذلك البياض لون الحرارة الغريزية التى
يخالط الشعر لفقدانه الدهنية واستبداله المائية وربما كان هذا لتحليل الرطوبة وبقاء اليبوسة متخلخلة مبيضة كما
يعرض للنبات الخضر واعضائها فاذا كان اصل المزاج محفوظا بالسن والقوة مقتدرة على اعادة الصلاح عاد بسبب السواد
فاسود واول ما يبيض شعر الصدغين ومقدم الراس لمجاورة رطوبة عضل وقد هناك ويتاخر بياض شعر العانة وشعر الحاجب لحرارة
مزاج الموضع كما فى العانة او يبس الموضع كما فى الحاجب ومن خواص شعر الانسان ان منه ما يولد معه ومنه ما ينبت بعد حين
مثل شعر العانة ثم شعر الابط واول الصلع فى مقدم الراس اقول لان ذلك الموضع من الدماغ يتبرأ من العظم اولا لان ذلك
الجزء من الدماغ الطف والالطف اقبل للانفعال والتحلل والنساء لا يصلعن لكثرة رطوبتهن ولا الخصيان لان مزاجهم فى البرد
يميل الى مزاج النساء فلا يتحلل فيهم الرطوبة ويشبه ان يكون مادة اللحية يميل الى رؤسهم واما النساء فربما نبت لبعضهن
لحية عند الكبر لتكاثف الجلد وربما كثر شعر الحاجبين عند الكبر لان رد الحاجب يغرز عند الكبر لليبس فيحبس البخار الدخانى
سبيله الى فضل اندفاع نحو الحاجب والحيوانات التى يختلف الوان شعورها فانها ايضا يختلف الوان جلدها فيكون كل لون
شعر قريبا من لون منبته والجماع يصلع لتجفيفه ومن الناس من يكون اصلع فاذا جامع ينبت شعره واقول هذا غريب عندى
ويشبه ان يكون سبب صلعه سكونا من حرارته الغريزية مع معاصاة من الرطوبة معها اياها فاذا اعانها الحركة الجماعية اوقدت
على تحليل المادة بخارا دخانيا فتولد الشعر وشعر السمور ان قل حده فانه يزيد فى حجمه وغلظه بسبب كثافة المادة وكذلك قشور
الحيوانات من السمك والشيب من خواص الناس لكن الغرانيق ايضا تتغير شعرها عند الكبر عن رمادية الى سوادها ويشبه ان
يكون التسود فيها بسبب افراط غلظ المادة التى يتكون عنها وهذا لا يكون فى الناس فان لحومهم وجلودهم لينة رخصة وقد يتغير
لون الشعر من الغربان والخطاطيف مع شدة البرد الى بياض فلون الحرارة الغريزية فيها ومنها ما يفرط فيها ذلك التغير مع
الفصول حتى ينكرها الانسان ولا يشبهها اقول والحيوان الشبيه بالفار الذى صبغها الطبع عن اوكارها كل سنة بياضا شديدا
ثم يعود الى خضرته قال والمياه ايضا ربما غيرت الوبر والشعر وربما شرب الغنم ماء مثل ماء النهر المسمى المادر فاذا سفدت اخلفت

دبي بلد نظند يا نفعل ذلك وهذا خو بفعل البياض واما سقنقور من فتولد الشقرة في مثل ذلك ومن الحيوانات ما هو اعور
ومنها ما هو ذو ذنب على باطن شدق الارنب وجلد احمصه شعر والحيوان المسمى مسطقنطوس له في فمه مكان الاسنان شبه شعر
الخنزير والحيوانات الذعر مو اخواطرانها اكثر شعرا من مقاديمها ونبات شعر المجزوز والمقطوع فليس من المقطع بل من
الاصل فلهذا البس هو كالنبات بل كالفضل واما الريش فاذا انقطع لم ينبت من تحت ولا المقطع بل ينبت تحته اخر ويسقط
هو واذا اسقط جناح النحل وما يجري مجراها لم ينبت كما ان ابرها اذا انتفت ماتت ولم ينبت اخرى

الفصل الثالث في الدم واللبن وفيه شيء من امر المني

اما محصل الكلام في الاخلاط فسنؤخره الى ذكر الاسباب ولكنا
نذكر ما قال المعلم الاول ان دم كل حيوان يجمد ما خلا دم الايل والارنب كل دم اخرج منه الليف لم يجمد وذلك الليف شيء
بين جوهر العصب والعروق ودم الثور يجمد بسرعة والدم في الابدان المعتدلة معتدل المقدار لا كثير كدم الممتلي سمنا والاطبل
كدم اصحاب الشيم ودم الانسان معتدل القوام فريري اللون واما دما غيره من الحيوانات الكبيرة غليظة سود والدم في الاعضا
السافلة اغلظ واشد سوادا واول عضو يتولد فيه الدم على حكم التشريح هو القلب وهذا هو مما توهمنا كون القلب مبدء الدم
جميع البدن بتوسط الكبد فيكون الكبد متوسطا ثانيا قال وربما عرق بعض الناس لشدة امتلائه او لرقة دمه وغليانه
عرقا دمويا والدم يغور في النوم حتى انه ان غرز بدن النائم بابرة لم يخرج من دمه ما يخرج عند اليقظة والنساء اكثر دما من
اناث سائر الحيوانات على حسب مشاكلة الابدان فلذلك تحتمل وقد حيضهن دمهن اميل الى الباطن ودم الرجال الى الظاهر وقلما يصيبهن
امراض الدم والرعاف ودم المشايخ اسود غليظ قليل وبعض الرطوبات يكون في اعضاء الحيوان منذ اول الخلقة وبعضها يتولد
اخيرا مثل اللبن والمني ومجمع اللبن الثديان ويستحيل اليه لدم الفضلي غير محتاج ان ينضج غاية النضج وان يبلغ الهضم الاخير
واما المني فيتولد من نضج الدم ولا يصلح له الا الدم الذي بلغ الغاية من النضج اقول وغاية النضج هو الهضم الرابع فان
الغذاء له في المعدة هضم ما وفي الكبد هضم اخر يولد دما مشتركا ثم في العروق هضم ثالث ثم في كل عضو فانه يحتاج ان يهضم
الدم حتى يصير متشاكلا اياه وهناك النضج التام ومن مثله يتولد المني ولذلك ما يحدث كثرة استفراغ المني اذا تكرر
الجماع والتعب من ذبول الجلد وتقشفه وتغير لونه ما لا يحدث مثل استفراغ دم يكون خمسين ضعفا له لان الجماع انما يستفرغ
من الامر ما بلغ غاية النضج وكاد يتشبه بالاعضاء فكان الاعضاء تسلب غريزتها ومادتها عند الجماع المتكلف اعني الذي
لم يدع اليه اقتضاء منه حاصل فاضل عن جوهر الاعضاء ولذلك ما قال الاطباء الاقدمون ان المني هو من الرطوبة الغريزية العهد
بالجمود وهذه الرطوبة ايضا فضل فمنه ما هو فضل في كيفيته وينبذ فع على نحو فيكون منه الشعر وما اشبهه ومنه ما هو فضل في
كميته وذلك هو الذي يصلح ان يتولد منه المني واما اللبن فهو فضل من الدم الذي في العروق وله مائية وجبنية ودسومة
وكل لبن اغلظ فهو اكثر جبنا ولبن الحيوان الذي له قرن ولا سن في فكه الاعلى يجمد كسمه دون لبن غيره من الحيوان والبرد لا يجمد اللبن
بل يعين اجزائه والحر يجمد اكثر والطف الالبان وادهها اللبن اللقاح ثم الرماك ثم الاتن واغلظها لبن البقر والجواميس ولا
خير في لبن اول الحبل واخره وربما ملاء الاخضنا اثداء الاناث لبنا وان كن حولا وربما اجتمع في اثداء العجائز لبن يرضع به
الصبي وذلك عند احتباس الحيض وقد يوخذ العرنفن من اولاد الماعز فتدلك بها مرة بعد مرة فيدر منه شيء ويحلب دما ثم قيحا ثم يدر لبن
عذب ليس بدون لبن الحوامل ويكون عليه وقد كان في بلدة تسمى طيوان تيس يحلب من ثديه لبن عند ذكره مقدار ما يكون
منه جبنا ثم انزي على عنز فاحول بذكر يحلب ايضا كذلك وربما احلب بعض الرجال لبنا لو تعوهد لكان يدر شيء منه
معتد به ولبن الابل والخيل عديم الجبنية وقليلها جدا والجبن في لبن البقر اكثر منه في غيره والانفحة ولبن التين يجمد اللبن

ولا انفحة الا المايحتر ما خلا الارنب ونقول قد يوجد للدب ايضا وعسى ان يكون لغيره وفي بلد فاسيس بقر صغار كثيرة اللبن
فيبلغ من صغرها ان لا تحلب الا بالتطاول من الحالب واما بلد القوذوس فبقرها عظيمة جدا كثيرة اللبن كل واحدة تملأ
الاربع فمنها ما خلا الحمار ومن المراعي ما يولد لبنا كثيرا ومنها ما يقلل اللبن ولبعض الحيوان في ذنبك بعض المراعي
دون بعض والشاة تحلب ثمانية اشهر وليس ذلك لغيرها الا في بلدة فروجيا فبقرها تحلب جميع السنة واصح لبن النساء لبن السمر
واما المني فسنستوفي الكلام فيه بعد وكل حيوان ذي دم فله مني وزرع ذي الشعر انضج وزرع غيره انضج والمني يرق من خارج
اذا بقي يتحلل الروح الهوائي عنه الذي انما يبيضه ويخثره بتخضخضه وبالجملة فان انعقاده وخثورته بالحرارة ولما كان
المني انما يخثره الحرارة وجب ان يرق بالبرودة والمني المولد هو يسبب الماء والذي لا يولد يتحلل فيه وكذب ما قاله طوس من ان
مني الاسود اسود

تمت المقالة الثالثة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

المقالة الرابعة

يشتمل على فصلين

الفصل الاول

في تشريح جواهر من حيوان الماء وفي حال اعضاء بعض المحززات واما الحيوان الذي لا دم له فمنه جنس يسمى مالاقيا وخاصيته ان باطنه صلب وظاهره لحمي لين ومنه
جنس باطنه شبيه باللحم وخارجه صلب شبيه بالخزف الا انه لا ينكسر بل ينفسخ بالضرب كالسراطين ومنه جنس باطنه يشبه
اللحم واما خارجه فخزفي صلب ينكسر مثل الصدف ومنه جنس المحززات اما في البطن واما في الظهر واما في كليهما وكلها لا لحم
ولا عظم ولكن لها اعضاء تشبه كل واحد منهما وتناسبه فمنه ما يحزره منكرد في طول اعضاء كالذي يعرف بارمعة واربعين
ومن المحزز ما يطير حيا ويمشي حيا ومنه ما يطير في وقت ما كالنمل واما جنس مالاقيا فله من الاعضاء راس بين رجليه وبطنه
وله ثمانية ارجل كل رجلين مفصول ومنه ما هو كثير الارجل كالسقابج ومنه جنس تشبه السقابج لها خرطومان صلبا
الاطراف وبهما تتناول الغذاء وينقله الى الفم كانها المخالب وفيه تلتصق بالصخر عند هيجان البحر والامواج وغير ذلك مما يفرغ
مستعينا بخرطومه يستعمل الرجلين المتقدمتين في ان ياخذ بهما الطعم الى ما بين العينين ورجلاها المؤخرتان تستعين بها
على السفاد وفوق رجليها عضو انبوبي يدفع منه الفضل الرطب الى خارج وفيه يتلقى الاناث مني الذكران وسباحتها على
ارجلها واعينها فوق رؤسها وافواهها الى خلف رؤسها وفي افواهها قليل لحم ولا لسان لها وكانما رؤسها متوزعة
وتاخذ ما تاخذه برجليها والكثير الارجل من بينها صغير الجثة طويل الرجلين وسائر الاصناف عظام الجثث قصار الارجل
ضعيفة المشي وربما كان منها مثل ما يمشي سنينا الى ذراعين في طوله ومثله طوبيداس الى خمسة اذرع وربما كان رجل
الكثير الارجل الى ذراعين واكثر ولطول جناح يحيط بجنبه واما جناح طوبيداس فنفرق ولمالاقيا جلود تشبه احشاها
وظاهر وبعد افواهها طريق دقيق يتصل بمثل الحوصلة لكنه ملتو منعرج ثم معاء دقيق اغلظ من المري ليس في جوفها
عضو محسوس غير ذلك الا عضو المروع يسمى باليونانية مسطيس ومتى فزع مج ذلك فكدر الماء واكثر ذلك يفعل السنبيا
وهذا العضو له تحت الفم ومنفذ مسه ذو ذعره وفضل غذائه واحد على بدنه كالشعر في باطن جسده ما ذكر من هذا الجنس شيء
صلب بين الشوك والعظم وهو في طوبيداس غضروفي كالحلقة واما السقابج فليس في باطنه شيء صلب وانما يطيف بها
كالغضروف يصلب اذا اسن ولذكرانها مجرى تحت المعدة الى الدماغ والى اسفل وللاناث الى الدماغ مجريان من تحتها
او عينه حمر تعي البيض فيمتلي ما يبلغ حجمه اعظم من حجم راسه لكن السنبيا وما ان للبيض عملا ان يصا كالبرد وذكوره في جميع ذلك
احسن شكلا وعليها خطوط متشابهة كالتخويف في مقادم الذكورة اشد سوادا واعظم اصناف السقابج ما يطفو ثم الذي
يفارق الفم الذي قرب منه ثم الفغرية وخصوصا ما لا مفصل لرجله ومنه جنس في وسطه نقرة غائرة غير صميمة ذكرها اما

ما يرعى بقرب الشطوط فيقذفه الموج الى البر ويعجز عن العود فيهلك فهو صغير جدا ومنه جنس محوط بخزف لا يخرج منه الا رأسه وبعض
رجليه وذلك لطلب الطعم واما اللين الخزف فاجناس كثيرة فمنها السراطين وهي اجناس ومنها العظيم جدا ومنه ما يسمى الهرقلي
واجناس اخرى اقول وبلغنا ان ببحر طبرستان سرطانا معجلده من الوشي والاصباغ الدقيقة العجيبة ما يتحير فيه الانسان
قال ومن السراطين الصغار جنس يسمونه فرسا فانه شديد جريها ولا يوجد في بطونها لحم ولا فضل رطوبة غليظة فانها
لا ترعى شيئا له قوام يعتد به وللسرطان فانه عشرة ارجل مع الزبانيين واما العقابين فله اثنتا عشرة رجلا والرجل التي
يلي الرأس حادة جدا وسائرها عريضة وتنفتح من كل جانب اربعة ارجل غلاظ منفذة وثلاث فاق متأخرة وارجل
جميع ذلك ينثني الى داخل وللعقادين ذنب وجثة فالمستطيلة وجثة السرطان مستديرة والرجل المقدمة من فا الذكر
الانثى مشقوقة ومن الذكر غير مشقوقة واجنحة الانثى عند الظهر اكبر وغير ذلك اصغر خصوصا ما عند العنق واطراف الارجل المؤخرة
من الذكران عظيمة حادة وللذكر منها عند عينيها نقط نافشة وقرون صغار تحت تلك النقط وعيناها جاسيتان متحركتان
الى الجوانب وكذلك عينا كثير من السرطان وهي الى البياض ومنها نقط سود ولها اسنان صغيرة حادة منطبق بعضها على بعض
وخصوصا في اليمين واما اليسار فطرفه مخالف وسطه فان في طرفه اسنانا حادة مختلفة وفي وسطه كالاضراس وعدد ما تحت اربعة
وعدد ما فوق ثلاثة وتحرك الفوقانية الى السفلانية للضبط وفوق هذا الصف سنان اخوان حادان وتحتهما اسنان اعضاء الاذان
تحرك دائما وهي شوكة الاطراف وعلى بطون السراطين ابواب تنفتح وتنغلق وبعض اناثها في معاها وامام ابو طه في العمق
من فمه سنان عظيمان رطبان وبينهما لحم كاللسان وثلاثة اثنان لجزي ثنتان في صف واحد من تحت ثم مري قصير ومعدة صغار
ثم معا الى الدبر ويجري من البطن الى الدبر خاص للمني تحت معا الثقل والزبانية اليمنى من السراطين يكون اعظم والعضو الذي
عنانها ربما كان بعيدا من ظهرها وربما كان قريبا كما في السرطان الهرقلي وجميعها تتنفس ايضا بالماء فتقبله بعينه ويمجه منه
واما الحيوانات البحرية التي عليها خزف صلب مثل الاصداف والقنفذ البحري فمنه ما ليس داخل خزفه لحم مثل القنفذ البحري ومنه
ما في خزفه لحم مثل السلحفاة ورؤس الخزفيات في الاكثر مستبطنة غير ظاهرة وبعضها المحيط به الخزف واحد وبعضها خزفان
بعضها ينفتح خزفه وينطبق بعضها ليس كذلك وربما كان ذلك من جانبين وربما كان من جانب وبعضها املس الخزف وبعضها
خشن الخزف وبعضها منقوش الخزف وبعضها متشابه قوام الخزف وبعضها مختلفة حتى يكون ما يلي شفته ارق وبعض الصدف
متحرك في مكانه وبعضه غير متحرك ومن المتحرك جنس يخرج حتى انه ليرمي من الماء الذي يجعل فيه الى مكان بعيد كانه يطير ومنه
ما هو ملتصق بالخزف ومنه ما هو متبرئ الجسم من الخزف وجميع ما يخرج من الصدف ويدخل فيه لحم صلب في وسطه راس وقرنان
ولبعضه اسنان ولبعضه خراطيم بها يرعى كالالسنة وربما كان خرطومه صلبا ثقابا حتى يثقب صدف غيره فيكون لكافه فم
وبعضه مجرى يؤدي الى بطنه كالحوصلة وتحته عضوان كالحلمتين صلبتين وتتصل معه معا مستو الى الدبر ويوجد في انواعها
اختلاف اعضاء ايضا بعد المعاء كزوائد سود وخشن ومجاري صفاقية ولذوي الانابيب ايضا راس وقرون وفم ولسان الا ان ذلك
الا في الكبار والحلمي المذكور وللذي لا يتحرك منها ثقب في خزفه هو مدفع ثقله ومن السراطين جنس يشبه العناكب وذكر في التعليم
الاول صفاتها وتشريح لاصناف من هذه الحيوانات احببنا اختصاره والقنفذ البحري له في باطنه مكان اللحم اجزاء سود ومنها جنس
في باطنه شيء كبيض كبير ويؤكل ويوجد ذلك البيض في كبيره وصغيره ومنها جنسان الحميان وجنس عظيم الجثة وجنس صغير الجثة وجنس
كبير الشوك صلبه لحمي ومنها جنس يكون ببلاد طرون ابيض الخزف والشوك ويكون اطول جثة من غيره وشوكه صغير الى اللين ويكثر
منه الاجزاء السود التي بعد فمه وجميع القنافذ البحرية يبيض لجميعها رؤس وقوام الى اسفل واد بار الى فوق وله خمسة اسنان في العمق

فيما بينها كاللحم وكاللسان ثم مري ثم معدة مجزاة بخمسة اجزاء مملوءة رطوبة ويتصل كل جزء بصفاق يؤدي الى المخرج وهو مستعمل
شوكه مكان الرجل فيتحرك متكيا عليه من الحيوان الصدفي ما يلتصق بموضعه من الصخر ويجلبون له فيسمى بالبقي ويختطف ما يمر به
من السمكات الصغار وغيره ومن هذه الانواع جنس يأكل القنافذ البحرية واما الحيوان المسمى مسطوحا فصلب لا يوجد في جسده
رطوبة وكانه من جنس الشجر ومنه صغير الجثة يأكله بعض الناس وجنس كبير صليب يجمد شيئا فيؤكل ويضعف في الحر فينفسخ من كل
ماس واما الحيوان المحزز الذي جناحه في غلاف كالجعلان والذي ليس جناحه في غلاف كالنحل فله راس وما يليه وبطن وتحزيز
وجميعه يعيش بعد القطع حينا ان لم يكن بارد المزاج جدا ولم يضربه في الوقت برد مهلك وربما قطعت النحل منها بنصفين
عاشت بعد ذلك حينا وذلك اذا قطع الراس مع الصدر واما اذا قطع الراس عن الصدر مات في الحين فمستطيل الجثة منه
مثل اربعة واربعين فانه اذا قطع بنصفين تحرك كل نصف منه ويمشي ولا يظهر لهذا الصنف من الاعضاء الحساسة الا العينان
فهو لجميعها ولبعضها عضو كاللسان ولبعضها عضو يذوق به ويجلب الطعم لين او صلب وذلك فيما لا ابرة فيه ولا جمة والذباب
فذي الجلود بهذا العضو به يلسع البعوض ويمص الدم وبعض المحزز ابرته غائرة كالنحل وبعضه ابرته ظاهرة مثل العقرب
للطائر من المحزز جناحان كالذباب او اربعة كالنحل وبعضها يمشي دبيبا وبعضها قد ينزو كالجراد فيكون رجلاه المؤخرتان
اطول من اتم جلة المنفذ منه ولا يكون خرطوم ولا انشاء ولا ذا اعظم يحيط به جلد صلب وان كان جلد بعضه دقيقا وما يكشف صدره
الى الغلظ والصلابة كان فيه خرقة ما وله بعد الفم معا منبسط مستقيم انما يلتوي قليلة ويؤدي الى الدبر ولبعضها معدة
واما الصراد بالليل فليس له فم بل عضو طويل كاللسان نابت من راسه لا شق فيه ولا فضلة في احشائه وفي وسط جسده صفاق
ظاهر وفي البحر حيوانات تشكل نسبتها الى جنس من الاجناس فقد عوين حيوان كانه قطع خشب وحيوان كانه ذكر انسان وبدل
خصيتيه له جناحان وحيوانات كانها افاعي حمر

الفصل الثاني

في حس الحيوان وحركته وصوته
ونومه ويقظته وذكورته وانوثته فلنتكلم الان في حس الحيوان وحركته وصوتيته ونومه ويقظته وذكورته وانوثته كل
حيوان موجود وله حيوان فاما الحواس الخمس الا المضرور ومنها كالخلد فان عينيه في غطاء من جلدة ولها حدقة وسواد وبعض السمك
ايضا ذوات ذوق ولذلك يميل الى بعض المذاقات دون بعض وليس يظهر للسمك آلة السمع والشم ومنخر السمك ليس يؤدي
الى دماغه بل الى اذنه ولو لم يكن تسمع ما كانت تهرب من الاصوات الهائلة ولو لم يكن تشم ما كانت تجتمع الى المصيد برائحة
اللبن وغيره اقول حتى اني شاهدتها تغوص في الحباب التي يرمي فيها اللبنيات فتصاد بسهولة وقد عاينت السمك يتجه نحو الغناء
وضرب العود والصنج فاذا قاربت المجلس وقفت فراد المستمع لا تبرح فاذا قطع السماع تفرقت واذا اعيد عادت وقال المعلم الاول
ان الدلفين وانواعا من السمك تشك من جرس الانية واصوات الرعد وتهرب الى القعر فيصاد صيدا لسكرانة فان الدلفين لا آلة
سمع لها وان الملاحين اذا اجمعوا على صيد السمك كفوا المجاذيف وخفضوا الاصوات لئلا ينفر آخر الشراع لئلا يسمع له حفيف
فاذا احدقوا بالسمك جلبوا وصوتوا وقعقعوا فيجتمع السمك الى الوسط في مكان واحد واذا عوقطيع من السمك يرعى بطمأنينة
يلقونه بالهوينا البغيرة فوه وان لم يرفقوا نفر ومن السمك البحري الذي يأوي الصخرة ما يسد ويحبه صك الصخر الذي يأوي به ويخرجه
كالمغشي عليه فالسمك يسمع بل قد يشهد اهل التجربة ان سمعه حاد ذكي وخصوصا قسطروس وسربوحو ومبس وكذلك فان السمك
يشم ويصاد بعضه بروائح منتنة وبعضه بروائح حامضة وبعضه بروائح مالحة وبعضه بروائح الحرافة الدخانية ومنهم من يشوي
الشقائق ثم يجعله في اناء ويغمسه في المصيد فيدخله السمك ميلا الى الرائحة للشوية وبعض السمك يهرب من عسالة السمك ومن
دم الدابة وبعضها ينفر عن وسخ ما يصاد فيه فان كان ما يصاد فيه نقيا طيبا بادر اليه بعض السمك والذي لا فيق يبادر

الدوي الى ما غيرها من غير اذنه وسمع بعضها وللخرزه حواس ذكية وشم وذوق وسمع فتعبث بموافقها دوابح دون دوابح
فان منها ما يهلكه رائحة الكبريت والزرنيخ والصعتر الجبلي مثل النحل فانه اذا نضح باب قرنيته بماء فيه شيء من ذلك هجره وهرب
من دخان الميعة وجميعها يهرب من دخان قرن الايل والسفانج يلزم الوغا المدخن بالميعة اليابسة لو وما لا يبرحان قطع مثلا
ويهرب عن دخان دواء يقال له فوبودا والنحل لا يقع على منتن ولا ينزل الا على العطر الحلو والحيوانات الخزفية فمنها ما
يميل الى المنتن مثل الصدف المسمى فوبودا واما البصر فيها والسمع فلا علم لنا به واما الكلام في صوت الحيوانات فيجب ان يعلم
ان ههنا صياحا وصوتا كيفما اتفق وكلاما فاما الكلام فهو للانسان خاصة وله تقطيع الحروف الصامتة باللسان والاسنان
المصوتة عن الرية واما الصياح فهو لجميع ما له حنجرة ورية واما الاصوات الاخرى فانها قد تحدث عن غير الحيوان وقد تحدث عن
الحيوان لا بالصياح بل بنوع من اصوات اخر مثل صفق اليدين ومثل اصوات الحرذون عن صفقها واما طنين الذباب وما اشبهه عند
طيرانه فانما هو بحركة جناحه انما يصيح ما يتنفس وربما صوت بتحكيك الاعضاء ما لا يتنفس ولا يكون صياحا مثل صراد الليل وربما
صفير امثاله من الصفاق الذي عند تحريزه تحت جناحه واما الدلفين فيظن مطرانه وليس لشيء من الحيوان البحري اللين الخزف صياح
ولا اصوات اخر وقد زعموا ان بعض السمك يصوت صوتا غير الصياح مثل الوداوجو وميبوكات الخرزة الذي يسمى سلاوس فبعض
هذه الاصناف تصوت الصوت الذي ليس بصياح من عند شوك اذنه وبعضه يتدارك الروح الذي في باطن جسده ويسمع لسكوته
صرير كالمشط عند تحركه منكبا على الماء ولخطاف البحر عند ان خاصه باجنحة في الهواء تسمع لها لفيف صفير كالصياح
فله رية لكنه لا يفعل ذلك في البر والحيات تصفر والسلحفاة ضعيفة الصوت وللضفدع لسان لاصق كلسان السمك ويقبقه في الماء
فقط وفكه الاسفل منغمس فيه له من خارج صياح اخر له بد من نفس واذا نق انتصب عيناه من قوة الجحوظ وللحيوانات الصياحة
نغم يتداعى بها وما كان من الطير عريض اللسان فهو يحاكي الكلام ومن الطير ما يختلف صوت ذكره وانثاه وما كان من الطير اصغر
جثة فهو اكثر صياحا وخصوصا في زمان السفاد ففيه يكثر صياح الطير ومن الطير ما يغني ذكره وانثاه معا مثل المسمى ابدون
ومن ذكورة الطير ما يجيء الى الانثى ويدعوها عند الهراس اكثر فمنه ما يفعل ذلك قبل الهراس ومنه ما يفعله قبل الفراغ منه
كالديك ومنه ما لا تلحين له ولا غناء ولا صياح يعتد به الا لذكورته مثل الديك والدراريج والذي يولد من الناس اصم
فله صياح وليس له كلام واما اللثغة واصناف الحبسة فشيء اخر ومن فراخ الطير ما يخالف صياحه صوت ابويه الى ان يترعرع مثل
الحمام وقد حكي ان واحدا من الطير المسمى ايكدن كان يلقن فرخ غيره نغمته فيتلقن فيدل على ان فيها ما يلحق بالطبع ومنها ما يلحق
بالتعليم والمحاكاة واما الفيل فيصفر من انفه ويصيح صياحا جهوريا من فمه واما حال نوم الحيوان فان كل حيوان دموي مشاء
فانها تنام وتستيقظ وكل ذي جفن فانه يطبقه عند النوم وقد يحلم غير الانسان ايضا ومن ذوات الاربعة يظهر ذلك من شمائلها
وحركاتها واصواتها في النوم والحيوان البياض نومه خفيف غير غرق وكذلك اللين الخزف لكنها لا يظهر نومها من عيونها اذ لا اشفار
لعيونها وانما يحس نومها من هدوها ومن انها ربما اصيدت باليد وهي غافلة او اصيبت بالمشقص المعقف ذي ثلث شعب ونوع السمك
ايضا تنام كلها لكنه اكثر من غيرها ومن الحيوانات البحرية ما ينام على الارض ومنها ما ينام على الرمل ومنها ما ينام على
الصخر ومنها ما ينام على العفر ومنها ما ينام في مجاري الصخور السطحية والذي ينام في الرمل يحدث في الرمل شكلا يدل على
انه ساس فيه فيضرب بالمشقص واما سلاسوفانه ربما استغرق نوما حتى يصيد باليد واما الدلفين فانه ينام وانبوبته بازاء
يتنفس به وقد سمع نخيره في النوم والخرزات ايضا تنام ويدل على ذلك سكونها والصبي لا يحلم حلما يعتد به الى اربع سنين ومن
الناس من لم يحلم الى ان اسن ومنهم من لم يحلم البتة واما ذكورة الحيوان وانوثته فليس كل حيوان ينقسم الى ذكر وانثى مثل الحيوان

فيصير د

البحري الخزفي الصلب واما اللين الخزف ففي بعضه ذكر وانثى ومن جنس الخرز ومن جنس السمك ايضا ما ذكر فيه ولا انثى مثل الانكليس
فلا ذكر فيه ولا انثى واذا تولد في الحماة شيء يشبه شعرا ودودا ظنوه من اولاد الانكليس وليس كذلك فان الانكليس لا يبيض له البتة
البيض وكانه الرحم لا المعدة ولا يفعلها فيه المعدة فعلها والانكليس فانما يوجد البيض في معدته فقط تغيظ والذي طرات
ذكره اطول راسا واعظم فهو ايضا خطاء وانما ذلك لاختلاف الجنس وعد في التعليم الاول اصناف سمك لا ذكر فيها ولا انثى فمن ذلك
ما لا يلد ومنه ما يلد من تلقاء نفسه كان القوة الذكورية والانوثية قد اتحدتا فيه كما في الشجر وما يلد من الحيوان ذوات الدم
فذكره اعظم واعيش واما البياض وما تلد دودا فانه اعظم مثل الحيات والذباب والضفادع والعناكب واناث السمك
اطول عمرا يستدل على ذلك ان الاناث يضاد وقد جسات الاسنان فظهر الكبر ولا يوجد مثلها في الذكور وعقد بعض الذكران اقوى
وتاخر الاناث اقوى والمفاصل في الاناث من الحيوان اضعف وشعورهن ادق وصوتهن احد وربما فقدت الات القتال
في الاناث من الحيوان مثل القرون والانياب فان الايلة لا قرون لها وليس للدجاجة مخلب نابتة واقول ربما اتفق في السند
في قاعدة واحدة واناث الخنازير البرية لا انياب لها وربما كانت الالة في الاناث اقوى كما في اناث البقر عوضا عن ضعف

المقالة الخامسة منه
من المقالة الرابعة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

تشتمل على فصلين الفصل الاول
في ذكر بعض احوال سفاد

الحيوان ووضعه ههنا مبتدي في اختصاص سفاد الحيوانات وولادها فنقول ان ليس شيء مما له دم الا ويلد حيوانا الا الانسان
وحده وكما ان من الشجر ما يولد مثله كذلك من الحيوان وكما ان من الشجر ما يتولد من شجر اخرى يخالف له كذلك من الحيوان ما يتولد من غيره
كالديدان وكما ان من الشجر ما يتولد من تلقاء نفسه كذلك من الحيوان كل حيوان يتولد من شبيهه فيتولد بولادة واكثره بسفاد
وقد يوجد اجناس من السمك تلد ولا ذكورة لها البتة ومنها ما يبيض من ذاتها لكن استحالة البيض فيها الى الحيوان انما
تكون بفعل من الذكورة كما ستعرف وبعض من الحيوان ما تلد بفضل منه كما يفعل نار الصئبان والذبان والفراش تلد دودا لا
يستحيل ذبابا وفراشا اقول لعجائب بيننا قد هذا بالتجربة ويحفظ بذلك الدود هل يستحيل في اخره ذبابا وفراشا فالذي يكون
جنس يمط سفاد فان ما يبول الذكر الى الخلف فان سفاده على يمط كالاسد والارانب من خاصة الارانب ان اناثها يركب ذكورها
عند الجماع احيانا ومن الاناث التي تسفد من فوق ما ينطاطا الى الارض كالدجاج ومنها ما يبقى مستلقيا كالتي تعرف
القنافذ البرية فانها تنشا قد مثل صفة الظهر منتصبة ومن الاناث ما ينعرض للذكورة كاناث الماعز فانها تستدعي ذلك
وينطامن له ومنها ما يحدث صولة الذكران كالايلة والبقرة والسبب في ذلك امر ضرورة قضيب الذكر فانه حاد صلب عصبي اذا انتشر
والناقة تبرك للجمل والفيلة يحدد الى الوهد ليركبها الذكر وقد يؤثر التبرد في الماء فانه اعون على الاستقلال اقول ان الفحل
قد نزى على الفيلة بجرجانية خوارزم وكان ذلك من الغرائب اذ لا عادة لها في السفاد اذا اخرجت عن بلادها الى بلاد خراسان
وما يليها فاستعان الفيل بنابه فالصقها على كفل الفيلة واعتمد عليها في الاستقلال ثم لم يزل يقدمها ويعاود الاستقلال
حتى استوى بعض الاستواء فضربها فاستفدنا من ذلك ان انياب الفيل تنفعه في السفاد وكان هذا على ما اخبر في قريب من سنة
سبع وتسعين وثلثمائة او بعدها بسنة من غريب ما رايناها هناك ان الاسد الوحشية المجلوبة اليها كانت تبيسا فتلد
كذلك الفهود وجميع هذا مما لم ير في ما داخ البتة والجمل كثير السفاد طويله يستجد الا عند الامر وفيه فلا يقرب واقول انه
في تلك المدة لا ينال من العلف الا شيئا يسيرا وينهض بقريب من اضعاف ما يؤمر في وقت اخر فالحيوان البحري المسمى فوقي
نزوه عند السفاد مثل نزو جميع ما يبول الى خلفه ويتماظل ولها ذكر عظيم وسفاد الذئب كسفاد الكلب وما يبيض من ذوات

الاربع فليسفد سفاسا يو ذوات الاربع التي تلد وذلك مثل السلحفاة البحرية والبرية واما انواع الحيات وانواع ما لا
ارجل له فانه عند السفاد ملتويا بعضه على بعض حتى يظن الانسان انها واحد ذات راسين واما سلاسي فانها ملتفة متلاصقة الظهور
وانواع من دواب البحر العريضة الجثة فليلصق الذكر منها ظهره ببطن الانثى والتي اذنابها عظيمة فانها تلتصق بتلاصق الظهور و
الشاخوا الشديد وربما تعاظل انواع منها تعاظل الكلب وقد حدث بذلك ذو الخبرة وليعلم ان الطير وما يبيض هو اسرع الحيوان
زمان السفاد واما الدلافين والسباع البحرية فتسفد سفاد ذوات الاربع في تطويل المدة والذكر من سلاسي فان عضو سفاده
بادز عند الدبر واما سفاد سمك البياض فامر خفي جدا ولم يظهر ظهورا يعتد به ويحكم بسببه الناس يقولون ان الاناث تاخذ
زرع الذكورة في افواهها الى بطونها وقد شوهدت الاناث ويتبع الذكورة مبتلعة للزرع ثم عند الولادة فان الذكورة تتبع
الاناث مبتلعة بيضها وانما يولد ما تفلت والقبجة يحبلها ريح تهب من جانب الحجل الذكر وسماع صوته والقبجة والحجل يفغران
افواههما ويخرجان السنتهما للشبق في وقت السفاد واما الافاعي فيتلاصق بافواهها ثم يتشابك فيسفد بعامه والسقانقور
خاصة تلتصق اناثه بالارض ويتلاصق بافواهها ويولج الذكر في نقرتها ومن الناس من زعم ان ذكر السقانقور عصبي وانه عند
الانثى
دحليته انه يدخله فم الانثى وبعض ما هو لين الخزف يتسافد سفاد ذوات الاربع التي تبول الى خلف فتلد ويكون تسافد
في اول الربيع وعند القرب من القعر وربما كان سفادها ببعض البلدان في اول زمان الشتاء واما تسافد السراطين فان السرطان
الاصغر وهو الذكر يعلو الانثى ويقاده الانثى من تحت متقاربة يتلاصق لها ابواب ما بين الطبقتين ويتحاذى ثم يتشابك
تلك الطبقات حتى يتسافد وبعدها بين الطبقتين في الاناث اكثر منه في الذكران ويبيض السراطين من ادبارها واما الحيوان
المحزز فان الاصغر وهو الذكر يعلو الانثى ثم يرسل الانثى عضو السفاد الى محاذاة الة الذكر فيلقمه من غير ان تتحرك الى جهة
من الذكر الى الانثى شيء يعتد به بل انما يأتي من الانثى الى الذكر عضو فابل يبرز من مؤخرها واذا تشبكت من مؤخرها لم
يفترق الا بعسر لشدة التعاظل ولذا اشتهت العنكبوت الانثى السفاد جذبت طاقة من النسج وجذبت الذكر فلم يزل تغازلا
بذلك حتى يتقاربا ويلتفتا او يصير بطن الذكر قبالة بطن الانثى واعلم ان اكثر هيجان الحيوان عند انسلاخ الشتاء وطلوع
الربيع واما الانسان وما استانس من الحيوان كالكلب والخنزير الاهلي فانه يسفد كل وقت وغلمة الرجال شتوية وغلمة النساء
صيفية لتاذيهن بالبرد واما الطير البحري الذي يسمى القرقف فانه يسفد في عنفوان الشتاء ويقال انه تعشش اياما سبعة
قبل الانقلاب الشتوي ويسفد ويبيض خمس بيضات ويفرخ في ايام سبعة اخرى وظهور هذا الطير انما يكون في الحين مرة
وذلك عند مغيب الثريا ويتراءى للمراكب ويطير حولها ثم يغيب على ما احدث عنها بعض الحكماء والموثوق بهم من اهل الخبرة و
الحيوان المحزز فانه يؤثر السفاد في الشتاء اذا كانت الرياح جنوبية لا ينتظر الربيع وخاصة ما لا يعشش كالذباب والنمل
ومن الحيوان البحري البياض ما يبيض مرة ومنه ما يبيض مرتين ومنه ما يبيض ثلث مرات والعقرب البحري يبيض تارة في
الربيع واخرى في الخريف وليس من اصناف سلاسي ما يبيض مرتين الا المعروف بوقي فانه يبيض عند الربيع وعند مغيب الثريا
سبعا او ثمانيا ولكنها لا يبيض بيضها معا بل في زمان فيحللها فيظن بعض الناس لذلك انها يبيض في الشهر مرتين ومن الحيوان
البحري ما يبيض في كل وقت ومنشا بيضه يكبر بسرعة ومن السمك ما لا يبيض الا في بحر او خليج مثل سيلامو اس وسواه فانها
لا يبيضان الا في بحر منطوس وسمك اخرى لا يبيض الا عند مصب الانهار في البحر ومنها ما لا يبيض الا في اللجة ومن السمك جنس
يقال له بوبيداس يضع عند الانقلاب الصيفي مثل كيس فيه بيض ومن السمك ما يتكون من الحماة مثل المسماة قسطوس ومن
السمك ما يبيض في ناحية من البحر ليست تلك المحضنة في السنة مرة وفي ناحية اخرى محضنة في السنة مرارا والذي يسمى سنبينا

من جملة ما الافاعي فانه يبيض في كل زمان ويكون تمام وضعه في مدة خمسة عشر يوما ويتبعه الذكر فاخاد زعر على بيضها
وبيضها صلب جدا وانما يسبح دائما لحمها منها زوج والسقانقور يسفد في الشتاء ويبيض في الربيع وفيما بين ذلك يعشش
نحوها
لبيضه وكانها سفينة ثمرة جوز صغيرة ويكون بيضه كثير العدد وراس ذكره انه اطول من اناثه ويحتضن الانثى بيضها فينسخ
لقعودها عن الطعم واكثر الحيوان البحري الخزفي فانه يبيض ربيعا وشتاء الا ما كان من القنافذ البحرية ما كولا فانه يكون
ممتليا بيضا في كل وقت وخصوصا عند تبدر القمر والاوقات الحارة الا ما يكون في ناحية بيرينوا فانه لا يبيض الا شتاء ويكون
صغار الجثة مملوءة بيضا واكثر الطير الوحشية تلد مرتين واما طاير يسمى فطوقوسي فيبيض مرة ولم يتعرض الشتاء فيفسد بيضه
ثم يبيض اخرى ويفرخ والطير الذي يستانس ويرسل في الدور فانما يلد مرارا كثيرة الا في وقت صميم الشتاء وذلك كالحمام
والدجاج واقول ايضا ان الحمام اذا وجدت دفاء وعلفا باضت في صميم الشتاء ومن الحمام اصناف لا تستانس البتة والطير
الكبار غلبة جلبتها
التي تشبه الحمام من جهة اصناف ثلثة فان اعظمها الدلم وهو ذكر القطا ثم الفاخته واصغرها الطير علة واجود فراخ الحمام ربيعها
وخريفها واما الاخوان فرديان في مثل ذلك

الفصل الثاني

ونشير الى حال الزرع والمني واعلم ان اول زرع ما يولد من الحيوان يتخلف فان اعلق لم يقو بل اضعف واصغر وخصوصا في الناس
في اول ما يحتلمون وحينئذ يبتدئ تغير اصواتهم وتتغير سحناتهم ويتشبب وذلك في القرب من تمام اسبوعين واعلق المني
واجوده يكونه في تمام الاسبوع الثالث ولا يظهر لغير الانسان احتلام وربما تغير الصوت فيها وصوت الطاعن في السن
صوت الذكر اجهر الا في البقر والابل فان الاناث اجهر صوتا وصوت الرمكة والحجورة اصفى وان كانت احدث البقرة الثني والمهر
الثني يسفد والغنم والكبش الحولي يسفد الخنزير الذي له اربعة اشهر يسفد ويضع الخنزير عند سنة اشهر وفي بعض البلدان
لا يسفد الا بعد عشرة اشهر ويكون اجراؤها جيادا الى ثلث سنين والكلب يسفد من ثمانية اشهر الى سنة واطول حمل
الكلبة احد وستون يوما ولا يضع قبل ستين ومهر الثني اضعف من الحبل ما ينزو بعد ثلث سنين وكلما كان بعد ذلك
الى عشرين سنة فهو اجود واقوى على انه ينزو الى ثلث وثلثين سنة لان الفحل ربما عاش في الاكثر الى خمس وثلثين سنة
وربما عاشت الرمكة اكثر من اربعين سنة وقد شوهد فرس ذكر عاش خمسا وسبعين سنة والحمار يعلق من ثلث سنين
الى ثلثين سنة ولا يعلق ما دون ثلث سنين ونصف او سنتين ونصف والرجل الى سبعين والمراة تحبل الى خمسين واما
العام الغالب فللرجل ما بين خمسين الى ستين وللنساء الى خمس واربعين والشاة الى ثمان سنين فان احسن تعهدها فالى
احدى عشرة سنة وما يولد من المسان وخصوصا من مسان الخنازير فهو ذكي فالخنزير انما يولد الخنانيص الجياد اذا نزي بعد السبع
واكثر نزوه بعد السبع والخنزير البكر يضع خنانيص صغارا والمسنة لا تلد الا في القرط وذلك بعد خمس عشرة سنة واجود
ولدها الشتوي واردها الصيفي فانها عجاف ضعاف وينشط الخنزير للسفاد عند الصياح والكلاب تلد الى ثماني عشرة
سنة واما الفيل الذكر فينزو بعد خمس سنين الى ان يسن واذا وضعت الفيلة لم يحمل الى ثلث سنين ولا يقربها الذكر و
هي حبلى ومدة حملها سنتين وتلد واحدا في كل بطن والابل والخيل والحمير يحمل اثنى عشر شهرا ثم ذكر اصنافا من حيوان الماء
طائفة منها يتولد من الحماة واخرى يتولد من الرمال وقد يتولد ايضا من الطحلب الرملي الحماي وهو الشيء الذي يشبه
الصوف الاخضر بعض تلك الحيوانات يسمى نبتا وفيما بينها حيوان صغير يظن انه ساقيها والمحامي عليها ويشبه العقود في
او صغار السراطين وبالجملة فان اكثر الحيوان الخزفي يتولد من الحماة ويختلف بحسب اختلاف الحماة ومن اختلاف الرملي وللحماة
اسم وللرملي اسم وذلك بالبوغاني ويتولد ايضا في شقوق الصخور جنس ويتولد من كل واحد منها ومن رطوبة جنس

مرة والخطاف

وبعض هذه لا يبرح موضعها وبعضها يموت ان برح ما لعشرة ومن جملتها حيوان حار المزاج جدا يسمى نجما واذا ابتلع شيئا اظهر من ساعته في بطنه كانه مطبوخ مرتين ومن اصناف السراطين الصغار ما يتولد ايضا من الارض ويستبدل جحره عند الاستنان وقد يتولد حيوانات يدخل اجرام الاصداف وياكلها ويفسد ويسكن في اصدافها مشوبة وقد يتولد حيوانات غير الخزفيات من غير توالد مثل الاسفنج في شقوق الصخور وكذلك الاصداف وما كان منه في العمق فيلزم الصخرة وما كان منه في الملوحة فينتقل ليس عن وجه يكون عند ملصق الاسفنج حيوان كالعنكبوت يقال له حافظ الشاء لا يزال فاغرا حتى يبلع حيوانا واصناف الاسفنج ثلثة واحد سخيف متخلخل والاخر صفيق والاخر دقيق سفيق قوى جدا وكل ما يوجد مملوة حمأ وله حس لمس لا محة ولذلك ينقبض في يدى من يقطعه عن ملصقه ويفعل مثل ذلك عند هبوب الرياح المموجة وربما حدث في جوفه دود واذا قطع رجع فضلات جسمه الصغار السمك واذا نبرع منه جزء نبت جزء اللحى منه اللين والذى يناله البرد والريح اصفق واصلب والحر المفرط يعفنه ويفسده ولحسنه حالا تعيش في ما على الصخر النابت في قعر قريب ما دام حيا غير مغسول فهو سوء اللون ويلتصق بالصخر من نفاديق من اجزائه بدنه ويمتد على جانبه الاسفل غشاء صفيقا وما يلقى الارض من جسده السافل اكثر مما لا يلقى ويكون مجاريه الهوائية مغلقة الا خمسة او ستة ويظن بعض الناس انها مداخل طعمه منه جنس يسمى غير مغسول صفيق جدا ومع ذلك مجاريه واسعة ويشبه حلقه دية وبينه وبين غير مغسول خلاف في اللون لانه اسود لجوهره وسايرها اسود للحمأ والحيوان المسمى فاوانو يحمل عن السفاد ثلثة اشهر ثم يبيض بيضا كالعنقود يقرب الذنب في الوسط بينه وبين الصدف في كلتا الناحيتين ويتكلف وضع البيض باشالة الذنب الى عضولة غضروفي يحاول بذلك عصر البيض وضغطه ليندفع الى ذلك العضو فمنه يخرج البيض ويعظم ذلك العضو عند الولاد واما السبينا فيضع بيضه في حماة وغثاء ويحضنه عشرين ليلة فيصير مثل شيء مجتمع متراكم ملتصق بعضه ببعض ثم يكون من البيض فاوانو في خمس عشرة ليلة وقد يتولد فاوانو من بيض حيوانات اخرى اقول يشبه ان يكون فاوانو شيئا كالدود وتكون من الحيوانات او مثل الحيوانات

تمت المقالة الخامسة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

المقالة السادسة منه يشتمل على فصلين الفصل الاول في بيض الطير وتفريخها و

تفريخ البيض والفراخ واقل ما يتخلق الدجاج الكبير الجثة يبيض اكثر من الصغير الجثة الى ستين بيضا ونوع من الدجاج ينسب الى ادريانوس الملك وهو دجاج متطاول الجثة يبيض كل يوم وهو عسر الخلق فيقتل اولادها وربما كان من الدجاج ما يبيض في اليوم مرتين ومن الدجاج ما يقلل كثرة البيض والحمام الوحشي والفواخت والاطرغلات وما يشبهها فانها تبيض في السنة مرتين والحمام الاهلي ربما باض عشر مرات وذوات المخلب يبيض في السنة مرة واكثر ما يبيض اربع بيضات وربما زاد واما القبج والدراج والبهوج والتدرج فانها تبيض بين الحشائش والكلاء وكل الحمرة والعصفور الملحن اظنه القنبرة وبعض الطير يعشش في الحجارة والطير المعروف عند اليونانيين بالكراء فانه يعشش من الطين فوق الشجر كما يعشش الخطاف على تركيب السلسلة والهدهد ياوى الشقوق في الحيطان والصخر ويبيض فيها من غير تعشيش وبوقا ايضا شبيه بذلك وصنف من الطير لا يبيض الا فيما قصر من الشجر وجميع البيض الذى للطير فيض وعرقى وبياض ومح ومح بيض الطيور المائية والشطية اكثر من البياض ومن البيض ما هو ابيض كبيض القبج والحمام ومنه نمش كبيض طير الماء وطير الشطوط ومنه ارقط منقط وهو الاعم مثل بيض ما لا اعريداس وفاسنا ومنه احمر مغربي مثل بيض كيحرتش اظنه النحام ومن البيض محدد الطرف ومنه مستعرض الطرف واسبق طرفى البيض الى الخروج هو الابيض المستعرض والبيض المؤنث هو المطاول المحدد الطرفين والمذكر هو المجتمع المستدير الكال الطرفين وقد يحضن البيض من تلقاء نفسه اذا وجد مدفاء نفقاء عن فرخه واهل مصر يحضنون في الزبل وكان رجل خمير لا يبرح مجلس

سريره حتى يفرخ بيضا كان يجمعها تحت اطماره المتدثر ومن الطير ما يبيض كمن غيرها والانثى يقبل المنى بقرب جناحه فيكون البيض ثم يستفاد الى الدموية والتنبه يربو وينخن ثم يتميز البيض مخاطا به في البياض الى الحوه ويبض الريح ليس مما ينسب الى هبة سفاد فان الفراريج التي لم تسفد قط وفراخ الاوز التي لم تسفد السنة كثيرا ما تبيض بيض الريح اصغر واقل لذة طعم ولا يستحيل عن بياضه وصفرته وعن ثبتيه فيه عند الحضانة وان طالت والطير الذى يبيض بيض الريح هو الدجاج والقبج واصناف الحمام والطاوس والوز وطير يسمى سيسا الونفس او هو طاير كانه مركب من الوز والثعلب والنعام ومدة تمام الحضانة في الصيف اقصر منه في الشتاء فانها في الصيف الى عشرة ليلة وفي الشتاء الى خمس وعشرين ليلة وبعض الطير اشد لزوما للحضانة والاناث الزم واعصى لمن ينزعها عنها واكثر بيض الريح دبيبي جنوبي واذا طرء عليه سفاد نقله الى الابكار وكذلك نوع الشبه يتغير على البيض السفادي الى من وسفا اخر عليه وبيض الشاب اكثر حجما وللبكر بيضة صغيرة ثم يزداد حجما واذا حيل بين الباضة والحضانة سمنت الدجاج وكثير من الطير ما ياخذ حينئذ … فيعيشها عند السفاد اقشعرارا وانتفاض والحمام ينفض من ذنبها ويميلها الى داخل ومن الطير ما ياخذ حينئذ شطبة خشنة في فمها وخصوصا الدجاج والوز يبعض في السباخ بعد السفاد وبيض الدجاج يدرك في عشرة ايام وقارب منها ودونها بيض الحمام دون ذلك لكن الحمامة يقدر على مدافعة الطلق اياما وذلك عند اختلال عشها وانكسار ريشها انكسارا يحول بينها وبين الاحتياز او عند اصابة مرض اياها والحمام يقبل بعضها بعضا واقول انا انا نتوهم ان ذلك ليس تقبيلا بل زقا كان بعضها يتقرب الى بعض بالزق على اني لا احقق هذا وقال هذه المعاملة تسبق السفاد في اكثر الاوقات واذا عدمت الذكوران الاناث تعاملت بذلك ونزا بعضها على بعض وبيض الشباب اسرع ايلادا وتفريخا فانه يتبين شيء يستحيل الى التخليق وتستبين فيه بعض التشكل في ثلثة ايام دون بيض المسان اول ما يوخذ البيض في التفريخ فان الصفرة يميل الى الطرف الحاد وتنقط القلب نقطة حمراء دموية ذات نبض وحركة كالنفس ويتشعب منها مجريان عرقيان فيهما دم جامد احدهما الى الصفاق الذى يشتمل على الفرخ فينسج صفاقا من ليف احمر مجلل البياض والاخر الى الصفرة ثم يتميز البدن والراس والعينان منفخان ثم يستويان ويضمران وانما يتم من اعضاء الفرخ الشطر الاعلى اولا ويكون ابتداء الجبلة من البياض وغذاؤه من الصفرة فاذا تمت عشرة ايام تميزت الخلقة كلها واكبر ما فيه راسه وعيناه مثل حبتي باقلا سود وان يشفان عن رطوبة باردة بيضاء الا معه في الشمس ويصل بين القلب والعين احد العرقين وانما هو بالحقيقة واصل بين القلب والدماغ ومن قرب العين يرجع عرق الى الصفاقين اللذين احدهما على البياض والاخر على الحمرة وقد ترطبت الصفرة جدا فيكون هذه ثلثة عروق عرق وشعبتين وعرق اخر ياتي الصفاق المجلل للفرخ واذا بدا الفرخ ينشأ يجد الصفرة قد انقسمت بالرفق الى الطرفين ويتوسط البياض او الرطوبة وما لت الصفرة السافلة الى لون البياض فاذا تمت عشرة ايام لم يبق الا البياض وبعد ذلك يلزج ويغلظ ويصير الى المشيمة وهذا الصفاق غير الصفاق الذى هو العرقى مشتملا على الفرخ والرطوبة لكن الفرخ يتميز بصفاق خاص من الرطوبة وتحت الفرخ الصفرة التى تاتيها عروق من العروق المذكورة واما بعد العشرين فيتم شعره وربما صاح بعضه ان مس بعنف واذا كسرت عنه البيضة وجد راسه تحت يمين الصفاق على جانب المراق تحت الجناح كانه نائم يختلج وينبخ وبعد العاشرة يظهر الصفاق المختلط بالرطوبة داخل الصفاق الاكبر ظهورا بينا ويلى الصفرة التى عند احد العينين وصفاق الثانى المحيط بالصفرة التى يليها العين الاخرى ومبدأ الصفاقين من القلب من العرق الاعظم ويكون السرة الممتدة الى المشيمة مبتدئة عن الفرخ والصفاق الاخر الذى على الصفرة متعلقا بالفرخ لا صقا بالمعاء الداخل وفي هذا الوقت ما يجتمع في

بقية
والخلاج
وان كان العرقى

بطن الفرخ فضلة صفراء من غذاء املح يغتذى بعد بروربما انقذف بعضه الى الصفاق الخارج ويكون سببا ثم لا يزال
يتغير ما فى البطن ايضا الى ان لا يبقى فيه محيته وقد يبيض الدجاجة ايضا بيضا ردئا لا يفرخ بالحضن ومن العجائب التى رايت ذو
امر البيضة اللماعة التى ذكرت فى بعض الكتب السالفة صفرتها ولا يبعد ان يكون ذلك لعفونة حدثت بها وربما باض الطائر
بيضة ذات صفرتين بينهما صفاق او مثل اصفتين وذكر فى التعليم الاول دجاجة باضت ثمانية عشرة بيضة ذات صفرتين و
تنفقص عن فرخين الا ما كان فاسدا فى الاصل وان من الدجاج ما ذلك يكون ديدنه ويكون احد الفرخين اعظم والحمام وما
يشبهها فيبيض بيضتين واكثر ذلك ثلث بيضات ولا يخرج فوق فرخين واذا عرض للبيض الاول فساد ما ضت جديدة بدلا
ما فرط وكذلك اقول ان كثيرا من الطير اذا افتقدت فراخها قبل الطيران نشطت للسفاد الجديد والحمامة يبيض بيض الفرخ
للذكر اولا ثم فى اليوم الثانى يبيض للانثى والذكر من زوجى الحمام وما اشبهها يحضن شطرا من النهار والانثى تحضن
باقى النهار والليل اجمع ويتولى كسر البيض ونقضه بعد عشرين ثم يتناوبان فى اخفاء الفرخ اياما الى ان يستغنى والانثى
اخذق فى تعهد البيض والفراخ وربما باضت الحمامة اثنى عشرة مرة فى السنة والفواخت تسافد وتبيض على ما زعم بعضهم
عند تمام ثلثة اشهر يحمل البيض اربعة عشرة يوما ويحضنه اربعة عشر يوما ويطير الفراخ عن الوكر طيرانا بعيدا بعد اربعة
عشر يوما وزعم بعضهم ان الفاختة يعيش اربعين عاما والحجل يعيش ستة عشر سنة واكثر من ذلك قليلا والرخمة يبيض بيضها
فى رعون الجبال وقللها بمعزل عن الطريق فلا يعثر على عشها الا ما افرط اقول ان عشها قد يرى كثيرا لكنها يكون بحيث لا يسلك اليها
مسلك ولخفاء معاشها واوكارها بيوتان ما ظن سوفسطائى من الاولين انه لا ياوى بلاد يونان بل ينتقل اليها والهام
وربما تبع العساكر منها جمع كثير واردهتة والعامة يتشام به والعقاب يبيض ثلثا ويحضن اثنين ويضيع الثالثة على ما زعم بعضهم
لكنه قد شوهد فى عشه ثلثة فراخ واذا اتفق ذلك صفق الثالث بجناحيه نحاه من الوكر استثقالا لعول ثلثة من فراخه فانه
فى ذلك الوقت يكون اضعف ما يكون لانه يذهب فانه فى الحضانة وبربيه الاولاد فيقوته كفايته من الصيد مع ذلك فيشاركه
فيه عبره فلذلك يكون قطا على اولاده وخصوصا صنف يقرب من عوس والسو من العقبان اسمح اخلاقا واراف باولادها واما فرخه
العقاب الذى يطرده فينكفل به طائر يقال له فينى وحضانة اللقوة اللقلق وسائر عظام الطير ثلثين يوما وحضانة الوسط الجثة
كالحداة والبزاة عشرين يوما او حضنته شأن وفى الصغار ثلثة وكذا الغراب نوع من هذه يسمى اعو ليدسى ربما باض اربع بيضات
وذوات المخالب اذا اسنت القوة من فراخها طردتها الكرة وقد بلغنى من الثقات ان الفراخ يلزم حينئذ الوالدين سنتين يلتمسان فيهما
وشاركهما فيما يصيد فلا بل الا ان يزوغان حتى يجبرا عن الاولاد ويتيها الاولاد ويكون ذلك سببا لوقوعهما فى الحريف الى
حد فاصيته واما العذاف فانه يتعهد فراخه بالاطارة حينا وربما زقها فى الهواء طيرا ماذكر طير اسمى كوكس تشبيه للبازى
الا فى مخلبه وراسه فانه كالحمام وما اشبهه بلونه وطيرانه وله بدل المخاطيط السود التى على البازى نقط سود وقد يظن الناس انه
يتغير منه او اليه البازى فانه يظهر عند ما لا يظهر البزاة ولم ير له فرخ البتة وهذا مما يبعد وقد عاين بعض الناس بازيا ياكل كوكس
وهو يبيض فى عشه عبره بعد كل صاحب العش بيضة او بيضتين وانما يبيض فى عش ولا سو وذلك يربى فراخه ويتعهدها اقول ان فى
خراسان
بلاد ما وراء النهر وبلاد ايضا طاير يقال له كبوك ويقال له بيخا ذاباكون وصوته يحكى قول القائل كبوك المولف من نغمتين
الاولى منها حادة والثانية ثقيلة وايقاع الاولى كحادة وايقاع الثانية بوك ثقيلة وكلك ايقاع الاولى بان وايقاع
الثانية كون والبعد بينهما قريب من الطنين او ازيد منه قليلا وربما فعل كالقهقهة وهذا الطائر اصغر من البازى وكثيرا
وهو فى قدر باشق كبير يشبه الباشق فى لونه الفاختى الى الخلنجى وفى قدره وطيرانه ما خلا راسه ومنقاره ومخلبه فانه حمامى بل

كل بيضه

راسه اكبر من راس الحمام وهذا الطائر ضعيف هذا الضعيف فانى رايت فرخه فى عش العصفور الذى ياوى الاجام فتعجبنا من ذلك ثم
رايت ببلدة جرجانية خوارزم وقد نسبنا كنت انزله فرخ هذا الطائر فى عش العصفور الصغير جدا الذى لا اصغر منه الذى يعشش
اكثر الامر فى شجر الورد والسرو والعرمض ويصيح صياحا مليحا طيبا موالفا من نغم كثيرة لكنه كان عشش هناك على شجرة القرضاد فذكر
لى بعض اصحابى ان فى عش هذا العصفور فرخا كبيرا مثل فرخ الحمامة وان هذا العصفور الصغير يرقه ويربيه فاستبعدت وتخيلت
لى ان هناك عشين متجاورين فمضى صاحبى ونقل ذلك الفرخ الى ما بين يدى وهو معروف عندى بانه فرخ اى طائر هو فقد
ولونه الخلنجى ومنقاره وغير ذلك فلم يوضع بين يدى حتى طار اليه العصفور يشبع تشبيع العصافير المفقودة فى فراخها ولا يزال
يوفر حوله فلما خلينا عنه وقع العصفور الصغير امامه فتقدمت برده الى العش فان ندرت العصفور اليه هادية فلا يبعد ان يكون
الطائر المذكور هذا هو ذاك الا انه ليس فى قد البازى فلعل الذى فى بلادنا اصغر او لعله طائر اخر ويرجف فى بلادنا
ان هذا الطائر ساهر بطلبه كل طائر وليس كذلك بل انما يتهافت عليه لطيره فيما اظن مهر شنة لانه ياكل بيض الطير وتزاحمها
فى العششة ويترك فراخها كلا عليها فهى تستشعر منها نكرا استشعارا طبيعيا عزيزيا فال وفراخ البزاة تسمن وتكون لذيذة
الطعم جدا وجنس يعيش كالرخم والطيور مثنا وبذكرها واناثها فى الحضانة ما خلا الدجاجة والوز الانثى فانها تلزم الحضانة
منات الماء يبيض على شطوط النقايع فى نشرة من العشب ليقوى الحواضن على الحضانة وعلى اصابة الطعم من قريب القباج يتقاسم
البيض فيما بين الذكران والاناث وكل يحضن ما يحضنه فاذا نقفت البيض حضن كل ما فقاه لكن الذكر يسفد منذ اول ما يطير فراخه
والطاوس يعيش خمسا وعشرين سنة ويبيض بعد الثالث من سنينه عندها ما ينفش لونه ويتم ريشه ويبيض فى السنة مرة
واحدة اثنى عشرة بيضة فى ايام يحضنها ثلثين يوما وربما اخل فيها يومين واكثر والطاوس يلقى ريشه مع سقوط
ورق الشجر وينبته مع ابتداء نبات الورق والدجاج قد يحضن بيض الطاوس وبيض البط وغيره وانما يحضا الدجاج بحضانته
بيض الطاوس فى اكثر الامر وان وجدت الطاوسة لان الطاوس الذى يعبث بالانثى ويشغلها عن الحضانة وربما انفقص من تحت
ولمثل هذه العلة يعيب كثير من الاناث مخاضنها عن ذكرانها ولا يقوى الدجاجة على اكثر من بيضتى طاوس ويتعهد الدجاج

الفصل الثانى

حينئذ ايضا بتقريب العلف منها ~~~ فى سفاد السمك وبيضها وتربيتها

وكلامى فى سفاد الحيوانات الماشية وتوليدها بيض السمك لا يختلف الوانها فى البطن الواحد وتكون على نحو تكون افراخ الطير
فى الصفافات والمشيمة ما خلا ان احد العرقين المذكورين لا يكون فيه وهو الذى يمتد الى الصفاق الذى تحت القشر بل الذى
الى الصفرة ولا تكون هناك من الفضلات التى للفرخ ايضا ولكن يكون هناك رطوبة بيض بدل الشبيه التى كانت فى بطن الطير
ويظهر الكبد ههنا فى الوسط وذكر ان الكلاب البحرية يبيض ولا فى الباطن ثم ينقل بيضها من فوق الى اسفل ~ الرحم وانما
دفى ارحاعا الا موضع عندما يمتلى بيضا شيئان كثديين ابيضين وكذلك رحم المسمى بحالبيوس ذى الشوك فانها ينتقل البيض
منه الى ناحية هذين العضوين ويصير فرخا ويشبه ان يكون هذان الثديان كجانبى رحم قال ويكون الذكورة فى اليمين والانوثة
فى اليسرى وربما اجتمعتا فى جنبة واحدة واما ادفا فهى السمك الرعادة نجد ربيض لسها ونجد بدخا مل الشمس اذا وقعت منها
فانه ربما كان فى جوفها من نيف ثمانين فرخا والسلاحى يفرخ سنة اشهر بها عند الشط فى اللذف والذى يسمى اليمى بدبعض
فى الشهر مرتين والذى يسمى كلبا بحريا فانه يلد مرة والرعادة تلد فى الخريف والثعلب البحرى والكلب البحرى والمسمى فاصه فكل
ذلك مما يبيض ثم يفرخ فى باطن ويشبه ان لا يكون هذا الكلب البحرى مما نعرفه نحن من الكلاب المائية بل عسى ان يكون جنسا
من السمك والدلفين يحمل عشرة اشهر وينم عظم ولدها بعد عشر سنين وتلد صيفا فقط وربما غاب فى اللجج ثلثين يوما

لا يظهر ومعه احراره وهو منحن عليها وربما عاش ثلثين سنة عرف ذلك من زاعانث واحد منها مثبوداً واما فوقي فيضع
على البر واحداً الى ثلثة ولا نشاه ثديان يرضع منهما وتلد كل وقت واذا اتى على اولادها اثنى عشر يوماً اسند عنها الى
النوم في الماء مراراً تعودها السباحة وعظامها غضروفية فلذلك لا تهلكها الاضربة تقع على الصدغ وصوتها كصوت البقرة
وجميع السمك القشري بيّاض وكذا جميع الاملس خلا الانكليس واذا باضت في اماكن اعتادتها واعدتها سلمت عن البوالع
ولو لحق البيض السمكي نوع الذكر كله ثم سلم اللحوق منه ذلك لبلغ عدد السمك مبلغاً عظيماً وكذلك حال اللبين الخزف
مما يبيض ومن السمك مما ينشق بطنه فينقذف منه البيض ثم يلتئم واكثر السمك يبيض مرة وكذا السمك النهري والنقايعي ولكنها
لا يفرغ من البيض دفعة بل في ايام متوالية ولا الذكر يمج ذرعه دفعة وصنفان من سمك البحر احدهما يقال له قومريس يبيض خمس
مرات او ست مرات والآخر يقال له حلقيس يبيض ثلث مرات والصغار الجثة يبيض عند اصول القصب وبعضه عند اصول الخلاف وبعضها
في الطحلب والعرمض والقريب الذي في الطحلب يتولد وربما الوقت الكبيرة من السمكة سمكة صغيرة لزوم سافد وربما كان
الذكر مقيماً عند البيض يحفظها وذلك في صنف واحد يسمى مومو سريس وصنف آخر يحفظ كل بيض يجمع ويسمى انكلاشي والانثى
منه منصرفة لا تشتغل به وبعض البيض يبطئ النشو وربما بقي اربعين او خمسين يوماً وبعضها وخصوصاً بيض الصغار سريع
النشو يفرخ عن ثلثة ايام والانكليس لا يوجد في بطن ذكورته ذرع ولا في بطن اناثه بيض ولا يتولد عن سفاد بل يتولد عند
الامطار في النقايع وقد توهم الدود الموجود في بطنها انها البيض الذي يتكون هذا الصنف منه وليس كذلك بل تكونه من ذاته
وربما كان من العلق المسمى معا الارض فدامتحن ذلك وذلك اذا امطرت تلك الارض التي فيها هذا الدود ووقف عليها ماء
وربما نضب الماء وبقيت طحلب فيتولد فيها سمك يسمى دنبا والانكليس ايضاً وقد يتولد في الحماة الباقية بعد النضوب سمك
كبير كثير حركة الرتاء من الزبد الذي على الماء اذا امطر فقد يتولد عنه ولا يكون البتة اذا قلت الامطار وقد قلد صنف من
السمك صنفاً آخر فتغيرته والسمك يختلف في زمان السفاد وفي مدة الحمل وفي زمان الوضع واخر ما يضع منها هو المسمى
مقال الضفدع من اصناف السلاحي يبيض كثيراً فيهلك ويضع بيضه على الشط وسايره يلد ويختلف ايضاً في مدة البلوغ
والذي سريع النشو فهذا ما قاله في السمك واما الحيوانات الاخرى فان ذوات الاربع منها التي تسفد في السنة مرة وقد تسوء
اخلاق ذكرانها مثل الخنازير البرية فلذلك تتقاتل وتستعد لذلك بالتلطخ بالطين والتجفف والمعاودة مراراً
وتتمرغ في التراب الثيران والكباش والجمال والفيلة من غير اخلاقها وتتقاتل وكذلك الذئاب والاسود فان لم تتقاتل فانها
لا تتجاوز والكلاب اقل من ذلك سوء خلق لانها تسفد في السنة مراراً على انها ربما تهارشت واذا اجتمع على كلبة كلاب كثيرة
صير بعضها لبعض مرة وتقاتلت مرة فاذا تعاظلت لم يقصد الذكر المعاظل بسوء اقول وربما وثبت الكلاب الذكورة التي
تتبع الكلبة المستحرة على من وجدته من الناس وكان فيه خطر وقال واما الاناث فتسوء اخلاقها عند وضع الجراء خصوصاً
الدبة والكلبة واهل الهند يحولون بين الفيل وبين العزوف ان تراعي عصياناً عظيماً واقبل على ابنيتهم بالهدم و
اهل الهند يؤدبون الفيلة المستوحشة بالفيلة المستأنسة اذا نعوها بما يحضب عليه بما الف به والديكة والبقرة تشتد
بها الشبق جداً والرمكة اذا وقفت عرضت بطنها للريح تلد بنفوذ الريح فيها وربما يتولد في ارحامها من النفخ وذلك مما
يركضها ركضاً اقول وقد سمعت شيخاً من المحتشمين ذكر ان حجرة عربية بالكوفة وقفت فنفرت عن المصلى يوم الاضحى والفطر
وقد تشبه الريح بطنها فلم يزل يعرف في بعد حتى حصلت بنواحي الجزيرة في الوقت الثاني واذا بها قد قطعت ثمانين فرسخاً
وذكر في التعليم الاول ان ركضها يكون الى الجنوب او الى الشمال لا غير لا يشرق ولا يغرب وان الخنازير هذه سبيلها ويسيل

من ارحامها اعني الجوفة والخنازير رطوبة كما يكون بعد الولادة بأخذها المدعون للسحر لاعمالهم وهي كالمني وارق منه و
يسمونه جنون الخيل تسيل قليلاً قليلاً ويدل على حال استيفائها مطاطاتها الرؤس بعضها الى بعض مداعبة واشالتها
الاذناب محركة اياها تحريكاً متتابعاً وربما رزقت بولها دون بولها وكذا البقر في تحريك الاذناب ودفق البول والثانية
منها اسرع استيفاءاً وخصوصاً الخصبة والرمكة تسكن من وجع رحمها حتى ناصيتها كأن حركات الناصية تنشطها الخيلاء
واللعب وذلك مما يحرك شهوتها وذكورة الخيل لا تشال الرماك في المراعي ما لم تشبق بل تبتل على طردها في غير وقت
الشبق وكذلك الثيران فاذا اغتلمت اختلطت والجمل يطرد الفرس عن المرعى والحيوانات البحرية ايضاً لا تجمع ذكورتها مع
اناثها في المرعى الى وقت الهياج والبقر والخنازير والكلاب اذا استفعت ودمت قبالها وقد تطمث الرماك طمثاً يسيراً
في مدة متقاربة ما بين شهرين واربعة اشهر وربما امتد تاخره الى ستة اشهر وللمعز والضأن قبيل اشتهاء النزو دم والسيلان
وتكثر ذلك في الرماك والاتن والبقر في اوان الشبق حتى يخرج شيء يعتد به وكلها تشتد هياجها عند الاستنقاء من تلك
الفضلة وطلق الرماك اسهل من طلق غيرها ولا تستفرغ بعد وضعه دماً كثيراً والبغلة لا تطمث لبنة ولكن تجثر بولها في وقت
دون وقت وبول ذوات الاربع اغلظ من بول الناس وبول الماعز والشاة اغلظ من بول التيس والكبش وبول الاتان ارق
وبول الراضعة اخثر واول لبن البكر فيجي رقيق فاذا وضعت اخذ في الاعتدال ومخض الماعز والشاة على الحمل ويزيد في الاكل
وكذلك ذوات الاربع الى ان تضع والكلبة والخنزيرة تحمل من نزوة واحدة الكلبة يبتلي حوالب رحمها بنزوة واحدة واذا عجل انزاء
الفحل على اناث الخنازير الاهلية عاودت الهياج بل يجب ان ينتظر ريثما ينقد ويشتقها وتتخذ قالبها وقد يحمل حملاً على حمل
في ثلث او اربع نزوات قال واذا امطرت انتقض حملها وعمر غنم الحبشة اكثر من عمر غيرها من الغنم فان عمرها قد يمتد الى ثلث
عشر سنة وعمر غيرها يمتد الى عشر سنين والماعز يعيش هناك الى احدى عشر سنة وفي ساير البلاد الى ثمان سنين وربما
وضع الماعز والشاة اثنين عند جودة ماء الفحل وخصب المرعى ويجب ان يكون الغنم عند السفاد متوجهة الى الشمال فيعلق وينجب
والكبش الذي عرقه الذي تحت اللسان ابيض يحبل بابيض والذي عرقه ذلك اسود يحبل بالاسود والذي عرقه اشقر يحبل با
لاشقر والمختلف بالابلق والذي يشرب الماء الملح يعتل النزو ويقبل عليه والسنة التي يكثر فيها المستان مثل الشبان فهي
دليلة على الخصب والكلبة تطمث في كل اسبوع يعرف ذلك من تورم قبلها ولا يقبل السفاد حين بل في الطهر وبعد طهرها الوضع
والارضاع ولبن الكلبة غليظ الالبان وما يجري مجراها بعد الارانب والخنازير والكلب يشغر بعد ستة اشهر او ثمانية اشهر
وربما اتفق قبل ستة اشهر السلوقي يعيش عشر سنين والسلوقية اثنتي عشرة سنة والذكورة من الكلاب اقصر عمراً والشدة
التعب ولا يسقط الكلب من اسنانه غير النابين والمسن منها اقلح الاسنان سودها والمسن من الخيل ابيض الاسنان واذا اجتمعت
العجول والبقر فقفا ملبث كان اسفد وحملها من تسعة اشهر الى عشرة اشهر وما يوضع قبله كان ضعيفاً ويضع في القرط توأماً
واجود نحولها ابن خمس سنين وعمر البقر والثيران الى خمس عشر سنة وربما عاشت الى عشرين وقد يزيد على ذلك بحسب المرعى
والرعة ويبلغ عند سنتين وربما كان ضرع البقر خالياً فيضع ويرضع في الوقت لبناً صريحاً والرمكة ربما لم يمتلئ رحمها
بنزوة واحدة وربما اقامت الرمكة بعد سنين او بعد ذلين لكن الاتان تسرع امتلاء رحمها تمت المقالة السادسة من الفن الثامن

من جملة الطبيعيات

المقالة السابعة منه تشتمل على فصلين الفصل الاول في اختلاف الحيوان بحسب المبادي و

المطاعم وفي صفات ذلك والاعمار كما ان من الناس هو بعيد مشاكل للبهايم وللسباع من الحيوان الغير الناطق كالقبايل الى

ان نعقلوا كل من الحيوان ما هو مشاكل للنبات لا فى ان له حد النبات فان هذا لا يمكن ولا من جهة ان له جزء حد النبات
فان جميع الاشيا التى من مقولة واحدة متشابه بانها تتشارك فى جزء الحد ولكن فى ان له من بين ساير الحيوانات خاصية
توجد تلك الخاصية للنبات فقط من ذوات الانفس مثل لزوم المكان كالغمام والحيوان البحرى المسمى بالعبى وجماعة من الاصداف
وهذه لا تخلو عن حركة ارادية ولكن لا يبلغ ان تفارق بها جملة المكان بل ينقبض وينبسط فى صدفها ايضا فى القوة والضعف
ولا بد لها من حس لمس ثم نعد لك فان درجات الحيوانات يختلف حتى درجة اكملها الذى هو الحيوان الناطق وفيما بين ذلك طبقات
الحيوان الذى يتولد بالتناسل ويعتنى بتربية الاولاد ويضطرب فى ارتياد القوت ويختلف ايضا ما اختلاف الطعم وهى مختلفة
فى ذلك لاختلافها ايضا فى ارتياد المساكن والماوى على حسب ما سلف ذكره وهو مشهور ويختلف بالذكورة والانوثة وربما كانت
ذكورة لسنة والى الانوثة ما هى وانوثة كرة الى الذكورة ما هى وربما اكتسبت مشاكلة للاناث باعضاء اقول ان البدن قد يستفيد
من عضو واحد منه مادة او كيفية مطردة تسيح فى جميعه اذا فات ذلك العضو وكان غير ضرورى فى الحيوة بل فى صلاح الحيوة
مثل ان افاد فايدته بقى البدن عديم ذلك الكمال وكيف لا يوثر فقدان الاعضاء ومخالفتها بالكيفية والوضع وانت تعرف ان الخلاف
بين الذكر والانثى انما هو بسبب مخالفة الرحم والقضيب فى الوضع والكيف والكلام فى الانوثة والذكورة وفى هذا مما سنفسر
ونفرده بعد من عجايب احوال الحيوان غلبة بعضها البعض وصيد بعضها البعض وربما كان الصايد يصيد مصيده مثل السفانج
فانه يصيد الحيوان البحرى المسمى فارابوة ويأكله حتى انه اذا اصيد معا فى شبكة واحدة مات فارابوة خوفا من مجاورة السفانج لكن
فارابو يصيد عبقرى وعبقرى لمداسنه يزلق عن اطراف السفانج فيعجز السفانج عن صيده لجوارح اعضائه وعن التشبث به
فهو يخلص لسلاحه الى جسد السفانج فيثخنه ويأكله والسفانج يحتوى بمكنه من جسد فارابو فيقهره وجميع ما لا فيا يأكل اللحم وفارابو
يصيد صغار السمك وحتى يهجم عليها فى ماويها وسلاحه انيابه بها يصيد بتناول وهو خبيث النفس وخبيث النكوص عند الرعب
وجنسه مما يتقاتل بقرونها كالكباش وربما تقاتل منها سرب بسرب السفانج اكثر صيده عن تحيليا بحجر يتخذه ويتبعه ومن
طلب السفانج عمد الى ماوى تحتها وكثير من السمك عليشة وغذاوه من بيض السمك فاذا انفرض فقد البيض جاع والحيوان البحرى
المسمى طرغلى فهو يعيش من الحلزون والطحلب من اللحم وحده وكثير منها يعيش من الطحلب والحماة والادبال وكثير من السمك يأكل بعض
جنسه بعضا ما خلا قسطريوس فلا يأكل لحما اصلا وكذلك العيقال واما غيرها فيأكل اللحم والسمك لكن من غير جنسه ونوع من
العيقال يغتذى كثيرا من مخاط نفسه فلذلك يتوانه صايم ابدا وجنس من العيقال مخاطى ويضطره اثقال المخاط اياه ان يثير
ويضطرب فى اللجة كالمغتسل ولمخاطيها لا يأكلها غيرها من السمك فيكثر عددها الان يموت فيتخلل فيأكله غيرها ومن اجناس ما
ما يقلب معدته الى خارج واللبن لا يأكل الا اللحم ونوع من السمك يسمى فوقيس لا يأكل غير لحم العفوس وربما اكل لحم اجنه ومنها
ما يأكل مع اللحم غير اللحم كالطحلب صنف يقال له سادوفوس بحيرا حتاد البريات والدلفين وانواع من السمك افواهها فى ناحية
من تحتها يستلقى عند الصيد ولولا ذلك لما سلم منها صغار السمك البتة لشدة قوة الدلفين وهمه والانكليس يعتلف من الحماة
من قرار الماء العذب فان تغير الماء ونبت فيه عشب ردى كالدفلى خنقه وكذلك الكدر يخنقه وبالتكدير يصاد صياديا كان طبيعيا
ولا يطفو اذا مات ويعيش فى البر خمسة ايام او ستة ايام لا يحتمل برد الماء المفرط ولا قلة الماء ومدة عمره سبع او ثمان سنين
وجميع الطير المعقف المخلب يأكل اللحم ويحتال فى بلعه من كبار الجوارح الى صغارها وقد علم فى التعليم الاول اسماؤها باليونانية
ومن الطير ما يأكل الدود كاصناف من العصافير والوضع عددها وذكر فيها عصفورة ذات قنزعة اعظم من الجرادة تسبيحة حسنة الصوت
والتلحين والطير الذى يأكل الحب منه ما يأكل الدود ايضا ومنه ما لا يأكله ومن الطير ما لا يقرب حيوان بل يرعى ومن الطير ما يأكل

ما هو مثل البوم والدبابة فى الطاووس النقادان للخشب المتشابهان الا فى الحجم ينقران لاستخراج الدود قال وههنا طاير
غيرهما يفعله فعلهما وهو فى عظم الطرغلة اخضر الجسد كله وله صوت عظيم ويكون فى بلدة واحدة سماها والحور مادق صغير الصوت
ومن جنس الحمام اللاقط للحب ما لا يظهر شتاء وهو الاطرغلة وطاير من جنسها يقولها اناس يقطع الى بلاد اليونانيين شتاء طلب
خلاف عادة ساير الطيور وهو اكبر من الحمام ويصيا عند شربه ويتبعه فراخه وذكر فى التعليم الاول فى هذا المكان اصنافا
من طير البر والبحر مجهولة وفيها غراب الماء وهو المكاء وليس شئ من طير الماء يعشش ويفرخ فوق الشجر وجوارح الطير يأكل
جميع ما يقهره الا ما كان من جنسها فقلما يصيد كله قصدا وبعضه قيل قصدا انه قد يتفق للعقاب ان يأكل جارحة انما هم لها
يخيل انها يمسك صيدا فتقصدها لتنزع ذلك من يده فان وجد صيدا سلبته ان اخفق تأدى اخفاقه الى اكلها بهما والجوارح قلما
تشرب وفى الحيوانات ذوات الاربع التى على جلودها تفلس كالسام ابرص فهى تأكل اللحم والعشب وكذلك الحية وهى نهمة وتقل شربها وفيها
الى الشراب فان استمت لم تملك نفسها وتأكل لحم بعض الحيوان ويمتص رطوبة بعض وكذلك ساير المفلس الحلي والعنكبوت يمص الذباب
ايضا والحية يبتلع البيض والفراخ حينه فاذا ابتلعت عظاما ردته الى مؤخرها وتقبضت فلم يلبث ان يهشم والحية وساير الهوام
يعيش مدة طويلة بلا غذاء يعرف ذلك من شهادة الخواص والذباب والكلاب وما يجرى مجراها يعاف غير اللحم الا عند التغاير مثل
اكل الذئب للتراب جمع عندما يشره والكلب لبعض الاعشاب عندما يمغص والضبع فى عظم الذئب لكنه كثير الشعر وناصية ينبش ويأكل
الجيف والدب يأكل اللحم من كل حيوان ويأكل الثمار ويأكل الحيوانات الصغار كالسراطين والنمل لانه ان كان سبعا فقد يشبه
بنعمته بدنه البهايم الاخرى ويصيد الايلة عن كمين لا عن اتباع لان شكله حصر وثيب المكر ويستلقى فى مرصد الثور واذا رام نطحه تشبث
بذراعيه بقرنيه ولا يزال ينهش ما بين كتفيه حتى يثخنه وربما يمشى يسيرا على رجليه واقول انه يرمى بالحجارة ويأخذ العصا من الارض
فيضرب حتى يتوهم انه مات فيتركه وربما عاد فيشمه ويتجسس نفسه ويحب العنب جدا ويصعد الشجر اخف صعود ويهشم الجوز بين كفيه
نعريضا وابو احدى صدغيه بالاخرى ثم ينفخ فيه فيدور وافتراسه ويستنفه لبه واما الاسد فانه قد يبلع يبلغ البضع غير مضغ الى ان
يضع فيعض به فينفذ فيه ويغوص فيه ويمتلئ امتلاءه فيثقله فيلزم فرشه يومين وليلتين صائما ولا يجتر الا فى يومين او ثلثة ايام
مرة واحدة ويفارقه شئ صلب جدا وبوله لا رطوبة فيه منتن ورائحته شديد النتن وكذلك بوله ويشغر كالكلب ويشق بطنه من تحت
منه ذا ميجة شديدة ثقيلة ومن حيوان البحر ما يرعى فى الشط ليلا كفوقى وحيوان الخوع بعض الجسد قوى الاسنان اذا عض انسانا لزمه
حتى يسمع خشخشة العظام وهو غليظ الشعر وشرب الحيوان الحاد السن المفلجها خلاف شرب الحيوان الحاد السن المرصص الاسنان
وللدب شرب خاص وللطير شرب خاص فما طال عنقه فانه اذا تجرع اشال راسه ثم عاد والسبب فيه ضيق اعناقها وصغر فاه
الماء من تحت الى فوق فيما طال عنقه على ان شرب الطير يختلف ايضا الخنزير يولع بالاصول وطعمه موافق للكروب الارض ملتذ عن
الاصلى ويسمن فى ستة ايام وخصوصا اذا اجيع ثلثة ايام وبعضهم يسقيه يوما ثم يعطشه ايام وربما بلغ لها سبع جميع الحيوان
يسمنه الحمام والخنزير يسمنه التمرغ فى الطين ويشبه ان يكون السبب فيه سد ذلك لمسامه والخنزير يقاتل الذئب عداوة واما البقر
فيسمنه ما فيه نفخ مثل الكرسنة والباقلى ومن الشعير والثمار الحلوة وربما شق طرف جنبه ونفخ فيه فعاون ذلك على تسمينه والشم
المسخن تليين قرون العجل حتى يعيد تحت الى كيف يشا ويذهب عن قرونها بوم او ونيب او دهن يحمى ارجلها عن الوجع فان المشى
يوجعها والبقر يتأذى بالبرد واذا حرم على فحولتها وانا ثها السفاد يمنع غوا مفرطا واما الخيل والبغال والحمير فيسمنها الشرب
والتبن يشرب من الصافى والخيل والجمال الى الكدر اميل والخيل تكدر الماء الصافى بالحوافر ثم يشرب قول يجب يجرب هذا الجمال
يصبر على الربع ويعيش على العشر والفيل لا يعلف على رضا بل يقتصر به على سبعة امداد بالبغدادى قال وقد شرب الفيل اثنى عشر

الشمع

كيلا ما البغدادي ويشرب عشية في ذلك اليوم ثمانية اكيال اخرى وقد عاش بعض الجمال مائة سنة واما الفيل فقد ذكر بعضهم
انه عاش مائتي سنة وزعم بعضهم ان منه ما عاش اربعمائة سنة والغنم يرابط على الخصب لا يستقبل ويحب الرعي من الورق و
اطراف الشجر والغنم يسمنها التقي والملح يخصبها ويسيلها ويغبن على شرب كثرة الماء ما بالعطش واذا اطعم الرا ضعفه منها للحادد
لها لبن وانزو عليها بعد الاجافة يسمنها سمنا شديدا واذا استقيت في الخريف ماء مشمولا كان اوفق من المجنوب ورعي العشب اجدى
عليها واذا ركبها الثلج والصقيع بقي على القوي اكثر لان الضعيف ينقض ويضطرب جزعا وراعية الجبال الذ طعما من راعية
الغياض وعريض الالية يحتمل الشتاء اكثر من طويل الالية ويشبه ان يكون ذلك لانه يزكى المنصب ويسمو الى الاصل وجعد الوبر جذع و
على القر والمنسوج عن جزة ما اكل الذئب منه يولد على الانسية قملا وكل ما له من المجترات اسنان فهو لها ش وما ليس له اسنان
فهو مصاص من رطوبات الحيوان والظل على النبات وغير ذلك ومنه ما ينطعم ليطعم

الفصل الثاني

في المعنى الفصل الذي تقدم وفيه اشارات الى امراض الحيوانات ان من الحيوان قواطع واوابد ومن الاوابد ما يلزم ماويه الصيفي
كالحمام ومنه ما يفارق الى ماوي شتوي هو في دفعة بعينها كالفواخت والغربان والقواطع منها ما يقطع في الشتاء الى قرب
والى بقعة وهذه بقعة ومنها ما يختار في الصيف المراوح والى وادي ويقبل في الشتاء الى الاغوار والسهولة ومن القواطع ما يبعد
السفر مثل طير يطير من شرقي الجنوب الى غربي الشمال كالكراكي فانها ما يأخذ من بلاد المشرق الى البلاد التي يكون بها خلق من الناس
قصار القامات صغير الجثث فمنها كل واحد منهم ذراع وذلك حق وليس من المختلقات والخرافات والى منبع النيل ايضا ومنها
ما يصيف بالجنوب ويشتو بالشمال فيكون سفره عرضا اقول انه قد جرب عن لي طير الماء يقطع من الهند بيعا الى البحيرة بيامبا
دفعة ولحدة والدفعة الاخرى من باميان الى نقايع سرو ثم ينفرق من هناك فمن اخذ الى امو دار النهر والى بحيرة خوارزم ومن اخذ
الى نهر طبرستان ومن متجه الى جهة اخرى فان الكراكي بيان يخيط واحد بقودها دليل والقطا يسافر جملة منتشرة ومن السمك
ما يقطع من بحر الى بحر او من لجة الى شط او من شط الى شط ومنه ما يأبد ويختص كل طائفة عند الانتقال من حر الى برد او برد
الى حر وادا هم قطيع من الطير ما يقطع ثلاثا لحبث ضدده بما يصنع لئلا يعبر منها غابر ومن الطير ما يقوى على ريح دون ريح كالدراج
فان الجنوب يرجمه والشمال يقويه فلذلك يختار لصيده هبوب الجنوب من الطير ما له شبه الاذنين من الراس كالبومة وغيرها ومنه
ما يقال له علوفس يحاكي ويرقص اما الرافض والصادي الطاير الهندي الذي يسمى اسطاخوله لسان كلسان الانسان ويهيجه شرب
الشراب الى السفاد وهو يحاكي للكلام اقول انه لا يبعد ان يكون الببغا والسمك الشطي اطيب لحما من اللجي واصح لطيب المرعى ثم عد صنفا
من السمك منها الجبة فقط ومنها شطية ومنها متردده وقاطعة من بحر الى بحر وذكر ما يعرض لها وانها متى صيدت ومتى لا تصاد والها
متى يهيجها ومخاضتها ومواليدها قال ومن الحيوان ما يلزم ماواه شتاء كاصناف المخرزات واما المفلس الجلد كالحيات والتماسيح
فانها يلزم مجاثمها اربعة اشهر من الشتاء لا يطعم شيئا والحيات يعيش خلا الافعى فانه يأوي الى طي الحجارة ومن السمك ما يعيش
ومنه ما يلزم عشه وقنادون وقت والامطار يوثر في اظهار بعض السمك دون بعض وكذلك حالها مع الطير ايضا وربما اظهر المطر
سمكا لم يعهد مثله وطيرا لم يعهد والحداة من الطير التي يغيب في الشتاء اياما يسيرة اقول هذا يختلف في البلاد وليس من الحيوان
ذوات الاربع ما يغيب فلا يظهر الا القنافذ والا الدببة فانها يحتجر مدة ولا يظهر ولا يطعم ويكون في غاية السمن في ذلك الوقت
وفي غاية الكسل وفي ذلك الاوان يضع اناثها ولم يصدق حامل الانثى الدذة فانها يقضي حملها وهي في التواري وافتل
اجحارها اربعين يوما وعند تمام اشهر فاذا برز الدب بدأ باكل اللوف يفتق به معاه ويشهوته اقول ان السبب في الجوع البخلاد و
سبب البخلل قلة في المادة ودفة وسخافة من الجلد وقوة من الحار الغريزي التحلل والحركة والحار الهوائي فاذا نقص شيء من هذا

وكثرت الفضول في البدن لشدة النهم وغلظت وكثفت الجلد وقلة الحركة سكونا وبرد الهواء وبقي محلل واحد امكن ان لا يبلغ
تحليله الا جاعة بل لا يجاوز الهضم الجيد فيسمن ولا يهزل ويستمر به ذلك الى حين ويكون هذا للدب عندما افرط اشتد
في وقت الفواكه والصيف ويختص به لعلة دوام شبعه وكثرة نهمه وهذا مما يقل نفاقه فان بهايم ذوات الاربع ليس بها نهم
مفرط ولا يمتلي دفعة ولا سيما من اللحمان وهي الذي تكثر غذاءها والسباع عيشها من الصيد لا غير من اللحم وذلك مما
لا يكثر جدا واما هذا فيفعل الفعلين جميعا فيمتلي من اللحمان ويمتلي من الثمار وغيرها مما يولد فضولا كثيرا له قوة على صعود
الاشجار ثم بدنه ثقيل ولبسه حرارته شديدة مثل حرارة كثير من السباع حتى يحلل تحليلها فلا يبعد ان يجتمع فيه من الاوقات
فضولا كثيرة يعاف معها الطعام اصلا ويثقلها وخصوصا اذا اقترن شدة البرد وقبضه عن الحركة فيعرض للدب الخاصية
التي لا يعرض لغيره وهكذا ايضا حال ما يشبه الدب من بعض اجناس الفار والقنافذ وبالجملة يكثر فيها الرطوبة التي هي البلغم
الطبيعي الذي هو نصف دم اي دم غير نضيج والذي من فوائده في ابدان الحيوان كما ستعلم انه يكون عدة لوقت فاقة البدن
الى الغذاء اذا اعوز وعلى كثرة هذا جدا لم يحتج البدن الى الغذاء وربما كان مثل ذلك للناس في حال الصحة واما الحيات
فلشدة صلابة اجسامها وكثرة حرارتها الغريزية يبقى الى حين لا يتحلل وجميع الحيوان المفلسة الجلود واللينة الحرف لا كا
لسلحفاة فانها وان كانت مفلسة الجلد فهي خزفية الجلد فانها تسلخ اليوم على جلدها كالهشرو كالعرفي والحيات اشد سلخا
له وانما السلخ ما يسلخ في ابتداء الربيع عندما يبصر وكذلك الخريف ولم يصدق من قال ان من الحيات ما لا يسلخ جلده قال و
اول السلخ انما يبتدي من الحدقة فاذا بدا غطى السلخ عين الحية حتى يستعمي ويتم التسلخ في العين الى الراس ويتم في يوم و
ليلة وكذلك حال المخرزات وجميع ما يطير مما لجناحه غلاف مثل الجعلان فانها اول ما يولد وينشأ يسلخ جلدها و
الجراد والقراد اول ما يكون يكون ديا ثم يسلخ ويتخلص من مسلاخه وهو رطب فيجمع الشمس حتى وينشف ولبثه والى ذلك
الوقت يلزم قضبان الشجر ثم يأخذ يطير وهذه ايضا فانها يسلخ بعد السلخ الاول وبعد الطيران ومن الحيوان البحري ما ان
قارابو واسطاقو يسلخ جلده ربيعا وخريفا وبعد ما يبيض يعلم ذلك بان بيضا وعليه جلد لين حديد والسراطين كذلك
وفي ذلك الوقت يعجز عن المشي السريع قال وان يبس الهواء وانقطاع الماء المطر يوافق اصناف الحمامات فيخصب ويحسن حال
بيضها وفراخها وخصوصا الدلم والحمام البري والسمك بالضد فانه كالبقول فانها يخصب على المطر وفوق خصبها على السقي
وعامة مطر الصيف والشتاء مما لا يوافقها جدا وماء البحر عند الامطار ايضا يعذب لا اصنافا نادرة منها مثل القنفال وما
يجانسه فانه يعمى اذا دامت الديم والقنفال يبيض عند شتاء ويهزل ويكون مستعدا للعطب والطير اقل الحيوان شربا للماء
وعوذات المخلب لا يشرب ويتبين سقا الطير من انتقاش ريشها وسقوط ما به اكثر السمك يحن الى الماء العذب فيتوجه تلقاء
مصاب الاودية في البحار ويسافر عن البحر الى الانهار والسمك الشامي يخصب بالعذب اللجي باللج وفي اللجج السمك المستطيل
الجثة يخصب صيفا وخصوصا اذا كان شماليا والعريض الجثة بالخلاف ومن السمك صنف يهيج عند طلوع كلب الجبار ويلزم
اجنحته دودتان كعقربين في حجم عنكبوت يؤذيانه بيد احتى يململه ويبر به ويضطرب ويعرض للصيد وكثيرا ما يهلك
صغار السمك لشدة الحر والسمك البحري والنهري يعشى فلذلك يصاد مثل ان يطلع الشمس بسهولة ولبين يوجد بالشمل
اصناف الحيوانات الماء يشمول الوباء الهوائي لا اصناف حيوانات البر وكذلك حال السمك النهري لكن من النهري ما يمرض في الصيف
عند طلوع الشعرى والشعرى نفسه بخيره والرعد بغيره والتنين البحري يهلك السمك بضربه ومن امراض السمك دود يقع في
جنبها او قمل وذلك بنوع واحد يسمى حلفس وهو يفني وشدة البرد يمرض السمك بل يهلكها ولذلك يهرب من المبا

العذبة ويبس الهواء لا يوافق شيئا من السمك النهري وللحيوانات امراض يخص نوعا نوعا مثل الخنازير فانها يصيبها في حلقها الذبحة والخنازير والاورام الجاسية وعند موذية للحلق وربما اصابتها في اعضا اخرى وذلك مما يحوجها الى كثرة حركة الرجلين ويصيبها الصداع الثقيل ويصيبها ايضا ثقل في الاحشا لا يداوى بل يقتله الى ثلثة ايام والخنازير يحب البلوط ويخصب عليه واما الكلاب فيصيبها الذبحة والنقرس والكلب وعضة الكلب يقتل كل حيوان الا الانسان ملوحتها بالعلاج والفيلة لا تسقم فيما يتق الا بالنفخ والرياح فيعسر فيها ويولها والتراب يضرها الا ان يعتاد اكل الطين والحجارة ويصيبها خلاف ينقطع بشرب الماء الحاد والحشيش المبلول والبقرة يصيبها النقرس ومرض كالصدا ولا يبلغ من نقرسها ان يلقي اظلافها وتذهب قرونها ينفع من نقرسها واما المرض المشبه بالصدا فتواتر نفسها وينطهرها كالحمى وترخي اذنيها وتمتنع من العلف تهلك عن قريب ويسرح من ذلك من ذوات فاسد والخيل السائمة لا تعيل الا بخلع الحافر عن سعبته ويفقد منه خلاج الحيثية اليمنى واما الخيول المرتبطة فكثيرة امراضها مثل الحصر والكزاز وقروح الوبر والحمى والجنون ووجع القلب المميت ووجع المثانة وقد تكون علامات ذلك لكنها اولى بعلم البيطرة ولسعة موغالى غير موافق للخيل ولسائر البهايم وخصوصا الحوامل منها والعرض الذي يعرض من النقط الفاشي واذا انقط فتل وكذلك لسعة العضائة والرمكة تسقط عند شم دخان السراج المطفى وربما عرض ذلك للحوامل والشاء يهلكها الماء الذي صفي عن دذ نبح احمر ومن خواص الخيل ان كل واحد منها يعرف صوت الخيل الذي قاتله وقتاديه الخيل الى الاستحمام بالماء الذي تشرب منه والحمية يعرض لها زكام فيموت عندها بصير نوله ويهرب من البرد ولذلك لا حمير على خليج بنطوس ولا في شمال خراسان والعيلة ربما شربت الدهن وربما لم يشرب اذا كان في بطنها حديد اخرجه شرب الدهن والحيوانات المحززة يخصب في نفاوة ولدت فيه خصوصا ان وافق ذلك ربيعا وكوائر النحل تعادلها حيوانات عنكبوت يتولد عنده الموم ويتبيح منها وتفسد الشمع وفراشة تتنفس من مثل عنبا الطاحونة وكانه دخان وربما تولد في الخلية دود والنحل يمرض اذا كانت القفا فتح والزهر التي ينتج منها مطلولة تبطل وكل حيوان محزز فان مذهبة وخصوصا تذهبين واسه يهلكه ولا سيما اذا سمنت وقد يقع ببعض الحيوان بعض البقاع فانه لا يكون في بلاد فاما لا اصراد الليل وفي بعض البلاد صرار الليل في احد بقعتين متجاورتين دون الاخرى واذا حمل الخلد الى بلدة تسمى طلساودنا المضافة لبوطنية الخلد تشبه لم يقم ولم يحفر الارض بها للمأوى واذا نقلت الارانب في بلدة اثاني هلكت ولا يوجد في جزيرة سقلية شي من النمل الكبار التي يسمى فرسانا ولا يوجد بارض قوربنة ضفدع نقاق ولا في لوبية خنزير بري ولا اهلي ولا غزال بري ولا وعل وزعم فسطاس وليس بذلك الصادق اللهجة بان لا خنزير في الهند في بعض البلاد من العنوز ما طول اذنه شبر ونصف وفي بعضها ما يماس اذنه الارض وفي بعضها بقر ذات اعراف وفي بعضها معز بمجز كالغنم والشاة في ارض لوبية يضع خروفا ذات قرن وزعم اوميرس ان ذلك كذلك سواء كان المولود ذكرا او انثى والماشية بمصر كبار وساير ذوات الاربع والطير صغار فاتوا والسبب فيه ان الرعي فيه مباح والصيد قليل واما الارانب فصغيرة فيها لقلة اطراف الشجر هناك وسرعة انقراض الفاكهة ومع ذلك فان لمزاج الهوا اثرا ويكون في ارض ارانبام سوام ابرص اعظم من ذراع ولها فاد عظيم وفي ارض لوبية حيات شديدة الاسطالة قليلة الثخن والعرض والاسد ببلاد ربكو هو خراسان عظيمة جدا ولا سيما بين الموضع المسمى اسلوس ابلوس والنهر المسمى اسلوس ملوس ساطنة حيحون وهذا الذي يقول حق يجرب الفهد ويعظم في بلاد اسيا ولا يكون في اوروبي وجميع الحيوان البري الذي ببلاد اسيا سئ خلقا والذي ببلاد اوروبا اجلد واجرى وقد يوجد في بلاد لوبية حيوانات كثيرة الاختلاف مختلفة الجواهر لانها بلاد قليلة الانداء فيجمع الحيوانات الاحيان في المشارب فيتسافد وذلك في اخر الشتاء اكثر منها في

الصيف والحيوانات التي منها قد اعتادت قلة الشرب حتى ان الغنم التي لها اهلكها الشرب وقد يتولد من التركيب حيوانات فان الكلاب السلوقية من سفاد الكلاب والثعالب والكلاب الهندية من سفاد الكلاب وطاغريس اظن انه البير وانما يتاتى منها البطن الثالث وما قبله ذعر الخلق وقد تعمدن الى الكلاب المتحرمة فيربطونها بمرابض السباع فربما اكلت وربما احبلت بالسفاد والجبل والسهل يجدثان اختلافا في قوة الحيوان فان السباع الذكورة السهلية يجري في بلدة انوسي عن الاناث الجبلية وكذلك اختلاف البقاع يوجب اختلافا في مضرة الهوام فان العقارب في اكثر البلاد يكون اسلم منها بنصيبين فانها يقتل اي شي لسعته وهي مع ذلك كبار واذا لسعت الخنازير فبادرت الى الماء ماتت والافاعي بلوبية قتالة لا تعالج والصقالبة عندهم حية صغيرة قتالة علاجها فيما زعم بحجارة حجر يوجد في مقابر الملوك يسقى بالشراب في بلدا طاليجوابي قتالة واذا اكل بعض الهوام بعضا زاد ذلك في خبث لسعته كالافاعي اذا اكلت العقارب وريق الانسان الصائم قتالة للهوام حكى رجل ببيابادهستان انه يجد في نفسه نفخة الحيات والافاعي التي لها وهي قتالة جدا والحيات لا تشكل في جحرها ما يسمع له ولا تلسع احيانا فالم يعثرها عليه فان لسعته حية ماتت وحكى ان ميتنا عظيما لسعته فماتت وعرض لها حمى يوم ثم انه لما حصلت ببيابان دهستان طلبته فلم يعش وخلف ولدا اعظم خاصية في هذا الباب منه ومن عجايب تسبب اكثرها من جملتها ان الافاعي يصد عن غره ويحيد عن نفسه ويجد في يده ولنعد الى موضعنا من الكتاب قال ان من صنف الحيات جنسا ينفر عنه الكبار وهو اذنب يصفر موضع لسعته في الحال وفي الهند حية صغيرة قتالة لا ترياق لها قال ان من السمك ما يخصب في ابتداء الحمل ومنه بعد الوضع واكثر الذكور يخصب بعد نفض الزرع وعقودين ميتبدل لونه فيبيض صيفا ويسود ربيعا ويتخذ عشا كدكان ويبيض فيه وذوات العش من السمك يهزل على الحمل والنهري والنفيتي يخصب بعد البيض

المقالة الثامنة

من الفن الثامن من جملة الطبيعيات اربعة فصول

الفصل الاول

في اختلاف الحيوانات ايضا واكثره في الاخلاق قد يختلف النوع الواحد من الحيوان في احوال بسبب اختلاف جنسه من الذكورة والانوثة وبسبب اختلاف بلده ومنشئه اكثر الاناث اطوع واقبل للرياضة واليق واجزع واضعف ما خلا الذئاب والفهود فيظن ان الاناث منهما اجرا واظهر التميز بين الاناث والذكور خلقا وخلقا هو في الانسان فالنساء ارق وابكي واحقد والح واسب وابغى واجزع اوقح واكذب امكر واقبل للمكر واذكر للمحقرات الامور وارخى واكسل وافوم بالتعهد واقل حماية للبيضة وخلاف ذلك في الحيوان البحري المسمى مالاقيا فان الذكر لا يخذل الانثى اذا اصيبت بالالة التي لها ثلث شعب بل يقاتل عنها ويذب عنها واما الانثى فيهرب وتخذل الذكر اذا رآه جريحا واكثر الحيوانات تنازع ما ينازعها في الطعم وجميع الحيوانات يقاتل الجوارح والخصب يؤنس بعض الحيوانات ببعض لزوال الحاجة الى المنازعة ولذلك ما يكثر الحيوانات المختلفة بناحية مصر وساكن بعضها بعضا والحيوان يتقاتل فالان بعضها شريك لبعض في الطعم وقد يتقاتل بالعرض بسبب المأوى كالعصفور والخطاف اذا اجتمعا في بيت واحد والعقاب تقاتل التنين لانه ياكله واخوموو يقاتل الحلد فانهما ظفر بالاخر ياكله والعذاف يقاتل البوم لان البوم يصيد ليلا وياكل بيضه والعذاف ياكل بيض البوم نهارا والطير كله يقصد البوم ويجزبه وينتف ريشه لما يستشعر من كيدها اياها ليلا على ان رايت البومة يجتمع اليها الطير مسالمة اياها كالمتعجب وقد رايت عقعقا معلما مخلا بباشق ادنبط حبي عندي وكان العقعق ياخذ البضعة من اللحم ويقع قدام الباشق ويدنيه منه مطعما اياه فيه فاذا كاد يخطفه طار عنه الى قريب منه الى ما شاهدت من ايتائي اورباط الباشق بدا دبرين كان اوقعه الصبي عليه ثم يعود اليه العقعق فيعامله بمثل ذلك كالمستهزئ به النائي به المعبث اياه عليه فاذا اعرض عنه الباشق اتاه من الوجه الاخر واذا اطعم الباشق

طعمة نازعه في طعمه وشغله منه بجذب ريش ذنبه وربما وقع بين يدي الباشق وقطا طالمع حذر وصرصر في وجهه قد
رايت من ذلك ما قضيت له كل العجب وبالجملة فقد كان هذا الباشق من معاملته في كل بلية وهذا بقرية من قرى طوس في
جبال بقي لها ذا دفيان وعلمت من ذلك العقعق من غريزة العبث بعيرة قال والحداء والقدر فان يتقاتل لاجل البيض
الفراخ وبين الاطوغلة والشقراق قتال والشقراق يقتله وبين الحردون والعنكبوت قتال فان الحردون يقتل العنكبوت
ومن الطير ما يقاتله الشذدج لانه يولع باكل بيضه وفراخه وعصفور الشوك يقاتل الحمار لان الحمار يرعى ماويه والحمار
الدبر يحتك بالشوك فينتقض عشه وينقض فراخه واذا نهق وزعزع الشوك فسقط بيضه وفزع فراخه فوقعت عن العش فلذلك
اذا راى الحمار قاتله وصفر في وجهه ونقر جراحه ودام بتنفيره عن قرب عشه وبين الثعلب والزرق قتال لاشتراكهما في الطعم
وبين الغداف والثور عداوة وذكر طيورا بينهما عداوة وبين الفرس وطاير يسمى بالبونابنة ابنس وياكل العشب فيقاتل
لانه مزاحمه في المرعى وهذا طاير ياوي المستنقعات والشطوط وصوته كالصهيل فاذا ابصر فرسا انقض عليه وشنع وحاول
طرده وهو من جملة طير الضاع وهذا الحيوان يعادي فوطولس لانه ياوي الى معلفه وذكر طيرا مقاتلة منها ما يصعب سفاده
ووضعه واذا سفد الذكر منه سال من عينيه الدم والحيات يقاتل الخنازير وبنات عرس لانهما ياكلانها وبين الغداف و
الثعلب صداقة واقول ان المشهور عندنا ضد ذلك وقد رايت الملك شمس الدولة جمع بين غداف كبير وبين ثعلب في حبالة
في بعض مصايده فكانا يتقاتلان قتالا شديدا وكان الثعلب ربما قبض باسنانه على راس الغداف بكل قوة فلا يزيده
الا دما والغداف يقبض بكفه على فكي ثعلب فلا يدعه يفتح فاه ثم ينقره بمنقاره قال والغاعي والعقاب يتقاتلان وكثيرا ما يغلب
الغاني والغامي ياكل بعضه بعضا ويقهر كل طير وذكر اصنافا من الطير متصادقة وقد رايت الرخم متصادقة اللقالق وبينها
وصيادي اللسوي وبينها قال والثعلب يصادق الحية وعيشا كنان في خلل الحجارة وبين الاسد والنمر كل العداوة والذي يذكره
بعض المتكلمين من الاسلاميين من مصادقة الاسد النمر فامر اخترعه ولا اصل له والفيلة يقاتل بعضها بعضا ويتعبد
المغلوب للغالب وربما صيد الفيلة الوحشية بركوب اهلية قوية تقاتل الوحشية ويقهرها ويستعملها فاذا تم ذلك ظفر
السائس فعلاه بالعاقوف الذي هو عنانه وراض ما ض شاة ان يرو ض اقول وقد بلغني عن بعض الثقات ان الفيلة تصاد
بضرب لطيف من الحيل وتحتال لها في هذه وجها التي يوثق باجتيازها فيها هادا نافذة عن صبب الى غور ويسقف الحفرة
بما يخفيها ويسويها بالارض الجدد ويكون عرضها بحيث لا يجول فيها الفيل وقدامها حايط صلب لا ينفذ الى القدام و المدخل
اليها مدرج مدرجا يصعب فيه النكوص فاذا حصل فيه الفيل لم يمكنه ان ينكص او يلتفت فيترك ايام تقحمه الجوع ثم ياتيه رجل
من حيث لا يدنيه عنه خرطومه ويتناول ابهرته فيضربه ضربا بعد ضرب كلما اعيا استراح ثم عاد فاذا انهكه عقوبة طلع رجل
اخر ويتناول هذا الرجل ويشبه للضرب او يوهم انه يقاتله فيغلبه ويطرده ويتبعه ما الغاني بنفيره وابعاده ثم تغيبا ويعود الاول
ويخذ في مثل صنعة الاول فبينا هو كذلك اذ طلع الثاني حاميا عليه وياخذ الاول واسركالها دب عنه فلا يزال هذا دابه
كل واحد منهما الى ان يصرخ الفيل عند قدوم الضارب منهما مستغيثا بالاخر فيشتد الاخر على الضارب ويطرده ثم ان الفيل
يهوى هذا المحامي عنه حتى اذا غاب فزع الى الصراخ وربما غاب هذا المحامي عنه عمدا ويعاود الاول ويتغافل عنه الثاني
حتى ينهكه ضربا ثم يعود ذابا عنه وهناك ما ياتف الفيل هذا المحامي عليه حتى لا يصبر على مفارقته ويكون الجوع قد بلغ
منه المبلغ العظيم فيعمد صديق الفيل الى اصناف من الكلا والحشيش يعرف ميل الفيل اليها فيعلف الفيل فيكون مع انه
ذاب عنه ذوق اياه ويستحكم بينهما انبساط ويثق الرجل بمقاربة الفيل وركوبه والاخر يكلؤه من بعد حتى ان سائسه

عشرة الفيل مصلاح له الضارب له من بعيد فاذ عن الفيل صديقه فاذا استحكمت الثقة وفطن الفيل لما يلقيه نفذ ذلك
الوهاد بالحجر المدرج من قدام تنفيذا لا يصعب على الفيل سلوكه فركب الفيل وساقه الى اي مسا شاء قال وفيما بين السمك
ايضا مرافقة ومقاتلة

الفصل الثاني

في قريب من المعنى الذي يشتمل عليه الفصل الذي قبله

ويختلف الحيوانات بالكيس والخرق فان الغنم شديد الخرق فيهيم في اوجهها المقصود لا لغرض ولا يهتدي الى الاكتناف في الشتاء
بل ربما افلت من الكن الى البرد واذا امطر الغنم لم يبرح موضعه حتى تهلك ويتبع التيوس طبعا وكذلك يتبع الكباش والمعز ايضا
يقف وقوف حيران حتى يجر الراعي واحدا منها بناصيته فيتبعه البواقي لكن المعز اقل كسلا من الشاء واشد انسا بالناس واضعف
بردا والجميع منها فقد يخاف الرعد خوفا شديدا حتى اذا عافص الغنم الحوامل وهي حوامل اسقطن فلذلك يزعجهن الراعي و
يزعجن ايضا بطباعهن الى الاجتماع والنفورة ايضا مما يفعل اذا اهملت ويكون عرضة للسباع والغنم والماعز يطحج بعضها
قبالة هذا قبل الزوال واذا التالشمس اضطجعت مستدبرة على مادعم الرعاة والبقر يضطجع بعضها بجنب بعض والرماك ترضع
الفلو اليتيم وفي طباع الخيل محبة الافلاء واذا ماتت عاقر الرماك فلو ايتيما الوث به وكان سببا لهلاكه اذ لا لبن لها والايلة
ياكل كما يضع لوقاتم يروف باولادها ويجتنب الغزاء ويسوق اولادها الى المشارب سوقا متنبهتها في طريقها على المخابي والمهارب
ويرتاد لها كهوفا وغيرا باعيرمنفذة فاذا دخلتها هي واولادها وقفت على بابها محامية عليها مقاتلة دونها والايل الذكر يسمن
جدا ويستخفي عند سمنه ذلك في المكامن خوفا وهي يلقي قرنه في مخرف لا يوصل اليه صيانة وستر اللحم على نفسه فلذلك لا يظهر قرنه
الملقي ولذلك يمثل ويقولون الى حيث يلقي الايل قرنه وقد يقي ايضا لم يعثر على القرن الايسر لا يلقي كانها يجد بما
يقيد فيه منفعة في بعض الادواء العيا واول ما يقرن يقرن في السنة الثانية ويقرن كوندين وفي السنة الثالثة مشعبة ذات
شعبتين وفي اثر بعده ذات سن شعب وبعد ذلك فانما ينبت على شكل واحد فلذلك يخفي سنه ويلقي قرونها في السنة
مرة واحدة واول ما ينبت قرنه يجد الى جلده ذباب ثم يبني ويشمسها الايل ليستحكم ويمحنها على الشجر فاذا حكت به ولم يالم برد عن
نواديه واتقا الشلاحه قال وقد صيد ايل مبتت على قرنه النبات المسمى قوس وقزح فكان نباته عليه قبل استكاعه والايل
يتداوى من لسع الحية ومن كثرة اكلها اياه بالسراطين ياكلها واذا وضعت بادرت الى اكل المشيمة قبل ان يقع على الارض
ويعتقد في مشيمتها انها نافعة لبعض الادواء العيا لكنها تعز لما ذكرناه والايل يخدع بالزمر وبالغناء فانها يتبع المطرب و
يشتغل به حتى يدركها الراشق من خلفه ويتنظر ارخاءها الاذنين فانهما ان كانتا منتصبتين لم يخف عليها الهمس و
الدب اذا انهزم شد اصاغر جروه وقدامه فان لم يمكن حمله فان ادرك صعد به في الشجر والماعز البري اذا رمي بنبال الجراحة
المخلفة للحديد بالحشيشة المسماة واينون وياكلها فيندفع النصل الى خارج والكلاب يتعالج بالعشبة المعروفة لها والفهد اذا
سقي او شرب من الدواء المعروف بخانق الفهد عمد الى زبل الانسان فاكله وغذاء العشبة يهلك الاسد ايضا ولذلك ربما عمدت
الفتحة الى اناء فملاته من زبل الانسان ودلته من شجر ليحوش به اليه السباع المعالجة فيقبلها والفهد عرضة للسباع بمثل
كلها الى ذبيحة ومن رغب في اكله اقول وقد بلغني ان الذئب مولع به ولا يطارده الواحد منه فيجتمع عليه ويطارده فانه يهرب سريعا
فان عدى وان كان حثيثا فهو قصير المدى فيجتمع عليه ما كله ولذلك لا يزال الفهد متواريا مستخفيا من السباع ويصطحبون
تولها حيوان يقاتل الحية ولكن يستنفر اولا من جنسه بجذوة الصياح له فاذا اجتمعت تلطخ بالطين متمرغة في التراب ثم منغمسة
في الماء يتخذ الطين جنة عن اللسعة ثم يقاتل والتماسيح يشحو افواهها لطاير يقع عليها كالعقعق وتخلل اسنانها ثم ينقلب
الطاير وقد حدثنا ان على بعض اعضاء ذلك الطير كالشوك وقد نزل عن جناحه يحذر به التمساح ان هم بالتقامه وربما لم

يبال بذلك فابتلعه ولكن ذلك الطائر يفلت في اكثر الاحوال من فم ذلك والسلحفاة تتناول بعد اكل الحية صعترا جبليا ثم تعود
فدعو من ذلك اقول وقد حكى لي شيخ ممن كان يحب الصيد وكان من الثقات انه عاين الحبارى يقاتل الافعى وينهزم عنه الى
بقلة يتناول منها ثم يعود ولا يزال ذلك دابه وان هذا الشيخ قد كان قاعدا عند مصيدته في كن غائر وفعل القنصة وكانت
البقلة قريبة من مسكنه فلما اشتغل الحبارى بالافعى قلع البقلة فعادت الحبارى الى منبتها ففقدتها واخذت تدور حول
منبتها دورانا متتابعا حتى خرت ميتة فعلم الشيخ انه كان يتعالج باكلها من اللسعة ولما شرح لي لون البقلة وشكلها خمنت انها
الخس البري قال واما ابن عرس فيستظهر في قتال الحية باكل السذاب فان النكهة السذابية مما تنفر منها الافعى والتيس يتعالج
في دفان الفاكهة باكل الحشيشة المرة والكلاب اذا دودت بطونها اكلت سنبل القمح واذا جرحت اللقالق بعضها بعضا داوت الجراحة
بالسعتر الجبلي قال وذلك مما شوهد مرارا والقنافذ تحس بالشمال والجنوب قبل الهبوب فتغير المدخل الى جحرها الى مقابل مهب
الريح وكان بالقسطنطينية رجل قد اثرى بسبب انه كان ينذر بالرياح قبل هبوبها وينتفع الناس بانذاره وكان السبب
فيه انه كان في داره قنفذ يفعل الصنع المذكور فيستدل منه واما بطيس فهو حيوان على قد كلب صغير ادنيع الوجه واليدين تحت عنقه
بياض يجري مجرى ابن عرس والنمس في صيد الطيور ويستانس جدا ويحب العسل ولذلك يفسد الخلايا ويقفز ايضا على
فينتفع جوادة من عسر البول والخطاف صانع حاذق في اتخاذ العش من طين وقطع خشب وان اعوزه الطين ابتل وتمرغ في التراب
ليحمل جناحاه قدرا من الطين فاذا فرخ تعاهد الزوجان الفراخ في الاطعام تعاهدا لا يغفل منها واحد ولا يثني على واحد
ماخذ ذرق الفرخ يقيئها ويرميها عن العش ثم يعلمها ذرق الذرق بالتولية بخوطوف العش والحمام يلزم ذكره انثاه وانثاه
ذكره واذا ما تصت الانثى فتكاسلت عن الحضانة صفقها الذكر بالجناح مضطرا اياها الى الحضانة اقول وقد دابت الحمام الذكر سفا
على الانثى ثم ان الانثى يقيع منهما فان عاد المغلوب غالبا صات اليه الذكر ينفخ في حلق الفراخ اول ما يخرج ترابا مالحا تفتق
به حلقه واذا ادرك الفرخ فلزم المحضن حاول الذكر سفاده ليخرجه والحمام مبيشا فدا فانها ومبيشا قدا يبيضها ذكورها لحب القتال
بالطبع ويبيض على عشرة عشرة وذلك في العرف فاذا تقاربت العشرة امتلأت شيئا لا يحوجها سعة الحلوق منها وقصر الى ان يستلقي
اعناقها عند الشرب بمدها واشباهها مثل الدجاج الآن يشرب جاء كثيرا دفعة قال ويذكر ان العصفور الذكر لا يعيش سنتين
ولذلك لا يرى على الرتبة على العصفور الاهلي الذكر طوق اسود لانه يكون ابن سنة انما يتطوق بعد السنة ثم يموت قبل ان
طابق في السنة الاخرى واما الاناث فيعيش ويعود في السنة الاخرى ويعرف من ذلك حيادة في مناقرها ولا يوجد في الشباب ومن الطير
ما ليس يسعف الطيران ومعوله على المشي ولا يصلح له التعشيش فوق الشجر وانما يبيض على تراب لين او بين حشائش يجمعها للسكن
وهذا مثل القبج والدراج ولما كانت عاجزة عن التردد في كسب القوت والامتيار خلقت فراخها مستقلة بلقط الحب والبزر
كما تعقاء عنها البيض واذا دنا الصائد من مكان فراخ القبجة طرحت له القبجة وقربت منه مطمعة له ليتبعها الى مضلة عن فراخها
والقبج الذكر يتقصى بيض الانثى ويدحرجها لئلا تشتغل بالحضانة عنه رغبة في السفاد فلذلك ما يضع الانثى بيضها يخفي عن
الذكر والغالب من القبجين المتهارشين يتبع المغلوب ليسفده ويسفده مغلوبه وكذلك الدراج والديكة اذا
استفرد به ديكا احتشد عليه فيسفده قال الصائد يجعل القبج الذكر في قفص ويحبسه فاذا صقع برز اليه اقوى القباج فيقاتله
فيقع في الفخ ثم يخرج آخر ويشو في المذكورة صيدا واذا كانت بدله قبجة اجتمع عليها الذكورة لكن اقوى القباج يحامي عليها
فاذا طرد سائر الذكورة عليها قربها كالمستشفع اليها بخاصة صوت كصوت الشاكي كانها يلتمس منها ان لا تصوت فيجلب عليها
الشغب من الذكورة والقبج منقاد على تغير النغمة الوانا شتى وان كان للذكر المذكور ان حاضنة قامت عن بيضها وتعرضت له

لسفدها فيصرف عن الاخرى الغريبة على ان القبج لشبقه لا يملك نفسه ان يقع على راس الصياد ويقرب منه وليس انما لا يقع
على الشجر ولا يعشش عليه ما كان من الطير قصير الطيران بل من الطير الجيد الطيران ما لا يقع على شجر البتة وذلك مثل جنسين من
الطير يسمى احدهما فوديس واسقولوجس قول واما نحن فنظن ان النسر لا يقع على الاشجار ويأوي الخشب فلما يقع على الارض
بل على الشجر يلحس الدود المستخرج بالنقر بلسان له عريض ومن خواصه ان يستلقي على الغصن ويغتذي عليه استلقاء وقد يفعل
القطا والجرادين مثل ذلك ومخاليب هذا الطائر اقوى من مخاليب الشقراق وهو ثلاثة اصناف اكبرها اصغر من دجاجة ويبلغ
من نقرها ان يوهن الغصن النقر فينقصف وقد نقر انسان بعض الشجر نقرا ليبع لوزة واحدة فادعت النقرة اللوزة ليتمكن على
النقاد فيها ثم يعرف حال اللوزة فاذا بها ماكول والغرانيق يصعد في الجو جدا عند الطيران فان رأى بعضها عن بعض سحابا
او ضبابا احدثت عن اجنحتها حفيفا مسموعا يلزمه به بعضها بعضا وينام عن حرسه منها ويستو نومها على فرد رجل قد اضطجع
الرؤوس الا القائد فانه ينام مكشوف الراس فليسرع انتباهه فاذا سمع حسا صاح ومن طيور الماء صنف يسمى بالافرس يماقاس
يبلغ الحلزون الاملس حتى اذا ظن انه وصلته انضجته قاءه وتعرض صدفه فيتم اكل لحمه والبازي مولع باكل القلب وقد علل هذا
الموضع اصناف طير تختلف بالماوي والتدبير قال واما الطاير الابيض الذي يسمى قانى الذي يقاتل العقاب ويغلبه وهو حسن
التدبير لاحواله فانه يغني كالنائح في غاية اللذة واشجى نياحته ما يكون عند موته وقد رأى وهو ينوح باشجى نياحته ويطير
فلما فرغ خر ميتا وهو طائر يفني جلده الاصابع ولا يبدأ العقاب بل العقاب يبدأه بالقتال وهو من الطير القليل الظهور ولها
جبلي اسود في حجم البازي حديد البصر يصيد ليلا ونهارا ويسمى فريدس وربما قاتل العقاب وربما تشابكا وصيدا معا و
يعيش في الصحو ويبيض بيضتين والغرانيق يقاتل قتالا شديدا كثيرا في قتالها واما الطير المسمى قصا فانه كثير التلحين ويحدث كل يوم
لونا من اللحن ويدخر من البلوط ذا خوانه ذخرا يكفيه لسنته ويعشش على الشجر من صوف وشعر قال وقد ذكر عن الغرانيق ان
فراخها يعولون الوالدين اذا اسنا وهذا مما لم نعلم بالحقيقة وزعم بعضهم ان فرخ ماروش يطعم ابويه كما يطير ولا يحوجهما الى
مفارقة الوكر وهو طائر يشبه الوشي واعلاه الى السواد وطرف جناحه احمر يبيض ستا او سبعا بيضها يرتلو وضعها للبين من تراب
الاودية ويعيش في داخل ثقب الى قدر اربع اذرع ومن الطير ما يتخذ عشا كرويا من الكتان ضيق المدخل فيقول انه يفرش عشه
بالدارصيني يجلبه من معدنه ويعشش في ذرى الاشجار الشاهقة والناس يرمون عشها بالسهام منقوعة بالرصاص ويسقط
الدارصيني واما الطائر الذي يسمى باليونانية فوار وهو بري وقدره فوق العصفور وهو لازوردي اللون مع خضرة وارجوانية
مفرقة في جميع جسده من عنق عنقه ومنقاره دقيق طويل الى الحمرة وعشه صنوبري يتخذ من شوك نبات البحر ابنوبي الجوف صلب لا
ينقطع بالحديد الا بعسر لكنه مرصوص بقيته الامتنان بيده وباب حجره من الصغر بحيث لا يدخل فيه ماء البحر عند الموج وتغشيه
على تشكيل مادة عشه ويظن بعضهم انه من شوك حيوان يسمى ابره ومعاش هذا الطائر من السمك وربما صار الى الانهار
وهو يسفد الدهر كله ويبيض خمس عدد واول زمان سفاده هو اذان الى علبه وفي بعضها اشهر فيها الهدهد فيها وفي الشقوق ويغير
لونه ويبدل الانسان ويتبدل لونه شتاء وصيفا وبلونه عصفور يبيض سبعة عشر وربما باض اكثر من عشرين ولكن فرخها
ويعشش في الشجر واكله الدود واما ايذون فهو يحاكي لذيذ التلحين ويخصه فقدان الطرف الحاد في لسانه وفي هذا الموضع
ذكر طائر اكثر منها يأكل الذباب وصموغ الاشجار ومنها صنف اسود وابيض يكون بمصر واسمه قوقس ويكون الابيض في
جميع بلاد المصر ما خلا الفرماء والاسود لا يكون في شيء من بلاد المصر ما خلا الفرماء ومنها طائر يسمى طوابيري يبيض في عشه
الطير المسمى فوفكس قد تقدم وصفه واذا خرج فرخ فوفكس بعض فرخ فوفكس نفسه فيغذوه ومنهم من يقول يقتله ويطعم

فوقكس وهذا مشكوك فيه واما المشاهدة التي حكيتها فقد كان عش الطاير لمستطاد خاليا من غير فرخ الطاير المسمى كبوك
ومنهم من قال ان فرخ فوقكس يقتلها فانه يستغر بها ويستضعفها ومن الناس من ذكر ان السبب في امر فوقكس انه يعلم من حالها
انه مطلوب من جميع الطير وانه سيغتو على بيضته اذا وضعه في مستقره وذكر صنفا من المنسوب الى عدم الرجلين يشبه الخطاف
ويجري مجريه وانه يعشش عشا مستطيلا ومنها طاير يسمى اليوسلاس اي راضع المعزى وهو طاير جبلي اكبر من فوقكس يبيض انثاه
بيضتين او ثلثا يطير حول المعزى ويرضع البنه وقد زعم بعضهم ان ذلك يكون سببا لانقطاع اللبن وتعمى الماعز ويصير هذا
الطاير بالنهار ضعيف وقد ظهر عند هلاك المدن حبش غريب من الغربان نشؤمها

الفصل الثالث

في مثل ذلك ونذكر فيه احوال النحل والرتيلا واختلاف اخلاق الحيوانات العقبان اجناس فمنها جنس يسمى بقرب من الناس
وصياحه شديد وجنس اخر اصغر منه عنصر جبلي ياوي الى ما يبعد عن المدن وجنس اخر اسود صغير وحبيثا اجلد من غيره ياوي
ايضا الجبال والغياض وهو صيد الارانب وبخصته تعهد فراخه وهو سريع الطيران حاد الصوت وجنس اخر ابيض اللون والراس
قصير الجناحين طويل الذنب في نبته كذنب رخمة عظيم الجثة نفيح جبلي حسن الجوهر يعتمد العربان طعمه من الجيف وهو ابدا يصيح
الجوع وجنس بحري جبلي ياوي جبال البحر والسواحل كبير العنق ضعيف الريش عريض الذنب واذا اختطف صيدا صعد به جهة
العلو من البحر كانه يغيب عن الناظرين وجنس يقال له الخالص كان سواه مدخول النسب هجين او مقرف وهذا الخالص اعظم الاجناس
قدرا واقوى وابعد مشا صوتا وجنس يسمى شفرا بطل طرفي النهار ويصيد ما بين الغدا الى العشي والمقدار الاعلى من العقاب فانه
مليشق وبنور موسيغفف ضعيظم ذلك عن الطعم ويهلك والعقاب يدخر لفراخه ما يفضل عن الحاجة لانه لا يلحق الصيد كل وقت
وفراخه يقاتل من ياتي عشها بمخالبها واجنحتها واذا بلغ فراخ العقاب اوان الطيران نفاه العقاب من عشه والزوج من العقاب
يحفظ لنفسه حريما واسعا لا يرخص لغيره من الجوارح ان تستقر بقربه ولا يصيد في حماه بل يصيد مبعدا فاذا صاد صيدا
نقله ورداه ثم حمله الى عشه فيما بين ذلك يضعه على الارض مرارا ليغالط من عسى ان يكون كمن له ويثب يصيد صغار الارانب
ثم يتدرج الى صيد الكبار وينهض الى صيد من الوحوش والبقاع من الارض لان استقلاله من الحضيض ويثب ايلج الصيد من جانب
والجوارح لا يقع على الجادة بسبب مخالبها اللهم الا في الندرة والعقاب طويل العمر ولذلك يتخذ عشه في مكان واحد في بعض
البلاد جنس صغير من العقاب يبيض بيضتين ويرعيها جلدا زمنا ويقلب لاحتضنها الى ان يدرك الفرخ فيخرجه
واما انبي فهو كاسر العظام واظنه الطاير يسمى بالعربية البلح وبالفارسية هماي فانه طاير وجميع مدبر لنفسه وبيضه وفرخه
ويعينه بعضه لسبب اسبال جفنه عليه فان جفنه مسترخ فيتكفل بفرخ العقاب الذي يطرده لبخله وحسد وسوء خلقه واذا انشات
فراخ العقاب تقاتلت بمخالبها بعضها من بعضها لبعض وتحاسدا على الطعم ولا يبعد ان يكون هذا احد علل طرد العقاب بعضها
لينكفله فني وجنس من العقاب احد بصرا من غيره يضطر فراخه الى ان يحدق عين الشمس فيهاد ما عينه عند النظر الى قرصها واحوجها
لا ذنه الى التغميض والتطرف ولا اعراض فتلته وهذا العقاب هو العقاب البحري واذا هم بجر طير الماء ذعره فانقطاعه وهو يلحظ مسلكه
في القعر لحدة بصره حتى اذا طفى لختطفه وهذا العقاب لا يفصد جثة الطير لئلا يستقبله لاطمة اياه باجنحتها واظافره بما يتر بها
ومن الطير جنس يقال له ماثو وصيا مان برجع الماء حتى يريد يستغص الى الزبد منعشا منه فانه يجب ان ياوي هنا وذكر في هذا
الموضع اصنافا من الجوارح يجهلها وذكر ان البزاة لا يقل عن عشرة اصناف فمنها ما ينشط للحمام الجاثم على الارض فان طار عن
عنده ومنها ما ينشط للحمام الواقع على شجرة دون الارض والشرفات ومنها ما ينشط للمستقبل طيرانا وقد زعم بعض الناس
ان الحمام يشعر بحيية كل صنف فيقابله بما يخلصه عنه وفي بعض البلاد ذباب عودت باطعام السمك للصيادين حومت مرفث

السمك المشمسة للتجفيف والضفدع البحري امام عينيه زائدتان سعريتان ودقيقتان ملتصقا بالسمك الصغار فلذلك
يتغطى في الرمل ويتركهما بارزتين يصيد بهما ما يمر من السمك وعادة فانها يصيد ما يجاورها بالامتحان حذرا في البحر
حيوانات كثيرة يكمن ويستخفي في الرمل والحماة راصدة للصيد وحيث يكون في البحر ايضا سمك لا يكون جارحة بحرية ويمكن ان يكون
ذلك بسبب ذلك الحيوان ويشبه ان يكون قد عرض بالاتفاق ان ما يوافق هذا لا يوافق السباع والحية البحرية في لون عقرب
واذا انشب الشص في المعروف بالربعة والاربعين فاه فالبا معدته وهذا الحيوان يميل الى البر ويلسع بلمس جميع حسده مثل الحيوان
المسمى ثبا واما السمك المسمى ثعلب فانه يصبر على الشص ويأخذ في بلع الخيط حتى يتمكن من القطع ولذلك كثيرا ما يوجد في بطن الصيد
صبابير عدة ومصيدة الاعماق وجنس من السمك يسمى امنا يجتمع بعضها عند معاينة السباع ويحدق بها اكابرها فيحامي عليها
ويقاتل عنها والانثى خرف لا يتعهد البيض ويخلفه على الذكر فهو يذب عنه الى حينين يومها ومن السمك ما يتغير لونه الى لون مكانه
حتى يلتصق به فيظن صخرة او رملة فلا ينوفاه صغار السمك وجميع انواع ما الاميا يلزم الماء والاصنفا طويل العنق ضعيفه بحيث
اذا قبض على عنقه مات ومن الحيوان البحري ما ينسج حول جسمه مثل ثوب غليظ نقد حجمه ويسمى هذا الحيوان نوعي وهو يدخل فيه
ويخرج منه ومنه حيوان كثير الارجل يقال له الحيلوس يقلب خرفه عند الطفو ليسهل طفوه ويبقى طافيا على وجه الماء طافيا
فاذا رام العود قلب صنعه بين رجليه جلد كنسج العنكبوت لرقته وضعفه وهوله كالشراع يستقبل به الريح ويجعل الرجلين
كالسكان ويظن انه يولد ولا يوالد وحال النمل في امتياره الى جحره على خط مستقيم ليحفظ بعضها البعض امر عجيب ولا يتعطل عن
عمله في الليالي المقمرة وحال الليث الذي يصيد الذباب عجيب وهو اصناف صغار وكبار ومنها ما يلسع ومنها ما لا يلسع ليس فيها
ناسج الا شيئا على وجه الارض يستخفي فيه ويرقب ما يحركه ويظهر الكبير وياسره والجنس الصناع من العنكبوت هو الذي يسدي سدى
منوطا يتبلد فار واطناب قلمها فاذا وقع على نسجه ذباب او غيرها نسجت عليه في الوقت فان كانت جائعة مصته والا نقلته الى
خزانة له ويعود الى رم ما انخرق من نسجها والصناع هي الانثى فاما الذكر فنقاص اخرق واما العنكبوت العظيم الارجل فانه لما
ييئس عن الاستخفاء احتال بان يتعلق من تحت النسج واما الصغير فيتخذ لنفسه نخبا ويظن ان مادة غزله من ظاهر جسده
من جلده ان يهم بالعظائم الصغيرة فينسج اقل شيء عليها وهو متوق منخرق فاذا فرغ من تمدد نامه بطانته فينسج على
ما فيها ومن الحزوات الكيس النحل وما يشبهه من ذوات الابر وهي سبعة اصناف منها ستة اصناف يختلط بعضها ببعض النحل وذكر
والصنف من الدبر الذي ياوي الى وجه الارض الزنبور الاصغر والزنبور الطويل الاسود واما الاصناف الباقية منها فهي ما ينفرد بعضها
عن بعض اصغرها اعبرها واوسطها اسودها والثالث الكبير والنحل يغتذي من العسل ومع ذلك فلا يكثر منه ما اصاب عبره
متقشفا عليه اذ خلوا الا اذا اصاب النحل دخان فح لا يقرب من الماكولات غير العسل ومما يجلبه النحل على سافيه غير الموم
هو ثفل العسل وهو في حلاوة التين وهو ايضا غذاء للنحل ومتى صادفت النحلة الخلية النظيفة تبتنى فيها بيوتا من الشمع
وهي تلقاطه من الزهر واطراف الشجر وخصوصا من الخلاف فيبنى بيوت الجدران البيوت مسدسة واذا استوسعت مدخل الخلية
ضيقه بوسخ الموم وهو اسود حريف الريح ويبدا ببناء بيت الملك وهو شبه ليس لغيره ثم يبني بيوت الذكران وبعدها بيوت الكبار
من بيوت النحل الصغار والذكران لا يعملون ثم يبني بيوتا اخرى ايضا حول بيوت العسل والفراخ فادعة للاسنطهاد وزعم بعضهم ان
الذكران ينفرد ببنا بيوتها وليس اليها بعد ذلك الا اكل العسل دون التعسيل وانها يلزم الخلايا في اكثر الاوقات فان
نشطت خرجت جملة واحدة في الجو طائرة مذوبة ثم عادت وشبعت من العسل واما الملك فلا يخرج وحده بل مع الجملة واذا
اضلت الملك شبعته بالجثة واذا اعيا الملك في طيرانه حملته جملة واذا اجدبت الموم فمما تجلبه بطرفي الرجلين المتقدمين

واذا وضعته نفثت المرضين فالذراعين والذراعين بالرجلين الموخرتين واذا حملت الموم طارت مستقلة ولا تبقى على صرير

زهر الى زهر لا تعدو ان تنقل ما حملته الى خليتها وكثيرا ما يفسد الشمع من الزيتون وتجد فيه فرخ اى اذا فرغت من بنائها

وربما جمعت الفرخ والعسل في بيت واحد وليس للذكور حمة ولا يحاول اللسع ولا يقوى عليه وملوك النحل جنسان اكرمها الاحمر

والاخر اسود مختلف اللون فحين الملك في ضعف فذا النحلة العسالة واكرم النحلة العسالة ما كان صغير الجثة مستدير الشكل

عليه الوان وقد يكون منها مستطيل شبيه بالذكور وجنس اخر احمر البطن والذكور كبيرة كسلان والنحل الذى يرعى الغياض

الجبال اصغر واعمل والكبير يعمل عسلا مستوى الاجزاء في ثقب طوبى املس يملئه بعضها عسلا وبعضها فراخا وبعضها

مساكن للذكورة وما ليس بكبير لا يعمل شيئا مستويا على ما قلنا والنحلة تلزم ثقب الشهد وبذلك يصلح الشهد والا فسد

ويولد فيه عنكبوت واقول انه لا يبعد ان يكون ابرة النحلة مع انها سلاح نافعة في احالة جوهر الرطوبات الى العسلية بان تابرها

بان تبرها ويرسل فيها قوة ما وهذا مني تخمين وكان في سمعته من بعض المشاهدين لهذه الاحوال وجنس من النحل مختلف يقال

له لصوص لا يعمل شيئا يعتدّ به وربما يولد في الخلية دود صغير يثبت اجنحته ولا يدعه النحل ان يقع على بيوت الموم والنحل العسالة

تقبل الذكران الموذية والملوك المفسدة وخصوصا عند قلة العسل والنحل الصغير المجتمع يحاول مقاتلة الطوال منها ونفيها

عن الخلايا فان فعلت ذلك جاد العسل ويجتهد ان يقتل ما يقتله منها خارج الخلية صيانة للخلية وجنس من النحل يسمى لبنون

يقاتل النحل العسال ويفتح عليها بيوتها ويهلكها وذلك مما يقل ويبيد لشدة نفظها وكثرة تحفظها وكثيرا ما يتفق اذا

دخلت ان تتشوش من اللطخ بالعسل فلا يقوى على الطيران ولا يلبث ان يقتل ولا يكاد يفلت من الملوك فلما يخرج الا في عنفوان

من الفراخ مكتنفة واذا هم الملك بالخروج طن قبله بيوم او يومين ليعلم الفراخ بالاتباع ما هم بصدد ليستعد له واذا تولدت ملوك

تبع كل ملك من الفراخ طائفة ولا يقبل ملكا اخر غيره ما اتفق ان انخاذ تلك غيرة بان تنضم اخرى تقتله فاذا اخرجت الفراخ

وكان لها قلة تنتظرت المدد من الخارج والنحل توزع اعمالها بينها فمنها ما اليها نقل المادة من الزهر ومنها ما اليه

تلبين ذلك واصلاحه موما ومنها ما يستعمل ذلك الموم ومنها ما هو ساق يسقي الماء للفراخ ولا يقع النحل على حيوان

البتة ولا الى طعام وليس لا تبدأ عمله دائما معلوما بل بكل ما اخصب في اى وقت اتفق ذلك واذا استوت الفراخ وطارت

فانها تشرع في العمل بعد ثلثة ايام عندما تستوي فتنبعث التمامات التي على افواه البيوت وتخرج وما كان من النحل

كيلا انضاد اغير حسن الهيأة على ما هو منوط به فان النحل الكريم يطرده واللئيم يتغافل عنه وللنحل اعداء كثيرة كالزنابير

والخطاطيف واصناف من صغار الطير والضفادع النهرية والاجمية تتلقى النحل الواردة فيبلعها والجراد من خاصته فانها ترصدها

في باب الخلية والصفاب على انها لا تهرب من شيء من الحيوان ولا تقاتل غير جنسها وغيره فانها اذا كانت خارجة عن الخلية

تسالمت وسالمت غيرها واما تقاتل من يقرب خليتها والنحل قد يطعم الحلاوات ايضا اذا لدغت النحلة حيوانا وخلفت

الابرة فيه ماتت وربما قتلت النحلة من يخلف فيه الابرة قد قتلت فرسا اقول وقد اخبرت بقرية من قرى اسفيقان يقال

لها اسفاكوخ وفيها خلايا النحل انهم غزوا مرة وكان الاكراد ينهبونهم فسلطوا عليهم النحل بان عمدوا الى خلاياها فشوشوها

وثوروها فهربت النحل ولسعت الاكراد ولسعتهم ودوابهم وملك النحل حليم جدا ولا يلدغ شيئا واذا هلك شيء في الخلية

رمته الى خارج وهو نقي الحيوانات ولذلك لا يلقي زبلها الا وهي تطير والنحل تكره النتن ولان في زبلها نتنا وهي تكره النتن

وتكره ايضا الروائح الدهنية والادهان كانت عطرة وتلسع المتدهن اذا دنا منها ومما يهلك النحل تفرقها لكثرة ملوكها

واما ابكار النحل وفراخها فهي اصح من غيرها واجود عسلا واقل لسعا واقل ضررا بلسع وهي اقل دغبا وقد قاتل النحل

عزنبا اذا حمها في الخلية وكان رجل يحرجه بعين النحل الاهلي فلم يسبقه البته ومن افات النحل دود يتولد ويصير عنكبوتا ويستولي

على العسل ويفسد الشهد الموجود بما يعفنت الخلية وانتنت فاسد النحل والنحل يحب السعتر واجوده الابيض واذا فقد

من زهر فيمرض والنحل يستتر عن الريح بالحجر ويشرب الماء الصافي القريب المعهود ولا يشرب الا بعد القاء الثقل واكثر ما يعسل

ربيعا وخريفا واجوده الربيعي والعسل الابيض هو الذى يعسل في موم طري واذا عسل في موم عتيق احمر واجود العسل هو الذي

واذا هي وانه العسل اعلى في الخلية ولذلك ينبغي ان يخرج عنها النحل بعيد التصفيق والغناء وبهما يجتمع ويعود الى الخلية و المخصبة

الخلية المخصبة هي التى يكثر فيها دوي النحل واذا ترك النحل في الخلية من الشهد فوق كفايته عاد بطالا وكذلك ان كان اقل من

كفايته وقلة الذكورة اصلح في الخلية فان النحل العسال يكون انشط والنحل تحس بالبرد والمطر وعلامة ذلك لزومها الخلية

وهنالك ما يعيد لها القيم قوتا فاذا تعلق بعضها ببعض في الخلية دل ذلك على اجماعها مفارقتها فهنالك يرش القيم خلاياها

بشراب طيب حلو وينبغي ان يكون بقرب الخلايا كمثرى جبلي وباقلي وقثاء وطب جلنار واس وخشخاش ونسيبسنبر ولوز

والشتاء الجنوبي يفسد النحل والزنابير اصناف صغير صغار وسود منقطا وله صغر الا رجل وثابية وجمر كبار رحبا واوساط وقد

وايت حبسا اسود الراس كبيرا له رائحة عطرة وله ابر في موخره ثلث او خمس وهو ردى هذه احوال النحل

الفصل الرابع

في مثل ذلك من اخلاق السباع المختلفة وحيوان الماء والطير ولسائر الحيوانات ايضا اخلاق وانفعالات

نفسانية كالاسد فانه حليم كريم عند الشبع صعب ردى جدا عند الجوع وعلى الاكل ومن عادته ملاعبة من يالفه ولكن لعبه

موذ ولا ينهزم الا عند تفاقم الامر ويكون مشيه رفيقا والتفاته قليلا فاذا وارته غيضة من هناك في الهرب واذا ظهر

منها مرة اخرى اخذ يرفق في مشيه فان اضطر الى الهرب اضطرارا شديدا استعجل في المشي من غير ان يجعله عدوا وهو

بالحقيقة يخاف النار واذا قاتل قوما يتبين من يرشقه منهم فيقصده خاصة وان كان رشقا ولم يوذه ثم ظفر به اخذه

وتركه واكثر ما يعمل به انه يجذ شره ويفزعه انما يقصد كل الناس ويقصد مساكنهم الضعيف للسن منها اقول ان الاسد

التي ببلاد خراسان وخصوصا الجيحونية اقوى واشهم من سائر الاسد الجنوبية والعراقية اضعف وكان عند ملوك بلادنا

اسد جيحونية واسد من اس حد خراسان ومن وراءه وكان يفرق بينهما في المكان على ان الجيحونية اقل عددا لان صيدها اصعب على الناس

واعسر وكانت الاسد العراقية على ما بلغني وكان عاملة تخاف فطبع منها واحدا من الجيحونية ومع ذلك فان الجيحونية لا

لا يؤذي الناس ولا ينام الناس عليه فوعدها انشط جيحون والاسد طويل العمر وقد صيد من الاسد اسد بلغ من كبره

ان نفضت اسنانه ومن الاسد جنس ضعيف يهرب من الخنزير اذا شد عليه فلا يقاومه وجراحة بمخلبه وبانيابه ردية تسيل قيحا

رديا منتنا ويقرب خلاجه من علاج الكلب ومن السباع سبع يسمى مدس محب للناس لا يضرهم وهو يقاتل الاسود والكلاب

وصغيره اجرأ واجلد وله جنسان او اجناس وهو متبدل اللون كل فصل وسبع يسمى بوناس ويكون في جبال بيلدنا وهو

في عظم الثور لكنه احسم منه وجنس منه يشبه البعزة على اكتافه شعر وعرفه الين من عرف الفرس الغني واقصر وكانه صوف وهو

اشقر قاني من ناحية الراس الى العرف ويرسل من الراس الى العينين مثل الناصية وسائر بدنه بين الرمادي والاحمر وله

قرون منعطفة الى داخل قدر شبر واكثر ولا اسنان له في فكه الاسفل وهو ذو اظلاف كثير شعر الفخذين قصير الذنب يحفر

الارض بخطمه وجلده صلب جدا وهو صيد طيب اللحم واذا عجز رمح برجليه ورمى بروثه الى اربعة ابواع وهو دوات وخصوصا عند

الوضع ولهيأة منه على مولوده مثل الاسد قال صاحب الابنية وعلى اله وقد احتال بعضهم على انزائه فلما علم ذلك حقد على المحتال

عليه به واهلكه واما الفرس الكريم فقد غولط مرة ملك يقال له اسقوباس فنزاء على امه فلما سفدها وعاين ذلك فنعا

الفى نفسه فى شبهة وعطب وقد سمعت بعض الثقات يحكى ومرتبا من هذا والدلافين تحب الناس وتستأنس بهم وبالصبيان
خاصة اقول وقد رايت الببغا شديد الحب للصبيان المرد وشديد الانس بهم والكلام عند حضورهم واقول حدثنى ثقة بجملة من
حكايات الببغا وحبه لصاحبه وعشقه اياه وجزعه على مفارقته وحسده على اتخاذ ببغا اخرى ما قضيت منه العجب ويحكى فى
التعليم الاول ان دلفينا جرحه صياد فتوجهت الدلافين الى الشط كالمستشفعة الى من صادها فلما خلى عنها انصرفت
والدلفين الكبير يتبعه صغار الدلافين يتبعها للحراسة وقد يحمل دلفينا ميتا مع نفسه يغوص به ويطفو كانه يحفظه
لئلا يوكل ويحكى من سرعة الدلفين ما لا يكاد يصدق به وربما نزا من صفحة الماء الى علو يجاوز طرف الاقل ووقع فى الجانب الاخر من
السفينة ويكون السبب فيه طول غوصه ليبتلع بعض السمك فاذا اشتهى النفس انزح دفعة الى فوق وربما وقع الى البر فمات
ومن عجايب احوال الحيوان ان الدجاجة اذا غلبت الديك فربما تشبهت بالديك فى صفيرها وفى سفادها واشالت ذنبها
كالديكة وربما نبت له مخلب اقول لعل ان الطبيعة مطيعة للهيئة النفسانية والديك ايضا يتشبه بالدجاج اذا ماتت
الدجاجة عن فراريخ فيعولها ويجتنب السفاد ويتركه والطير يخصى بكى اصله الزمكى كية او كيتين او ثلثا فيصير كالديك
المخصى لا يسفد واذا خصيت فراريخ العروق قبل نبات قرونها بقيت جماء واما الابل والخنزير فيخصى اناثه وذكوره فان
للاناث خصى لاصقة باصل الرحم قال والخصى اطول عمرا قال ان الحيوان الطويل الساق سلاح قبا وذكروا اصنافا من الطير
يتغير الوانها فى الفصول واصواتها حتى ان منها ما يصوت كصوت الديك صيفا ويصوت كصوت الدجاجة شتاء والعصفور يحسن
الصوت واظنه العندليب فيغرد بالتلحين خمسة عشر يوما من بدء الربيع وبعد ذلك يلحن وقتا بعد وقت ثم يهجر التلحين ثم يتغير لونه
ويتسخ ومن الطير ما يتمرغ فى التراب اكثر ذلك ما ليس له طيران جيد يعتد به كالقبج والدجاجة ومنه ما يغتسل بالماء
كالحمامة والعصافير وخواف المخالب لا يعمل شيئا من ذلك تمت المقالة الثامنة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

المقالة التاسعة منه ستة فصول

الفصل الاول

فى حال الادراك والمنى والطمث وذكر الاختلاف فى ذلك ولنتكلم فى اولاد الناس وتكون الجنين فنقول ان الانبات
كالانهاد والاحتلام كالاثمار واول ايات البلوغ تغير الصوت واستحالته الى الخشونة لا يميل الى حدة ولا الى ثقل بل يكون
كنغمة الوتر الغير المستوى الاجزاء اذا استرخى خاصة لتناوله فانها اذا نقرت كانت النغمة خشنة مختلطة من حدة وثقل و
كذلك فان قصبة الرئة والعضلات التى للحنجرة يعرض لها قبل ان ينضج بالادراك التام اختلاف اجزاء فى اللين والصلابة والرطوبة
ثم اذا جامع المراهق بسرعة جفت الان صوته فال صوته الى مشاكلة اصوات الرجال بسرعة ومنهم من يتعاهد صوته ويحفظه
على السلامة كما يفعل المغنون ويعرض فى ذلك الوقت ايضا امتلاء الثديين غدة تتخلل وانشقاق الارنبة والسبب فى ذلك
الانشقاق جفاف الغضروف فينفصل جزاه والمنى يتكون بعد سبوعين من السن ويقوى بعد الاسبوع الثالث وللنساء يكون
الطمث فى المنى وح يظهر ثدياهن ويعرض لمن يفرطه فى الاستمناء من المراهقين ليس فقد اللذة فقط بل ضدها
وهو الاذى والغم والفتور والطمث فى اول الامر دم كدم الذبيح ويكون قبل الادراك الى البياض ويتغير ايضا صوت الجوارى
فى سن الرهاق وان كان صوتهن على كل حال احد حتى ان دمهن احد من دم الرجال ويشتقن الى الجماع مع دور الطمث
وكلما جامع الرجال اكثر وجومعت النساء اكثر كانوا اشوق اليه من التاركين لانفتاح السبيل ولتوزيع الطبيعة تكون على العادة
ويبلغ من شدة ذلك ان يستلذ الحلم بذكر الجماع ومن الرجال ان لا يحتلم البتة ومنهم من لا منى له لافة اصابت المزاج

الارنبة طرف الانف

منهن من لا يطمث والاحبالا يتغير من النغمة عند الادراك وربما انتقلت من سلامة الى مرض او من مرض الى سلامة اقول
كشيء ممن به علة كالصرع وغيره يزيله الاحتلام قال وربما اخصب البدن وربما انهزل فانه ان كانت الفضول كثيرة ادى
الطمث والاحتلام الى نقاء وان كانت قليلة ادى الى ضعف ومن كان منهن فى جسدها فضول كثيرة كان يمنع عن نفوذ
القوة النامية حتى اتسعت وعظم ثديها بعد الطمث والمنى النضيج للذكر هو الذى يكون بعد الاسبوع الثالث فى اكثر الامر وكذلك
الجارية التى لم يات عليها ثلثة اسابيع فانها تكون ضعيفة على الحبل ومصفرة ممرضة ونفاس اوجاعا وخصوصا عند الطلق
والمفرط فى الجماع يشيخ قبل غيره وكذلك الجارية التى ولدت كثيرا ويعرض لها سقوط شهوة الجماع وافضل المنى اخثره واما
الرقيق الحنطى فلا يولد الا الاناث واكثر هيجان الطمث عند الاجتماع والاستقبال لان لاختلاف حالات القمر تاثيرا فى
الرطوبات وغير ذلك من المد والجزر وفى ساير ما قيل فى موضعه التى يتاخر طمثها من النساء يتاذين باوجاع ويعرض
لجميعهن عند قرب الطمث ثقل فى البدن وربما عرض من احتباسه اختناق والحمل الطبيعى ما يوافق الطهر وان كان الطمث
قد يحتمل وان كان من النساء ايضا من اذا طهرت انغلق باب رحمها والحامل لا تطمث الا فى الندرة لان الطمث ينصرف الى
غذاء الجنين فان طمثت ضعف الولد وربما اردى ودم الطمث لما لا اسقاطا واذا اشتدت الرطوبة بالرحم كان مزلقة للمنى و
الحيوانات الاخرى بعضها لا يطمث وبعضها يطمث قليلا من طمث النساء كان الفضل فيها يتحلل فى الشعر وفى الفلوس والقشور
وفى البول الكدر وهو ايضا اكثر بياضه ومما يجمع فى الانسان من المنى اكثر مما يجتمع فى ساير الحيوانات التى تناسبه فى القدر وكان
الابيض المعتدل السمن اكثر منيا من الاسود والاسمر والسبب فيه كثرة الرطوبة ولا يبعد عندى ان يكون السود والسمر يكثر
فيهم المنى بسبب القوة والحرارة فان القوة تحصل فى المادة ما لا تحصله الضعف مع خصوبة العضو وحكى ان البيض ايضا اشوق الى
واجذب من السمر واذا حبلت المراة يبس عنق فرجها اقول وذلك لان الفرج انما يترطب من رطوبة الرجال او رطوبة النساء
فاذا جذب الرحم المنى جذبا عنيفا وافرا قويا لم يبق فى خارج الفرج الى باب الرحم منى او رطوبة واذا علق انضم باب الرحم
فلم يسل الى الخارج شيء من رطوبة على ان الرطوبة التى للنساء هى مطلوبة لغرض على ما سنشرحه بعد واما ان كان باب
الفرج بعد العلوق املس رطبا فقد زلق المنى او سيزلق قال ولذلك يومر ان يدهن فم الرحم بقطران او يعالج بما سيذكر
او كندر مدقوقين فى دهن زيت اقول اما القطران فان من طبيعته انه اذا اصاب فم الرحم ووصلت رايحته الى المنى فسد المنى وزلق
فيشبه ان يكون الرحم يتشمز طبعا عنه واذا اشمازت عن شيء تعدت طبعا عنه الى خلاف جهته كما اذا لاءمها الشيء مالت
اليه فيشبه ان يكون الغرض فيما يعمل به ان يرتفع الرحم الى فوق ويشتد العلوق واما الكندر والاسفيداج فلتشديد
فم الرحم وقبضها وتجفيفها لئلا يزلق وهذا بعد المجامعة والعلوق واما اذا فعل شيء من هذا مع المجامعة لم يعلق
لافساد مزاج الرحم والمنى واما اذا لم يزلق المنى سبعة ايام فقد علق علوقا جيدا وربما طمثت المراة بعد ثلاثين و
احتلم الذكر بعد اربعين والنفاس مدته اربعون يوما ونزول الطمث فى الحبل الى غير طبيعى انما الطبيعى صعوده الى
الثدى والحبلى يحس بما فى بطنها وتدرك ثقله من جانب الاربيتين وذلك فى الهازيل اوضح والذكر اكثر ما يكون
فى الناحية اليمنى والانثى اكثر ما يكون فى الناحية اليسرى لانها ابرد وكثيرا ما يكون الذكر فى اليسار وذلك لانه
ان كان المنى قويا حارا لم يلتفت الى خصوص المكان اقول وقد يليق بنا ان نذكر حال الاختلاف فى المنى والجنين فى
هذا الموضع لا على النسق الذى فى التعليم الاول بل على ما نراه فى وقتنا اولى فنقول اولا انه قد يظهر من راى
المعلم الاول فى بادى الامر انه ليس من جهة المراة الا دم الطمث فقط وان المنى للرجل فقط وان المراة لا تنزل وحقيقه

رأيه فى ذلك بشئ آخر يعبر عنه اوضح اذا بلغنا موضعه اما هيهنا فنقول قولا ان جميع ما هو منى سواء كان للرجال او
للنساء هو دم وانه دم متغير تغيرا ما وان اسم المنى يقع على منى الرجال ومنى النساء الا باشتراك الاسم فاذا سمى احدهما
منيا فليس يصلح ان يسمى الآخر منيا بذلك المعنى وانه ليس فى المشهور لهما معنى جامع جنسيا وعرضيا يكون اسم المنى موضوعا
له فيكون لما تحته بالتواطى بل الشئ الذى يسميه الناس منيا من الجهة التى يسمونه منيا لا يوجد للنساء وان المعنى المفهوم من
الانزال ايضا لا يوجد للنساء وليس يمنع ذلك ان يكون لهن شئ غير دم الطمث الصرف بل دم متغير فى الآلات التى لهن
تغيرا هو اقرب الى جوهر منى الرجال من سائر دم الطمث وانه لا مانع يمنع عن ان يسمى كل رطوبة تتولد عن الدم فى الرحم طمثا
فان الناس يسمون البياض والصفرة طمثا ايضا وبالجملة لا خصوصية فى ان يسمى شئ ما باسم او يمنع ان يسمى الا ان يكون
المعنى يوجب موافقة فيقتضى المشاركة فى الاسم اما اذا كان المعنى مختلفا لم يمنع ذلك الا الاختلاف فى الاسم ولا الوفاق
فيه نقول ايضا ولا مانع يمنع ان يكون للنساء تحريك المنى من موضع الى موضع مليندفق به ولا يكون ذلك انزالا بل الانزال
فى اللغة هو الدفع الى ما تحت واما النساء فالهن اصناف المنى ان كان حالهن على ما نعلمه من التشريح ومن هيئة الآلات
التى لهن بدل اوعية المنى للرجال فيجب ان نعلم ههنا هذه الاشيا على سبيل الجملة ثم سنوضح القول فيها بعد ايضا فانه
يظن بالمعلم الاول انه يرى ان المنى لا يخالط المتكون ولا يكون جزءا منه وانه يتحلل وليس رايه كذلك بل عنده ان المنى وان خالط
فيخالط على انه فاعل لا على انه مادة ولكنه يجرى فى الاعضاء مع المادة التى للاناث من غير ان يكون هو لها فيكون منه العضو
بل يكون جزءا سارئا فيه كالمبدأ المحرك وانما تكون عنه الروح فى المولود وانه يلطف جدا ويكون اصلا للروح الذى فى
المولود الذى يحمل القوة النفسانية وفاضل الاطباء ومن يجرى مجراه يشنعون على افضل الحكماء فى ذلك ويناقضونه فلنترك
الاعتذار الذى قدمنا والتاويل الذى بيناه وان كان هو الحق والمطابق لرايه ولنضع وضعا ان المنى للرجال فقط وانه
يؤثر من غير مخالطة وانه ليس للنساء الا دم الطمث ثم لننظر فيما يورده هذا الطبيب من المناقضات لنبين انه لم يعمل شيئا و لم يحسن
ان يقول شيئا فضلا كثيرا انه برهن ثم لم يقنع وانه ضعيف جدا فى المبادى وان كان كثير البسط فى فروع الطب

الفصل الثانى

فى احتجاج جالينوس على الفيلسوف ونقض ذلك الاحتجاج وتسخيفه قال الطبيب الفاضل
لم يحسن من قال ان المنى يتحلل ولا يبقى فان الرحم لا يخلو خزانة للمنى يشتاقه بالطبع ليضيعه بل ليتمسكه واستشهد ابقراط بان
امرأة لم تحتمل بحبل واجمعت على اذلاق المنى فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى اذلقت المنى ولولا شدة اشتمال الرحم
على المنى لم لو يسقه لثقله وذلك ان المنى نزل وقد غشيه غشاء كالعرقى وانما جلل ذلك الغشاء لانطباخه فى الرحم ومن
شان الطابخ للرطوبة بحرارة عاملة ان يحدث فى الجهة التى يماسه كالقشر كما يعرض للقطايف التى تخبز من الاهال فان ما يلى
الفرن منه يصير كالكصفات وسائره يبعد طبخا له ولذلك خشنت الارحام فى داخلها لئلا يكون املس على املس فيغلق
اللزوم قال وكيف يخالف العصب والعظام والعروق من الدم وهى بيض صلبة وانما يخلق لا محالة من مادة بيضا لزجة غير سائلة
ومنعقدة فان قلتم ان الدم يستحيل الى القوام الموافق فما حاجة الصنعة الى ذلك وهناك مادة معدة بالكيفية المطلوبة
من اللون والقوام لانها بيضا لزجة وهذه المادة هى المنى فانه عديم الكيفية الدموية لزج قابل للتمدد بصالح لان يجوف
ويمد بمدد الشرايين والعروق ليكون منافذ للدم فكيف يجوز ان يحلل المنى وهو ما يجده الرحم بالطبع يتحلل ويفش دم
الطمث وهو بما يدفعه الرحم بالطبع يبقى ويحفظ ولم خلقت فى الاناث بيضتان واوعية المنى ان لم ينتفع بذلك فى تكوين الجنين
قال ونحن فقد وجدنا وعاء المنى فى الاناث مملوا رطوبة منوية الا انها ارطب من منى الرجال قال وقد كان بعض النساء

اللفافات تؤثر

شبيه خشانق الرحم لطول ايمتها ثم استفرغت منيا كثيرا ووجدت لذلك لذة كلذة الجماع وصحت وكان طول الاحتباس
قد غلظ منيها واو النساء يحتلمن فيرزقن منيا قال ولو كانت الاعضاء تتكون من الدم لكان حال الاعضاء والعروق و
العظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها سينبت ويعود كما ان اللحم اذا انتقص ينبت وانما ليس ينبت لان تولده من المنى وقد عدم
المنى بل انما يمكن ذلك فى بعض الاعضاء مثل بعض شعب العروق فى جراحات عظيمة يقع على الراس وغيره دون العصب والعظام
ولان للمعلم الاول يقول ان الشريانات والعروق التى فى اوعية المنى اذا طال دفان محالها للدم فى الاستدارة واللفائف
حدث منى ولو كان فى سائر الاعضاء تلك الاستدارة واللفافات لكان سيتولد منها المنى واذا كان الشريان هو مولد المنى
دون المبيضتين والفاعل هو المشبه بجوهره فيجب ان يكون الشريانات والعروق متكونة من المنى اذ الشئ انما يتكون من المادة
التى يشبهها والتى يصح ان يغتذوه قال ومما يدل على ان فى الانثى منيا كما فى الذكر المشابهة فانه ان كان السبب فى التشبيه المنى
ولم يكن للنساء منى وجب ان لا ينزع شبه الى الامهات ولو كان السبب فى التشبيه الدم والهيولى لكان لا ينزع شبه الى الآباء
فاذا كان الشبه ينزع الى كل واحد منهما فعلة الشبه موجودة لكل واحد منهما لكن دم الطمث ليس للذكر فليس المشترك
فيه هو الدم فبقى ان يكون الذى يشترك فيه هو المنى فيكون للاناث منى وفيه قوة مولدة مصورة كما فى الرجال ثم
جعل هذا الكلام على ترتيب قياس مرة وضعى ومرة حملى فقال ان كان الولد يشبه الذكر فانما يشبههما بسبب عام لهما
وان كان الولد انما يشبه الذكر بسبب عام لهما كليهما فاما ان يكون منيا واما ان يكون دما لكن ليس دما والا لكان
لا يشبه الاب فهو منى واما الحملى فقال ان الاولاد يشبهون والديهم جميعا والذين يشبهون والديهم فلهم اصل ومبدأ يجمعهما
هو المشبه لهم بوالديهم فالاولاد لهم اصل ومبدأ يشبههم بوالديهم ثم قال لكن ليس بسبب دم الطمث فهو بسبب المنى فلما ذكر
هذين القياسين فرح فرحا شديدا متجاوزا للقدر وحسب انه برهن برهانا عظيما ثم سئل على نفسه سوالا وقال انه
كان يجب ان يكون الشبه ينزع الى الاب لان منى الذكر اقوى فاجاب لكن منى المرأة يستمد من دم الطمث فهو اقوة
ولا مدد لمنى الرجل و هو يقول فى موضع آخر ان منى النساء يصير غذاء لمنى الرجال فهذه عيوب ما يظن الرجل انه يحتج به ونحن متعجبون
منه انه بعد ما شتمه سطرا من كل شئ ودعواه مجوزة التصرف فى المنطق والفلسفة كيف قنعت نفسه بهذه الحجج السخيفة فى
ان يعتقد شيئا من الاشياء او يميل اليه بغالب الظن اما قوله الاول فيجب ان يتذكر ويعلم ان الاعضاء قد تجذب اشياء كثيرة تشوق
طبيعى ثم تصبغه وتدفعه اذا لتامت حاجتها عنها كجذب العروق والكبد الماء الكثير عندما يحتاج اليه ثم بعد ذلك فانها والعروق
تدفعه وتستغنى عنه وكجذب الاعضاء للادوية الموافقة لتعديل مزاجها وتحليل مادة رديئة فيها ثم انها بعينه تدفعها و
كان فى بدن الانسان جاذب لشئ لا بعينه ثم كان دائم العشق المجذوب ولعل لم يقل الرجل فى نفسه عسى ان يكون المنى انما
يشتمل عليه الرحم احتاج الى تاثيره فى دم الطمث واحالته اياه الى المزاج الواجب او امداده اياه القوى الواجبة ثم ان الرحم
فيحلل
يستغنى عنه فيفسد هو بنفسه منها فيتغير او يدفعه الرحم بعد ذلك فان المنى ايضا عسى ان يكون بعد ان يفعل فعله يتغير مزاجه
ويصير لا على المزاج الذى كان عليه اولا وكان الرحم يشعر بسببه وكيفية توثر فى الرطوبات البدنية وفى القوى العضوية
يبقى مناسبا ما بينهما دائما فعسى ان يكون حرص الرحم على ضبطه هو الى هذه الحاجة ومع نقل الكيفية واما ذكر الغشاء
الذى يغشى المنى وحسبانا ان الرحم يفعل ذلك بطبخها فهو ايضا من البلاذة المجاوزة للحد فانه ان كان فى المنى قوة مصورة
ومكونة فتلك القوة مليئة بتكوين الغشاء ذلك لانها تكون العصب والعظام والعروق التى ليست تنبعث من جهة الرحم الى
باطن بل من باطن ويفعل هذه القوة ومن العجيب ظن الظان ان الرحم يفعل فى الرطوبة ما يفعله صحن الفرن بالقطائف

فان الرحم وان بلغت الغاية في التسخين فلها رطوبة السطح ورطوبة الجوهر لا يبلغ منها ان يشوي سطح رطوبته شيئاً يجعله
صفاقاً جلدياً ولو كانت هذه المعاملة تجري بين الاعضاء الحارة وما يشتمل عليه من الرطوبات لكانت المعدة والكبد اولى
ان يكون الرطوبة اذا ماستها انتسج عليها صفاق غشائي فان كان في المني قوة مصورة لصورة العظم فعسى ان يفي هي ايضاً بتصوير
الغشاء فيستغني عن تصوير غشاء رقيق الى غيره وما الذي يحوج في الامور التي فيها مبادي حركات نفسانية باجمالها الى ان
يجعل لها مبادي حركة من خارج يجعل حكم المني حكم القطا وان كانت قد يتفق لها معاوقات ومعاونات من خارج لا يتكون
وانما الذي قاله بعد هذا فكان ينبغي ان يعلم ما بان القائل بان التولد من دم الطمث والتوليد من مني الرجل يوجب ان يكون
المني مادة ما للمزاج القابل لتكوين الحيوان منه وان كان من حيث اللزوجة والبياض صالحاً للتخطيط والتكوين المذكورين
ليعلم ان الصور الصناعية التي هي تقتصر فيها من موادها على ان يكون قابلة للتشكيل فقط لما يمنها ما بالصلابة واللين و
اللزوجة والغلظ وغير ذلك حتى ان كان المراد هو الالصاق فاذا كل مادة لزجة كان صمغاً او دبقاً او غراء وان كان المراد
التحديد الفصلي جاز ان يكون حديداً او ياقوتاً او الماساً وان كان الغرض التجويف جاز ان يكون ذهباً او فضة او نحاساً
او خشبة ولذلك ما يصلح ايجاد الشكل الصناعي في مواد مختلفة واما الصور الطبيعية فليس الغرض فيها ايجاد الشكل والتخطيط والتحديد
فقط بل وان يكون للجسم مع ذلك مزاج خاص يصلح ان يقبل به القوة الغريزية التي تخصه ولذلك ما يخص كل صورة
الطبيعية بمادة على حدة وتغتذي بها وتربو وتجتذب وتدفع فلتضح ان البياض واللزوجة يجعلان المني موافقاً للتمديد
التشكيل فكيف علم ان ذلك كاف له في المزاج الذي يحتاج اليه حتى يكون عظماً او عرقاً او عصباً او اسناناً او فرساً او
عسى ان يكون مزاجه الذي له مزاجاً ليس يصلح ان يقبل صورة العظمية والعرقية وان قبل التخطيط والتمديد للزوجة وكان
ابيض ولو كان هذا القدر كافياً للمني في ان يتكون منه حيوان لكان المخاط والبلغم الابيض اللزج يصلح ايضاً لان يتكون
منه الجنين ولكان كل مني يصلح لتكون كل حيوان وهذا هو الجواب ايضاً عما ذكره في امر الرطوبة في الوعاء الذي يسميه
وعاء المني انك لم تعلم من حاله الا انه ابيض لزج وبهذا وحده لا يصير بيناً على ان هذا احسن ما يجب ان يشتغل به لكن تعلقه
ليس على الترتيب الحسن الذي ذكره من حديث الشريانات والعطا ان كانت مولدة للمني فيجب ان يغتذي به فانه لقائل ان
يقول انها تولد المني على نحو من كيفية نقلها كافراط فعلها فيها او لوجه اخر كما يولد الكبد السوداء والصفراء ثم لا يكون
احدهما صالحاً الان يغتذي به ثم نقلب عليه القضية فنقول لولا ان الدم هو عنصر الاعضاء في اول التكون لما كان الغذاء فيها
منه في ثاني الحال فهو اذن عنصر الاعضاء في اول التكون واما القياس الذي فرح به فالاول منه ثلثة مقاييس في الظاهر و
خمسة في الحقيقة فاما الثلثة الظاهرة فاحدها اقتراني من شرطيتين والثاني استثنائي منفصل والثالث استثنائي
متصل لكنه اختصرها اختصاراً وانت تعلم لانه تحليلها من اصولنا وصغرى الاقتراني الذي من شرطيتين كاذبة ان اخذت على
وجه استعماله وغير نافعة ان اخذت على الوجه الذي يتناول به وذلك لانه ليس اذا وضع ان المولود قد يشبه كل واحد من
الابوين يجب ان يكون هناك سبب واحد بعينه موجود فيهما جميعاً فانه ليس اذا كان المعنى واحداً يجب ان يكون سببه واحداً
الا على وجه ان يجعل سببه لا افراد الاسباب بل اجتماعها وهذا شيء يجب ان يتحقق ويعرف من كتابنا في البرهان فانه قد يجوز
ان يكون شيء واحد كالحرارة مثلاً لها اسباب عدة مختلفة لا يجمع في معنى عام لها الا كونها سبباً فقط ثم ان الصورة التي
يتخلق عليها المتخلق ليس سببها شيئاً واحداً هو المحرك الاول ولو كان السبب هو المحرك لكان الحيوان يشبه في صورته والده
وكان يشبه كل واحد منهما بنحو من التركيب على مذهب هذا الطبيب الفاضل وقد يوجد الصورة كثيراً ولا ينزع يشبه البتة الى

ابيه

ابيه ولا الى امه ولا يكون الحاصل منه شيئاً مركباً من الصورتين فيعلم انا اذا اخذنا العلل افراداً كان السبب في حدوث هيئة الصورة
تارة استيلاء من القوة المصورة ينزع الشبه الى من منه ذلك المبدأ المحرك وتارة استعداد المادة حتى يكون المادة غير قابلة
للهيئة التي تأتيها القوة المصورة فان كانت في الجملة قابلة فتفيدها القوة المصورة من الصور ما المادة اطوع لقبوله وان لم
يخرج به من الصورة التي للنوع كما ان المادة لو لم يقبل الصورة لم يغن حصول القوة المصورة كذلك اذا كانت المادة يقبل الصورة
لكن لا على نحو تصرف القوة المصورة فيه فكانت مثلاً اما ان يعصى عن تحريك التخطيط والتمديد الذي يحوه القوة المصورة
اما ان يجاوز تحريكها سبيلاً لان فيها استعداداً يقبل عن مثل تلك القوة في مثل تلك الزمان في مثل تلك الهيئة كما ان
قبول الحجارة الكبيرة لرمي الرامي الى حد وقبول اخرى الى حد اخر فاذا كانت المادة لها حكم في حصول هيئة الصورة فليس يبعد
ان يكون بعض المواد في بعض الارحام وهو فضل الدم الذي يوزع على البدن قد اعدته القوة المدبرة لذلك البدن اعداداً
انما يقبل التخطيط والتمديد على نحو خاص ويكون ذلك النحو هو النحو الذي كانت الطبيعة تصرفها عليها في بدن الام ظ
يقبل التخطيط والتمديد على هيئة التي يروم المصورة ان يحصلها فيها كثيراً مطلقاً او لا قليلاً يؤدي الى التركيب ليس على ان
القوة التي هي مدبرة بدن الانثى موجودة في دم الطمث حتى يكون هي المحركة ذلك النحو من التحريك ولكن اعدادها السالف موجود
وهناك خاصية من الخواص غير مشعور بها تلك الخاصية يمنع المادة ان يتحرك عن المحرك الغريب الا ذلك النحو من التحريك فيكون
اذن سبب المشابهة اما من جهة القوة بان يشبه بالاب واما من جهة المادة بان لا يقبل تصويراً الا على نحو محدود وهو المشابه
بالام وهذا هو على ان يؤخذ الاسباب افراداً واما اذا اخذت على نحو الجمع فسبب التشبيه تحرك عن المادة على نحو ما فيه من استعداد
الى صورة شخصية تشابه صورة شخصية وهذا الاستعداد له فاعل فتارة فاعله هو قوة الانثى وتارة فاعله هو قوة الذكر اذا
استولى على المادة فاعدها النحو من قبول التخطيط والتمديد وسلخ عنها استعداداً اخر كان ثم اذا احدث الاستعداد
فعل الصورة فتارة يقوى على ان يعدم صورته وتارة يصور ولا يقوى على استحالة الاستعداد مثل ما يعرض للقوة الغاذية
اذا الصقت ولم يقو على التشبيه وذلك في مثل البرص فاذا اخذنا الاسباب على الافراد لم يجب ان يكون سبب واحد عام وان
جمعنا السبب كان هذا الاستعداد مفارقاً للمصور فيكون الصورة لا يلزم عن الاستعداد فان الاستعداد لا يكون فاعلاً الا
عن الفاعل وحده ولا يكون احدهما سبباً يتم به الفعل بل اجتماعهما وح يكذب قوله ان ذلك العام هو مني او دم فاذن اما
ان يكذب صغراه اذا اخذت الاسباب على النحو الذي يؤخذ به الاسباب مفردة او يكذب كبراه على النحو الذي يؤخذ به المسبب جميع
الاسباب فما عمل الرجل شيئاً وانما فرح فرح المتخيلين لا فرح المحققين فاذا رأيت المصنف يبتدئ فيقول ان هذا قياس حملي
فيتبدل بصرف المادة الواحدة من صورة قياسية الى صورة قياسية فاعلم انه ضعيف الصناعة في المنطق ولضعفه لا يتمشى له
القياسات مخلوطة ومركبة ولا يعرف لقياسات المركبة فيحتاج ان يعرف ما بالتحليل وخصوصاً اذا اخذ ينقل من صورة الى صورة وما
اطول على المنطقي ان يشتغل في كل قياس تقتبسه وتبيان بلية بان ينتج المطلوب الواحد بعينه من مادة واحدة بعينها
من ضروب شتى من اشكال شتى فانك قد علمت ان الضروب الحملية كيف يرجع بعضها الى بعض والى الشرطية والشرطية الى الحملية
والى الشرطية والعالم اذا اورد قياساً واحداً من حكمه ما فقد عمل على انه قد كفى غرضه ولا حاجة الى ان تؤخذ الحدود بعينها
وتشكلها شكلاً اخر فانه لا يغني غير الغناء الاول على ان هذا الرجل قد اورد كلامه هذا على صورة قياسية تركيبية فيها
حذف واضمار على النحو المعتاد ثم رام ان يستعمل القياس على وجه التحليل ولم يفعل البتة فان قياسه الذي يسميه ضعيفاً
ناقص المقدمات محذوفها يهرب من ناقص الى ناقص ومن مخلوط الى مخلوط وذلك ان قياسه مؤلف من ثلث مقاييس احدها

انه ان كان

انه ان كان الولد يشبه الديه كليهما فانما يشبههما بسبب عام لهما كليهما وان كان الولد انما يشبه والديه بسبب عام لهما كليهما اذا
نتج اما ان يشبههما بسبب المني او بسبب الطمث فينتج من هذا انه ان كان الولد يشبه والديه كليهما فاما ان يشبههما بسبب المني
او بسبب الطمث فهذا قياس والقياس الثاني ان يجعل هذه النتيجة مقدمة فيقال ان كان الولد يشبه والديه كليهما فهو اما
بسبب الطمث او بسبب المني لكن الولد يشبه والديه فهو اما بسبب الطمث او بسبب المني لكن ليس بسبب الطمث فهو بسبب المني ثم يجعل النتيجة
مقدمة فنقول الولد يشبه والديه اما بسبب الطمث وبسبب المني لكن ليس بسبب الطمث فهو اذن بسبب المني وههنا في الستر قياسان
اخر احدهما يصحح به الاستثناء الاول وهو انه لو كان الولد يشبه والديه بسبب الطمث لكان لا يشبه الا امه او كان يوجد للذكر
دم الطمث ثم يستثنى نقيض التالي وقياس اخر وهو المقرب الى المطلوب وهو ان يقرن بالنتيجة الثالثة فيقال واذا
كان الشبه بالوالدين بسبب المني فلكل واحد منهما مني فيستثنى عين المقدم فوعده ويرفعه بان ينقل الكلام المعتاد

فقد عاد مواتر افقه ١٣٠ د

الى نظم القياس فقد كان يجب ان يكون مفترقا بهذا الترتيب في التحليل والتركيب بتحليل اخر يجري مجريه واما القياس الحملي
الذي اورده فليس يستعمل فيه نتيجة القياس الاول مقدمة البتة في قياس بعدها على انها بالفعل بل يستعمل شيئا هو لازمه
ثم يدعي ان القياس حملي وليس كذلك بل هناك قياسان واحد منهما حملي وهو الاول وشرطي استثنائي وهو الثاني لكنه
قدم الاستثناء فخفي عليه انه استثناء وهناك موضع ذلك قوله ان مشابهة الاولاد للوالدين انما يكون بسبب اصل ومبدأ
عام للذكر والانثى واذا كان كذلك فاما ان يكون كذا واما ان يكون كذا ومعنى قوله اذا كان كذلك انه اذا كانت المشابهة
لاصل عام فيكون هذا المقدم منفصلة قد وضع مقدمها بعينه لا على انه يعد كر المتصل بل قبله وليس في ذلك كثير باس
فانتج الثاني وهو ان مشابهة الاولاد بالوالدين اما بالدم الطمث واما بالمني ثم يحتاج الى ان يؤلف من هذه المنفصلة
والاستثنائي قياسا استثنائيا منفصلا ونقول لكن ليس من دم الطمث فهو اذن من المني وهذا قياس ثالث استثنائي
من شرطي منفصل ففيه من النقصان ما في الاول وفيه من الكذب انه جعل القياس حمليا والغالب فيه الاستثناء ومن كانت
طبقته في معرفة القياس هذه الطبقة فيجب ان يغض قليلا من شواره ولا يتقعقع للمشائين بالشناء ولا يتسلق عليهم بالشناعة
في فرحه واشره حيث الفكاكة في ذلك كانه عمل شيئا او فاد بدعا وقد احتج المشائون عليه بالمشاهدات اذ وجدوا البيض الذي
يكون من الريح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخا بعدما هو غير مفرخ

الفصل الثالث

نرجع فيه الى ماخذ التعليم الاول ونبين فيه انه ليس للمراة بالحقيقة مني وان مادة المراة التي تسمى منيا
ليس فيها قوة مولدة بل منولدة ونفصل القول في المني وفي شيء من التشبيه بعد لان الى ماخذ التعليم الاول فانا اجبنا ان
يكون هذا الفصل مقدمة لما ينتفع به في خلل ما ياتينا من ذي قبل فنقول ان السبب في التذكير هو استيلاء المزاج الذكوري
الحار واسباب ذلك الاستيلاء اما في مادة الرجلية واما في المادة الانوثية واما في مكان الجنين والذي في مادة
الرجلية وهو الذي في المني فان يكون حارا فاهرا فانه اذا كان حار المزاج كان الولد ذكرا لما يعيده المني من الحرارة
واذا كان المني الغالب هو الذي اتى من جهة البيضة اليمنى فهو اولى بذلك لان اليمنى بالجملة اسخن والدم الذي يأتيه انضج
وهو الى المبدأ اقرب لانه ياتي من عرق يخرج من الكلية من حيث يتصفى عند الماسريقا كما يعلم ذلك من التشريح ولما كان المني انما
ينزل فوقانه فانما يصل الى الرحم فليس يستنكر ان يكون بعضه يمينا وبعضه شماليا وبعضه خالطا نافذا وبعضه الالة المنفذ
الى المعدن ولذلك ما قد يكون للمني الاتي من الايسر مؤنثا لبرد ذلك الموضع واما من جهة مني المراة ودم الطمث فاذا كان
المراة الحارة المزاج لم يعرض لها مراضها لو يعضده وطمثها للتذكير واما الرحم فان يكون حارة المزاج ليس بياردة ببرد مزاج

المادة التي تبعث اليه فتبرد ببرد مزاج ما يسد فوق من خارج اليه فانه وان كان المني عند بعضهم يفعل بكيفيته ولا يخالط
بجوهره فيفعل ويعينها انه اذا برد مزاجه كان فعله اضعف واعجز عن الاذكار ولذلك ما كان البطن الايمن اولى بان يكون
ما يقع فيه ذكرا لانه اسخن وهذه الاسباب اذا توافق فيجب لا محالة مقتضاها واذا تباينت وتخالف فيكون العبرة للغالب
ولذلك ما يكون من اليمنى انثى ومن اليسرى ذكر ويدل على مكان الجنين الحركة فاذا وجدت الحركة متقدمة في الارينة اليمنى
رجي ان يكون الولد ذكرا وقد يختلف والحر والبرد في هذا من الاسباب المعينة والعدة لا من الاسباب المصورة على ما ظن بعضهم
ثم قال المعلم الاول انه اذا بلغت المدة اربعين يوما انشق المني وبدأ بالتفصيل وقبل ذلك فهو مثل عضو هو من لحم وهذا
دليل على انه ليس يفهم عنه قوله في المني بعد انه ليس ينكر ان يكون المني مخالطا للمتكون وان يكون للنساء شيء كالمني لكنا
نبتدئ فنقول ان للنساء مادة هي دم الطمث فيستحيل تلك المادة في الاوعية التي سنذكرها ويكون الى البياض والنضج
ويسيل الى الرحم سيلانا مليذا للنساء وان كان ليس انزالا ولا دفقا فان الدفق بالقوة انما يحتاج اليه ليكون للمني
حمية في الانزلاق الى قعر الرحم ويكون معينا في ذلك ريح ومنه وهي الزوافر وربما انزرقت طائفة من الريح من جملة ريح
المني وقبل المني لانه الطف ثم تنزرق باقي الريح مع المني وانزراق المني فيمن بيناه لما غذيته ريحه اشد وكل فيمن لم يكثر
الجماع وذلك الريح كانه ايضا فضل من جوهر الروح ولو كانت الغاية مقصورة على اللذة لكان خلاء الدفق وهو سيلان
الثقيل ادوم للذة لان اللذة هي سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو يفعل فيه كاللذع اللطيف ويتبعه تعرق
وتدسيم كالمثالف فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عن حالة خارجة عن المجرى الطبيعي بحملة غير مفرطة وهذا
كلذة الحك ولذة الدغدغة واللذة التي تعرض من سيلانه هو فانه على سطح فرجه لا ان الذي للجماع فهو اشد واقوى لشدة
الاسباب الفاعلة والمنفعلة والمعينة عليهما فاذا لم يكن للمراة دفق الى اسفل لم يكن انزال واذا لم يكن تلك الرطوبة مولدة
لم يكن منيا فان اسم المني لم يوضع لكل رطوبة بل للرطوبة الذكورية التي تخرج من الاحليل ولا كلما يخرج من الاحليل
قد يخرج رطوبات تشبه المني ولا تسمى منيا بل يجب ان يكون خروجه مع لذة ولا كل ما يخرج مع لذة فان الودي والمذي
قد يخرج بلذة ما لكن الذي يكون خروجه بدفق ليكون سببا لوجود حيوان في غير جسمه واذا حصل شرح اسم المني جملة هذه
الخواص والفصول لم يوجد الرطوبة التي للنساء مستحقة لان تسمى منيا فليس يجوز ان يقال انه روح وعضو بل هو رطوبة
واجناس الرطوبات اربعة صفراء وما ينسب اليها ودم وما ينسب اليه وسوداء وما ينسب اليها ثم هذه الرطوبة التي في

وبلغم وما ينسب اليه

النساء ليست بصفراء ولا صفراوية ولا بلغم ولا بلغمية ولا سوداء ولا سوداوية بل هي من فضل الدم فاما فضل الدم
اما دم مطلق واما دم متغير ومن عادة الدم الذي يتغير في الرحم الى كيفية كانت ان يسمى دم طمث والطبيب الفاضل
يعترف بجميع هذه الاحوال واذ كان ما يسمى مني المراة هو من دم الطمث على هذه الصفة فهذه الرطوبة التي للنساء يجب ان يسمى
دما واذا سميت منيا فهو بضرب من التوسع ولتدل على مفارقته لدم الطمث الذي لم ينضج هذا النضج ولم يستحل هذه
الاستحالة ثم من المعلوم ان هذه الرطوبة اولى من دم الطمث لان تعين في تكون الجنين ولولا ذلك لما كانت المراة تنزلها
وتحتلم بها وتلتذ بسيلانها وفيها دون سيلان دم الطمث الصرف واذا كانت نافعة في تكوين الجنين لم يخل اما ان ينفع منفعة
المحركة اذ لا يرجى لها منفعة اخرى واما ان ينفع منفعة الامرين جميعا فيكون فيه قوة مصورة ومادة ايضا كما في البزور
لكنه اذا كان في شيء من الاشياء قوة فعالة يلاق القوة الانفعالية يجب عنها الفعل فان كانت ضعيفة فيجب عنها فعل
ضعيف واما ان لا يجب عنها الفعل البتة فهو لانها ليست قوة البتة فاذن يجب ان يكون هذا الشيء الذي نسميه الان منيا

اليه واما ان ينفع منفعة

مايشترك اذا سال الى رحم المرأة عند جماع تخصّ المرأة فيه شهوتها ولم يتفق الرجل وحصل المنى في معدن التوليد هو الرحم ان تكون القوة المصورة تفعل في المادة ما في طبعها ان تفعل ان كانت قوية تفعل قويا وان كانت ضعيفة تفعل ضعيفا رديا ولا يحتج لذلك بما يكون البتة ولا تفعل فعل البتة والذى لا تفعل فعل البتة ولا يؤثر تاثير البتة فليس هو بقوة فلا يكون اذن في نطفة الانثى قوة مولدة فان كانت قوة فلا تفعل لها البتة وانما يحتاج الى شيء آخر اذا جاء ذلك الشيء افادها قوة كاملة تسرى فيه فلنضع اولا ان في منى المرأة قوة ما لكن انما يصير الفعل عن ازديادها فيكون القوة الفاعلة بالحقيقة هي الجملة الحاصلة عند الزيادة ويكون الشيء الذى به هذه الجملة هو مبدأ هذه القوة فيكون منى الرجل هو الذى يفيد القوة التي تصدر عنها الفعل وكلامنا في مثال هذه القوة ويكون في منى المرأة مثل شيء هو جزء قوة وهذا بعيد ان يكون فانه اذا لم يصدر فعل لم يكن قوة البتة فاذا لا يفعل القوة الا مبدأ التحريك من آخر في آخر ما هو آخر واذا لم يكن للشيء في نفسه مبدأ تحريك فليس بنفسه قوة بل عسى ان يكون في نطفة المرأة قوة التوليد بالقوة وانما يخرج الى الفعل بكاس يكسبه فواضح من هذا ان نطفة المرأة ليست حاملة للقوتين فهي اذن حاملة لقوة التصوير ولسنا نمنع ان يكون في منى الرجل قوة التمدد والتخطيط فيه تحتاج الى ان يكون فيه تلك القوة ليحسن موافقتها للمادة في اخذ امتدادها ليكون الفاعل مع المنفعل لكنا نقول ان منى الرجل يتحلل وينفرق في اجزاء المتكون فان تلك الاجزاء انما ينمي ويكثر ويعظم بمادة المرأة وان كان في النامي المتكون اجزاء متحللة متداخلة من منى الرجل فلا يبلغ ان يصير عضوا منفصلا بل انما يكون منتشرا في خلل العضو واذا كان اول انعقاد الجنين من هذين المنيين فبالحرى ان يكون المادة الواردة بعد ما المنعقد منهما حتى يصير غذاء ويجب اذن ان يكون دم الطمث اذا انجذب الى النطفة العالقة استحال اولا الى طبيعة النطفة مادة مشتركة ثم يتنوع ويكتسب الاختلاف وبعد ذلك اكتساب المنى نفسه ولا يكون اندفاع دم الطمث الى الرحم في اوائه كما كان قبل بل على انفصال بجذب الرحم واقتصاص بتدبير القوة الانوثية فانها اذا صادفت في الرحم علوقا لم يزل ينفذ اليه الدم ويصير فاخرا الى الشدة كان القوة التي في المنى والقوة التي في اعضاء الام يتغاير فلان اذ كانت القوة الدافعة اذ لم يقابلها جاذب متقاض لم ينهض الى ان يجتمع جملة لا يحتمل فيدفعه دفعة فان جاء جاذب تسببت اليه قليلا قليلا وكان الغذاء يصير منا اولا ومادة مشتركة ثم تكتسب الاختلاف بعد ذلك كالدم الذى يتكون منها من الغذاء فانه يستحيل بالحقيقة آخر الامر الى مشاكلة منى الاناث من حيث يغذو ولذلك فما يكون المنى من فضل هذا الهضم الرابع ومن الرطوبة الغريبة العهد بالانعقاد ولذلك ينقل الشبه لان الذكورى عنه يكون قد استصحب القوة المصورة فيه غادية تما يتصل به من مادة الاناث على النحو الذى كان يغذو به البدن والانوثى ما زائه ويعدل الاعداد فيها الاستعداد فلذلك ان المنى المتحلل اذا علق وكان قويا فاولى بالتشبيه لانه يكون المتحلل اقرب انفصالا من الاعضاء ولا يكون من الفضل الذى دفعته الطبيعة قديما واعدته للدفق وامحى عن القوة فيها رسم الحركة التي كانت من قبل لكن القوة المصورة المولدة انما تتم في الانثيين وهنا يصير هذا الفضل منيا ذكوريا مصورا فيكون القوة المصورة انما تمت فيه من الانثيين والقوة الغاذية في منى الذكر ربما جاءت من قبل الاطراف في صحبة الروح الغاذى الجارى في المنى الذى كان هو السبب في احالة الدم الى مقاربة التشبيه بالعضو المنفوض لان ذلك الدم قد استحال الى مزاج العضو استحالة ما وقبل قواه الغريزية وان لم يتم لقصوره في قوامه ولا ينبغى ان تستنكر اندفاع هذا الفضل الى البيضة فلا يمنع ان البيضة بخاصيتها تجذب من الاعضاء كلها هذا النوع من الفضل اما بقهر واما بمساعدة الدفع من الاعضاء كما لا يستنكر من جذب اجزاء اخر لفضول اخرى ومن جذب الثدى الشرق

وهو غريب عن البدن لفضول كثيرة واما في الانثى فان المادة اضعف من ان تستصحب قوة بل انما تستصحب اكثر ما تفعل استعدادا او وجه من مزاج وقوام افادته القوة ولو استصحب القوى لكان الامر على ما سلف من القول هذا واما اذا اندفعت في الاعضاء الى الانثيين بعد ان تنضجت هناك استفادت القوة المصورة من هناك ويكون الغاذية لا محالة مصحبة المصورة ويكون معها حيث يكون هي فيكون هناك تشبيه حينئذ لان القوة المصورة التي في المنى اثر من القوة المصورة التي في ذلك الشخص فهو يروم مثل ذلك التصوير الذى كان مصورة المبدأ الذى فاض هو منه كانه قد استصحب التابية من القوة الغاذية من الاطراف ايضا فهو بذلك اولى وحينئذ فان معا ويتكون منهما الجنين لكن احدهما غاذوه ليس في حجم الاعضاء بل ان خالط بل في تصويرها والثاني غاذوه في نموها وان كان مقدارهما انقص من مقدار الكفاية في تكون ما يتكون فيما بينهما من دم الطمث ما يستحيل الى طباع المادى منهما فيكون له غذاء ولا يبعد ان يكون الاقوى منهما يصير مادة للروح والاضعف الانوثى مادة للاعضاء

الفصل الرابع

في كيفية تكون الاعضاء الرئيسة من المنيين فاذا اجتمع المنى من الرجل والمرأة في الرحم استند على نفسه منحصرا الى ذاته تفعل القوة التي فيه فيتحرك الرحم الى الاشتمال عليه وبعضهم يقول انه يشتمل عليه قليلا قليلا ويرشح من مادة منى المرأة ما يصله ما طرأ في الرحم الشافلة فهذا الحكم بل يشبه ان يكون حركة الرحم الى الاشتمال عليه سريعا لكن الاشتمال التام انما يتم ايضا بحركة المادة الى جهة الرحم ما ازداد نموا يقع فيه فحينئذ يستتم الاشتمال ومن شان المنى ان ينتفخ بالحرارة فينتفخ لذلك وبالحرى ان خلق المنى من مادة ينتفخ بالحرارة اذ كان الغرض فيه تكون الحيوان واستحصاف اجزائه ويعرض عند الاشتمال احتباس الطمث ليغتذى به الجنين وانضمام فم الرحم للاشتمال وجفوف الفرج لشدة التشنج وغثيان وشهوة ردية للاحتباس الطمث وهو اولا فاضل على حاجة غذاء الجنين ويعرض ايضا تغير لون العين ولون عروق اللسان الى الخضرة لذلك والم عند العانة لشدة اجتماع فم الفرج وملكة المرخى وهذه العوارض انما عرضت في اول الاشتمال وربما تاخرت عشرة ايام وفوق ذلك ويشتد الغثيان عند نبات الشعر على رؤوس الاجنة فاول ما يتكون هو الصفاق اللطيف به كما يطيف بالبيضة ليكون وقاية ومسكا لاجزاء المنى وحافظا اياه عن التشتت ويحاصر اللحاد الغريزى فيه ثم ان المادة تاخذ في النمو والزيادة اما اولا فانها يتولد فيها من جوهر الروح الذى هو مركب للقوى النفسانية فانه يجب ان يكون اول متكون هو الشيء الذى يجتمع فيه امر الشهوة لتنوع الحاجة وتكون الروح اسهل من تكون العضو الحاجة الى نمو الروح لانبعاث القوة واشتدادها امس من الحاجة الى تكون الاعضاء اعنى التامة ولان اصل هذه الروح هو مما اندفع من المنى الى الرحم مخالطا له فلا يخلو اما ان يكون المنى كله كالمكان الاول له او يكون هناك مجمع خاص عنه يتفرق ويستحيل ان يكون الطبيعة تهمل امر هذه الروح حتى يجعله ينمو من حيث اتفق ويتحرك من حيث اتفق بل يجب اولا شيء ان يتميز الجوهر الروحي وينفرد ويجتمع وان يتميز الجوهر الآخر الذى يريد الروح ان ينفذ فيه وحده ويتشعب وان يكون للروح مبدأ عنه يتحرك الى جهات شتى فيكون ذلك المبدأ هو الجوهر من المنى الذى اذا استحكم مضغة كان قلبا فيجب ان يكون اول ما يكون هو وعاء الروح ويكون في اول الخلقة غير محسوس واذا كان الروح بعد ذلك يتشعب الشعب على ما يعرفه الاطباء من قولهم ان الروح ينفذ ويحاذي بعضها ما فوقها العروق فيكون تلك المنافذ ايضا هي التي اذا خلقت محسوسة كانت عروقا ويكون فاعلها حركة هذه الروح من حيث فيكون لا محالة المبدأ لها هو القلب بالجملة فانه لا بد من ان يحضر القوة المصورة حيث يحضر فيه الروح الذى انما يحسن تفرقه بعد اجتماعه عن تفرقه حتى يكون على حسنا وليس هملا ولان الروح سبيه

بالريح يعرض ان يكون اول ما يظهر في النطفة انتفاخ ما زبدي بسموبه ثم ان ذلك الجوهر الروحي الذي قد قوي فيه
وكثر واغتذي من جوهره يحدث فيه الثقب المحتاج اليها لا على ما يظن الاطباء ومن يجري مجراهم ان النطفة لما كانت رطوبة
وكل رطوبة يعقل فيها الحار فانها لا بد عن ريح يحدث فيها فان الريح يطلب المخلص وانه يرتقي الى فوق وانه ينفذ وانه
يثقب من فوق وانه يزيد ثقبا فوقانية في ظاهر النطفة يصلح لان يصل منها نفسها الى باطن النطفة نسيم صالح فانه
ليس الامر كذلك وليس ذلك المتولد ريحا فضليا بل هو امر مقصود من الطبيعة ومطلوب حصوله لا تصعيد وتحرك على الجهة
المطلوبة للنفس لا على الجهة التي توجبه الطبيعة الريحية ولولا ان موضع اتصال السرة بالرحم من فوق او فوق لكانت
حركته يكون الى جهة اخرى حيث يحركه النفس لا حيث يقتضيه حركته التي بالطبع وهذه الاشياء قد حققناها في فنون
لنا اخرى فاذا تكون هذه الريح الروحي بسط النطفة في اقطاره واحدث في الغشاء ثقبة موازية لثقب العروق التي في
الرحم التي يفتح عند الحيض ويجعل مجمعها مجاري في الغشاء المذكورة يؤدي الى مجرى واحد نافذ الى عمق النطفة يكون
ذلك المجرى مؤديا الى باطنه الدم والنفس اما الدم ففي عرقين او عرق واحد واما النفس ففي عرقين واذا تخلقت هذه
المجاري منصت النطفة الغذاء من فوهات تلك العروق فينفذ في الصفاق دم يستحيل عن قريب الى مشاكلة جوهر المني
وحدثت خطوط لها مبادي موتية لان الدم يمر فيها وهو دم واوشاصد بدينة لانها يستحيل هناك الى طبيعة المني ونقطة
اولى هي القلب لا يرى اواخرها ولا يزال اواخرها اذ المادة تكون قد استحالت هناك ليس لذلك مدة واحدة في جميع
الاجنة ثم ان الدموية يزداد في النطفة ويغشوها حتى تصير علقة وتكون مبدأ ذلك من داخل ويزداد الشحومية والانعقاد
حتى يتم مضغة في مدد مختلفة واذا تمت اللحمية والانعقاد وغلظت كان الاغتذاء كله من السرة وبعد ذلك فان الغليظ
من الدم يتجه الى مبدأ واللطيف منه الى مبدأ من سلك حاله تلك الحالة فيكون المبدأ الذي يصير اليه اللطيف حارا جدا او
اللطيف بعيد الشيء المميز لان يكون قلبا وهو الذي كان خزانة اجتماع الروح اذ كان الروح هو مركب القوى
النفسانية والنفس كله الى مبدأ والغليظ يستعمله القوة المصورة التي انحدرت الى حيث يحضر اليه الروح اذ كان
الروح هو مركب القوى النفسانية والنفس واحدة فيكون منها الكبد كانه فضلة غذاء القلب فيكون مبدأ تكون الكبد
اما القلب فالقلب يقويه واما المادي فالجزء الاثقل من المني مع الدم الاغلظ واما الدماغ فانه لا محالة يتوجه اليه روح
ويحصر فيه ايضا ويخلق ايضا جوهره وليس يحتاج تخلقه الى ان يابسه دم ما يقيته دموي بارد رطب كانه يلغي في تخلق
ما التمام ولما لم يكن جائزا ان يكون الدماغ اين اتفق وكيف اتفق والكبد اين اتفق وكيف اتفق والقلب كذلك فخلق جميع
ذلك على ما ينبغي بحركة الروح فيه وتقسيمه الوعاء المطلوب له ولم يكن الروح النفساني والطبيعي والحيواني منه متفرقا في المني
بل المني مخضوض متشابه الاجزاء وليس حركة تفاريق الارواح في جسم متشابه الى نقطة واحدة بعينها اولى منها الى
نقطة اخرى حتى يمكن ان يقال ان الارواح بانفسها يتحرك اما الروح خاصة فلا جبر واما الطبيعية فلا جبر واما النفسانية
فلا جبر ولا القوة المصورة محركها الى احياز لم يميز بعضها من بعض ولا تحركها الى احياز وليس لها تميز الا بفعل هذه القوة
التي في الروح فان القوة انما يفعل فعلا اوليا في الروح بعد اجتماعها بان يحركه الى جهات ويفعل فعلا ثانيا
في الاعضاء بتوسط الروح بان يحرك الروح اليها فان هذا اولها يتميز به الجهات في الحجم الجسماني فالتميز الذي يحصل
من القوة لا يحصل الا بفعل فيكون هذا التميز ليس قبل حركة الروح عن المبدأ بل بعد حركة الروح عنه وكلامنا
في التميز الذي قبل حركة الروح حتى يتحرك اليه الروح فينبغي اذن ان يكون الروح كله يتحرك اول حركته الى ما يتميز

لا يتميز الروح اياه من الجهات والجهة الحاصلة في الكرة لا من قبل فعل شيء منها بعد كونها القعر والظاهر اعني الوسط
والمحيط وقد علمت ان المحيط مضيعة متفرقة للقوة ومعسرة لها في النفوذ في استعمال المادة فيجب ان يكون اول حركة
الروح الى الاجتماع المستعد للتميز الثاني الواقع بجسامه هو الى القعر والى الوسط بالحقيقة من الكرة فيكون اول شيء هناك
مجمعه ومعتمده ثم يتميز له فوق ويمين ويسار وغير ذلك فيفرق اليه فيتحرك قوة الحس منه الى جهة فوق لما سنذكره من المنفعة
لكنه يكون مماسا للمبدأ حركة واحدة ويتحرك قوة الغذاء الى جهة اخرى مماسة له واقوى جانبي عرض الحيوان اليمين فيجب ان
تكون فيه العضو الذي لا صنو في اصعادها الى فوق ولا الى اسفل المانع فربعد فيعرض من ذلك ان يصير الاجزاء المختلفة
ما وذلك بعد ان يحصل للمادة عمق وظاهر يفترق به استحقاق جهات الحركات كما في العالم الاكبر فيتميز الارواح
ويخلق لها اوعية يجتمع فيها مثل النفاخات ويستحكم كل وعاء بما يغتذي وقد وجد القلب والكبد الدماغ في اول
الخلقة مماسا بعضها البعض ووجد الكبد في اول الامر اكبرها اذ كان مكان تميز الدم الذي الحاجة الى كثرته شديدة واما
الروح فالحاجة الى قوته شديدة واصغرها في اول الامر الدماغ لانه للحس والحركة ولا وقت له بعد ثم يعظم الراس جدا لكثرة
ما يحتاج الى ان ينبت منه بعد قوته وغلظه ولا يلتفت الى ما يقال ان الشيء خرج من ذا الى ذلك او من ذلك الى هذا فانها
انما خلقت هذه الاعضاء في اول الامر متماسة وهذه اعني التجاويف يكون فيها الروح اذ هي اولا ثقب وانما يكون
تلك الثقب من حركة الروح ويجمع الروح واحد ويتوجه من ذلك المبدأ الى كل واحد من المبدأين الآخرين روحان
او يتوجه الى مبدأ روح والى الآخر روحان او يتفرق ويتوجه الى هذا روح والى ذلك روح آخر وهذان الروحان موجودان في
المني ليس انما فيه روح حيواني فقط او طبيعي فقط فانه ينصب فيه روح من الدماغ والكبد ومن القلب فلا يحتاج الى ان
يأتي من العضو القلبي روح حيواني ثم يستحيل مثلا في الوعاء الذي هو الكبد طبيعيا ثم يأتي القلب طبيعيا بل انما يتجه
الى الكبد الروح وهو طبيعي ومصور وغاذ قد بقي منه في القلب كفاية للقلب فانه لولا روح مصور يتجه الى الكبد عن المبدأ المذكور
لما انصور الكبد اذا كان كذلك جاز ان يميز القوة المصورة روحا عن روح في المبدأ الاول ويرسل كل واحد في ثقبة خاصة
فيعمل كل واحد منهما ثقبا خاصة ومجاري خاصة اذا استحكمت صارت عروقا وشرايين وكذلك الحال في الروح بين اللذين
للدماغ فاذا من هذه الاوعية مماسة يجب ان يكون للنافذ ثقبا فقط ليس في اوعية كالانابيب ثم اذا اخذت تتباعد
لم يبعد ان يكون الانبوب والوعاء الذي عند ان فيه احدى الثقبتين يأخذ مادته من القلب واما الآخر فيأخذ مادته من
العضو الآخر كان منفذ الروح الحيواني من القلب الى الدماغ اذا اخذ منفذ احدهما من الآخر انما يكون من القلب
المنفذ الآخر الذي للروح الحساس المحرك النافذ من القلب الى الدماغ انما يكون من الدماغ بعد ان وجد القلب والدماغ
متميزي الجوهر قبل حصول هذين العضوين الواصلين فيجوز ان يجذب كل واحد منهما من كل واحد منهما وليس من جد
الاقتسام مانع واما المنفذ الاول والثقب الذي نفذ فيه الروح فهو من المبدأ لا محالة وليس ببعيد كما قلنا فيما سلف
ان يكون القوة ينبعث عن عضو والآلة الحاملة تأتي من العضو الآخر القابل له وليس ايضا ذلك بواجب كلا ما اخذوه من
التشريح يوجبه وقد سلف الكلام فيه فاذا تكونت هذه الاعضاء تبعتها الاعضاء الاخرى وتنزل من الدماغ النخاع في الفقار
وانتسجت العروق والاعصاب وغيرها مواد العظام على ما ينبغي وتميزت الاطراف وتمت الخلقة في مدة

الفصل الخامس

في تفصيل استحالات مادة الجنين الى ان يتم فاول الاحوال

ذبدية المني وهو من فعل القوة المصورة والحال الاخرى ظهور النقطة الدموية في الصفاق وامتدادها في الصفاق امتدادا

ثم ثالث الاحوال استحالة المنى الى العلقة وبعدها استحالة الى المضغة وبعدها استحالة الى تكون القلب والاعضاء الاولى
والرئيسة وبعدها تكون الاطراف فلكل استحالة او استحالتين معا مدة موقوف عليها وليس ذلك مما لا يختلف ومع ذلك
فانها تختلف فى الذكران والاناث وهى فى الاناث ابطا ولاهل التجربة والامتحان فى ذلك اراء لبس بينها ما الحقيقة خلافه
فان كل واحد منهم انما حكم بما صادف الامر عليه بحسب امتحانه وليس يمتنع ان يكون الذى امتحنها الاخر واقعا على ما يخالفه
ومع ذلك فان فى جميع ذلك ما هو اكثرى لا محالة والاكثرى فيمن يولد فى الاكثر اما مدة الرغوة فستة ايام وابتداء الخطوط
الحمرة والنقطة بعد ثلثة ايام اخرى فيكون ذلك تسعة ايام من الابتداء وقد يتقدم يوما او يتاخر يوما ثم بعد ستة ايام
اخرى وهو الخامس عشر من العلوق ينفذ الدموية فى الجميع فيصير علقة وربما تقدم يوما او يومين او يتاخر يومين
وبعد ذلك باثنى عشر يوما يصير لحما وقد تميزت قطع لحم وتميزت الاعضاء الثلثة وامتدت رطوبة النخاع وربما تاخر و
تقدم يومين وثلثة ثم بعد تسعة ايام ينفصل الراس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن تميز الحس فى بعضهم
ويخفى فى بعضهم حتى يحس ذلك بعد اربعة ايام فتكمله الاربعين ويتاخر فى النادر الى خمسة واربعين يوما فالاقل فى ذلك
ثلثون يوما وقد ذكر فى التعليم الاول ان السقط بعد الاربعين اذا شق عنه السلا ووضع فى الماء البارد وظهر شيئا
صغيرا متميز الاطراف والذكر اسرع فى ذلك كله من الانثى ويشبه ان يكون اقل مدة تصور الذكر ثلثين يوما واما تحديد
حال الذكر والانثى فى تفاصيل المدد فلم يحكم به طائفة من الاطباء بالتهور والمجازفة واول ما يجد المنى متنفسا ينفش
واول ما يعمل المصورة انما تعمل تجمع الحاد الغريزية ثم المخارج والمنافذ ثم بعد ذلك ياخذ الغاذية فى العمل وعند بعضهم ان
الجنين قد يتنفس من الفم بل يتنفس بما اكثره التنفس اذا ادرك فى الرحم وليس عليه دليل وعند بعضهم ان الجنين اذا اتى على تصوره
ضعف ما يتصور فيه تحرك واذا اتى على تحركه ضعف ما يتحرك فيه ولد واللبن يحدث مع تحرك الجنين وقد قيل ان الزمان
الوسط المعتدل خمسة وثلثون يوما فيتحرك فى سبعين يوما ويولد فى مائتين وعشرة ايام وذلك سبعة اشهر واذا كان الاكثر
بخمسة واربعين يوما فيتحرك فى تسعين يوما ويولد فى مائتين وسبعين يوما وذلك تسعة اشهر هذا شىء لا يثبت فيه المحصل حكما
واعلم ان دم الطمث ينقسم ثلثة اقسام قسم ينجذب فى الغذاء وقسم يتصعد الى الثدى وقسم هو فضل يتوقف الى وقت النفاس فينفض
والجنين يحيط به اغشية ثلثة المشيمة وهو الغشاء المحيط وفيه تنتسج العروق المتادية صوادها الى عرقين وسواكبها الى عرق
والثانى يسمى ... وهو اللفائفى وينصب اليه بول الجنين والثالث ... وهو مغيض العرق فاقرب الاغشية منه الغشاء
الثالث وهو الذى يكون مجمع الرطوبة الراشحة من الجنين فى جميع تلك الرطوبة فائدة فى ثقل الجنين كيلا يثقل على نفسه وعلى
الرحم وفى تبعيده ما بين قشيرته والرحم فان الغشاء الصلب مولمة مماسته كما يولم المماسات ما كان من الجلد قريب العهد من
النبات على القروح ولم يستوكع بعد اما الغشاء الذى يلى هذا الخارج فهو اللفائفى لانه يشبه اللفائف وينفذ اليه هذا
من السرة مصب للبول ليس من الاحليل لان مجرى الاحليل ضيق ويحيط به عضلة موكلة يطلق بالارادة والى اخره ...
واما هذا فهو واسع مصلحته للاخذ وجعل للبول منفذ خاص به لانه لولا ذلك لم يحتمله البدن لحرافته وحدته ولانه
ظاهر فيه والفرق بينه وبين رطوبة العرق فى الرائحة وحمرة اللون ولولا فى ايضا المشيمة لكان ربما اسند ما يحتوى عليه
العروق والمشيمة وهى ذات صفاقين ونفيس تتشبج فيما بينهما العروق ويحاذى كل جنس منها الى عرقين اعنى الشرايين
والاوردة واما عرق الاوردة فاذا دخل استقصر المسافة الى الكبد فاحدا عرقا واحدا ليكون اسلم ونفذ الى محدب الكبد
لئلا يزاحمها تقعير المرأة من تقعيرها والحقيقة فان هذا العرق انما ينبت من الكبد ويتجه الى السرة الى المشيمة ويتفرق

هناك فيصير عرقين ويخرج ويتحرك فى المشيمة الى فوهات العروق التى فى الرحم على ان كثيرا ما نتوسع فى هذه الابواب
ونبنى الكلام على مذهب الاطباء ولعلنا ان يكون المعتمد الاصل الذى اعطينا للمتعلمين وهذه العروق وهذا يعرض لها شيئان
احدهما عند فوهات التى ادق فكانها اطراف الفروع وايضا فانها تجمع اولا من هناك فيظن انها تنبت من هناك لكنها
تجتمع هناك لانها تاخذ الدم من هناك فان اعتبرت سعة الثقب اوهم ان الاصل من الكبد وانما ان اعتبرت الاستحالة
الى الدموية اوهم ان الاصل من المشيمة لكن الاعتبار الاولى هو اعتبار الثقب فى المنافذ واما الاستحالات فهى كالات
للسطوح المحيطة بالثقب وكذلك فان الشرائين تجتمع الى شريانين ان اخذت الابتداء من المشيمة وجدتهما ينفذان من السرة
الى الشريان الكبير الذى على الصلب متوكئين على المثانة فانها اقرب الاعضاء التى يمكن ان يستند اليه هناك مستندا
لهما ما عيشة للسلامة ثم ينفذان فى الشريان الدائم الذى لا ينفسخ فى الحيوان الا اخر حيوته فهذا هو ظاهر قول الاطباء واما
فى الحقيقة فهما اشعبتان منبتهما الحقيقى من الشريان وعلى القياس المذكور ويقول الاطباء انهما لم يصلح لهما ان يتخذا
منفذا الى القلب لطول المسافة واستقبال الحواجز ولما قرب مسافتهما من المنفذ لم يحتاجا الى الاتخاذ ويذكرون ان
الشريان والوريد النافذين من القلب الى الرئة لما كان لا ينتفع بهما فى ذلك الوقت فى التنفس منفعة عظيمة صرف نفعهما
الى الغذاء فجعل لاحدهما الى الاخر منفذ ينسد عند الولادة وان الرئة انما يكون حمراء فى الاجنة لانها لا يتنفس هناك بل
تغتذى بدم احمر لطيف وانما يبيضها مخالطة الهوائية ويقول الاطباء ان الغشاء اللفائفى خلق من منى الانثى وهو قليل
واقل من منى الرجل فلم يمكن ان يكون واسعا فجعل طويلا ليتصل الجنين باسافل الرحم وفى فضاء الرطوبات كلها فلم يكن
بد من ان ينفرد للعرق مصب اوسع وهذا من تكلفاتهم والجنين ان اشبه الى غلبة مزاج ذكورى فاض فى جميع الاعضاء وهو
بالذكورة متنوع الى ابيه وربما كان سبب ذكورته غير مزاج ابيه بل حال من الرحم او مزاج عرض للمنى خاصة فلذلك لا يجب اذا
اشبه الاب فى انه ذكر ان يشبهه فى سائر الاعضاء بل ربما اشبه الام والشبه الشخصى يتبع الشكل والذكورة لا يتبع الشكل بل المزاج
وربما يعرض للقلب وحده مزاج كمزاج الاب فيفيض فى الاعضاء واما من جهة الاستعداد الشكلى فيكون القبول من المادة
فى الاطراف مائلا الى شكل الام وربما قدرت المصورة على ان تقلب المنى وتشكله من جهة التخطيط بشكل الاب لكن يعجز من جهة
المزاج ان يجعله مثله فى المزاج والسبب فى التوام كثرة المنى حتى يفيض الى بطنى الرحم فيضا يملأه كل على حدة وربما اتفق لاختلاف
مدفع الدفقتين اذا وافى ذلك اختلاف حركة من الرحم فى الجذب فان الرحم عند الجذب يعرض لها حركات متتابعة لكن يتم القمة
بعد لقمة وكانما يتنفس المستمكة نفسا بعد نفس لانها ايضا يدفع منه الى باطن الرحم دفعا كل دفعة يكون مثل جذبة للمنى من خارج
طلبا من الرحم للجمع بين المنيين وذلك شىء يحسه المتفقد من المتجامعين ويعرفن هن ايضا انفسهن وتلك الدفعات والجذبات
الافراد لا يكون صورة بل اختلاجية كان كل واحدة منها مركبة من حركات لكنها لا يتم الا عند عدة اختلاجات بل يحس بعد كل
جملة اختلاجات سكون ما ثم يعود فى مثل السكون الذى بين دفقات القضيب للمنى ويكون كل مرة ثانية اضعف قوة واقل عدد
اختلاجات وربما كان المرات فوق ثلاث او اربع فبذلك يتضاعف تلذذهن لانهن يلتذون من حركة المنى الذى لهن وتلتذون
من حركة منى الرجل فى فم رحمهن الى باطن بالجذب بل يلتذون بنفس الحركة التى تعرض للرحم وربما وافق دفقة ذكورية
صبة انوثية فاختلطا وتلاهما دفقات فى مثل ذلك مرة بعد مرة فحملت المرأة ببطون عدة اذا كان كل اختلاط يتحاد بنفسه
وربما اختلط المنيان معا ثم تقطعا او تقطعا عن وحدة سابقة بسبب ريحى او اختلاجى وغير ذلك من الاسباب المفرقة فيتحاد
كل على حدة وربما كان ذلك بعد انتساج الغشاء فيكون كثرة فى شىء واحد وهذا مما لا يتم تكونه ولا يبلغ الحياة وربما

كان مثل ذلك وما يجرى هذا المجرى فيشبه ان يكون قليل الافلاح وانما المفلح هو الذى وقع فى الاصل متميزا واما الولادة
فانما يكون اذا لم يكف الجنين ما يورد اليه المشيمة من الدم وما يتادى اليه من النسيم ويكون قد صلبت اعضاؤه فاميز فيتحرك
خ عند التشايع الى الخروج كما يتم فيه القوة فاذا عجز لصابه ضعف ما لا يثوب اليه معه القوة الى التاسع وان خرج فى الثامن
خرج وهو ضعيف وخروج الجنين انما يكون بانشقاق المشيمة والاغشية الرطبة وانصباب رطوباتها واذا لا هار وقد انقلب
على راسه فى الولادة الطبيعية ليكون اسهل للانفصال واما الولادة على الرجلين وهو لضعف الولد ولا يقدر على الانقلاب
هو خطر ولا يفلح فى الاكثر والجنين قبل حركته الى الخروج قد يكون معتمدا بوجهه على رجليه وبراحتيه على ركبتيه وانفه
بين الركبتين والعينان عليهما وقد ضمهما الى قدامه وهو اكب عقبيه ووجهه الى ظهر امه حماية للقلب وهذه النصبة اوفق
للانقلاب تعين على الانقلاب ثقل الاعالى فى الجنين وعظم الراس منه خاصة واذا انفصل انفتح الرحم الانفتاح الذى
لا يقدر فى مثله مثله ولا بد من انه انما يعرض للمفاصل العظيمة ومدد وعناية من الله تعالى عند ذلك يرد عن قريب الى
الاتصال الطبيعى فيكون ذلك فعلا من افعال القوة الطبيعية والمصورة بخاص اثر يتصل من الخالق لا استعداد الانزال
يحصل مع من الجنين ولا يشعر به وذلك من اسرار الله تعالى والملك الحق فتبارك الله احسن الخالقين

الفصل السادس

فى احوال الولد والوالدة الاناث يتبون فى النشأة الاولى فى مدة اطول لضعف القوة المصورة
ولو قويت لذكورته فاما اذا تصورن فانهن براهقن ويشبن ويعجزن اسرع لرطوباتهن مثل الاستعداد الرطبة كالخروع
والخلاف فانها تنمى بسرعة وذلك لان الطبيعة لا يقتضى تدبيرهن الاحكام لذلك مما لا يمكن فيها ودائم نقيضه كاسد
المادة والشئ عزيز وقلت عملة فان التاخى انما يقع من الفاعل الذى ليس موقوفا للاحكام واما لعوز المادة وتنشأ
قواهن من الرجال فليس يبلغ ان يكون ما وفات الافعال الطبيعية فى صحتهن وان قصرت طباعهن عن طبايع الرجال فان
نسبة ظاعة مادتهن وكثرتها وسيلانها الى متانة مادة الرجال هى نسبة الحاجة فى احكام خلقة الرجال الى مثلها من
النسا بل تلك النسبة اعظم من نسبة زيادة قوة الرجال الى قواهن والحبلى بالذكر احسن حالا فى جميع الوجوه حتى فى سهولة
الولادة من الحبلى بالانثى لعجز قوة الانثى عن تدبيرها بسبب الرحم وربما زحرت سوءهن وربما كان الحبلى من بعضهن
سببا للسمنة فى سلاح حالة كان الاحتباس حينئذ سببا لاستيفاء اعضائها الغذاء وخصوصا اذا كانت عادتها فى حيضها
الافراط وكانت فى الجبلة لا يحتمل الاستفراغ وهذه هى التى يكون فضولها قليلة الفساد صالحة الكيفية والقوة الدافعة
قوية والنسا فى الخلقة واسعة وربما كانت لاخلاطها حدة يسيرة فيدلك يتبع لها النسا وسعة المسام سبب لسهولة الاندفاع
سبب لاجتذاب الرطوبات الى جهة الاستفراغ فاذا احتبس طمثها مكن ان يميل الطبيعة على تعديل الخلط وانفاق الذى
كان يستفرغ فضلا عن المحتاج اليه الى ان يستفرغ انفاقه فى اصلاح الاعضاء فقد مكنت تلك المادة من التدبير فيها
لا احتباسها وقد كانت حركتها الاندفاعية يعجل عن ذلك فال وكل الحيوان محدودة ازمنة الولادة خلا الانسان وربما
وضعت الحبلى لسبعة اشهر وربما وضعت فى الثامن وقلما يعيش المولود فى الثامن الا فى بلاد محدودة مثل مصر والغالب
هو الولادة بعد التاسع وربما عاش المولود فى الثامن وربما لم يكن ذلك مولودا بالحقيقة فى الثامن بل يكون الغلط واقعا
فى الحساب بحيضة تخللت وكذلك الولادة فى العاشر وربما سلم فى الاقل ويكون قد وقع فى حسابه غلط لاتفاق اعراض الحبل قبل
الحبل بشهر لاسباب غير الحبل وخصوصا احتباس الطمث فوقع وقد بلغنى من حيث وثقت به كل الثقة ان امرأة وضعت بعد الرابع
من سنى الحبل ولدا قد نبتت اسنانه وعاش وحدثنى عن ثقة انه شاهد مولودا بعد سنة اشهر وقد عاش وقال المعلم

والدقصرت

وسهولة الاندفاع

الاوّل وقد يعيش للنسا خمسة اولاد فى بطن واحد وحكى عن امرأة قديمة الزمان انها وضعت عن اربعة بطون عشرين ولدا وان
امرأة اسقطت خمس عشرة صورة وقد سمعت من الثقات بجرجان ان امرأة اسقطت كيسا فيه سبعون صورة كل صورة صغيرة جدا
واذا اتأمت المراة بذكر وانثى فقلما تسلم الوالدة والمولودان واما بذكرين وانثيين فيسلم كثيرا والمرأة والفرس يحتمل الجماع
على الحبل لكن المراة قد يحبل على الحبل ولا كذلك الفرس وفى الاكثر يهلك الاول وقد اسقطت امرأة ولحدة اثنى عشر جنينا
حملا على حمل واما اذا كان الحمل الثانى واحدا وقريب العهد من الاول فيعيشان كمراة ولدت توأمين احدهما يشبه الزوج والاخر
العشيق واخرى حملت توأمين ثم حملت عليهما فوضعت ثلثا وسلم منهم التوأم وربما كان مع الوضع سقط وربما وضعت
الحبلى لثمانية اشهر وما يليه فوضعت ملطخ الراس برطوبات المنى وكثيرا ما يكون على راسه لطخ من طين او من جنس طعام يكثر
منه المراة فان اكثرت المراة الملح لم ينبت اظفار ولدها لحدة الملح واول اللبن الطبيعى مالح لبقائه فى الضرع مدة ولفعل
الحرارة فيه كما علمت السبب فيه مما سلف والنسا فى اكثر الامر ينقطع طمثهن على ثمان واربعين سنة وربما تمادى الى خمسين
سنة ويحبلن مادمن يحضن ولم تر امرأة حبلت بعد الخمسين والزرع المولد للرجال فقد يتولد فيهم فى الاكثر الى ثمان وسبعين
سنة وربما جاوز فى القليل من الناس ذلك وربما استبدل من يلد به من الرجال العقم ومن النسا العقر وجاء ولدا
وربما كان الانسان مؤنثا فى حداثته فاذا استحكم مزاجه ذكر وربما كان الرجل لا يولد له الا اذا استحكم مزاجه ومن النسا عقيم
عسرات الولاد وقد تكون منهن من يحبل عن كل مساس وكذلك من الرجال من يحبل بكل مساس ومن عسرات الحبل ان
يحبس احتماله للحبل والتى تعيا الحبل من يسرع احتماله للحبل ومن الرجال والنسا مؤنث ومنهم مذكر وحكى ان فلانا ولد اثنين
وسبعين ولدا كلهم ذكرا الا واحدا منهم كان انثى والتى يعسر حبلها اذا عولجت لشلل فربما يلد فى الاكثر الانثى ومن الناس من
يولد فى حداثته ثم لا يولد الا بعد سنين وكان السبب عنده فيه يبس المزاج وحرارته فيكون حداثته تعدل اليبس وشيخوخته
تعدل الحر وقد ينزع شبه الولد الى الوالد فى الامراض وفى الاندان والخيلان والسبب مفهوم مما قدمناه وربما ينزع الشبه
بعد قرن وقرنين كانه كان فى الوسط حائل للقوة المصورة فزال وان كانت القوة المصورة فى الجميع من طبيعة واحدة فيعرض
لها فى الوسط حائل يزول عند الطرف واكثر الذكران اشبه بالاباء واكثر الاناث اشبه بالامهات وان جاز ان يقع خلاف
ذلك لما فهمناه من العلل ومن الرجال من لا يولد الا شبيها بنفسه ومن النسا من لا يلد الا شبيها بنفسها ومن سرر الاجنة فى الحيوانات
ما يلصق بالمشيمة ومنها ما يلصق بنفس الرحم وربما ولد المولود وخصوصا فى ذوات الاربع وقد اجتمع فى اخره معا ثفل وفى
مثانته بول وربما كانت السرة فى بعض الحيوانات عرقا واحدا وذلك فى صغار الحيوانات مثل ما فى الفراريخ وربما كان فى
بعضها عرقان واذا ابتدأت اوجاع الطلق من ناحية البطن كان اسهل للولادة واذا ابتدأت من فوق كان ذلك اعسر وكل
ما كان ذلك الوجع انزل فهو اقدر على السهولة والرطوبة التى تنصب قبل خروج الجنين اما فى الذكران من الاجنة فيكون
مائيا تبنيا واما فى الاناث فيكون دمويا وطلق النسا اشد من سائر الحيوانات وحبس النفس يعين على الولادة والنفس
فيما بين ذلك يعسر وينبغى ان يبادر الى ربط السرة لئلا يسيل الدم والروح ويهلك الصبى فان انحل ذلك الرباط بعد جمود
الدم على المشيمة علقة لم يضر والمشيمة ينقلب عند الولادة وربما خرج قبل ان يخرج يظن ان المولود ميت وربما خرج اليدان
على الاضلاع وربما خرجتا ممدودتين مع الراس وكما ينفصل يستهل ويمد يديه الى فيه وربما عطس فى الحال وربما عطس بعد
ولون عقيبه الى الدموية وربما كان اسود جدا واذا كان قد يتقدم الولادة نزف واستفراغ عسرها لان تلك الرطوبة
هى التى تعين على الازلاق وعلى الدفع واذا تأخر النزف كان ايضا اهون على الولادة ويضحك الصبى بعد اربعين يوما

وذلك اول ما يفعل النفس الناطقة في بدء الامر اول ما ينفعل عنها من فرح ويرى المنامات بعد شهرين حتى انظن به نسيانها اقول لانه في مثل ذلك الوقت ما التغير يسير يختلف عنده المحسوسات ويميز بينها ويرتسم في خيال الرؤيا ويوضح المولود من الكبار اللين بالاكثر بعد طوبه وليس في ذلك لساير الحيوانات فان كان الياقوخ فيها لينا فلا يبلغ مبلغها ما للانسان وجميع الحيوان يولد وله اسنان الا الصبي الهم الا اذا تاخر وصغر اولا ذمان نبات الاسنان هو السابع من الشهور والثنايا العالية اولها نباتا وقد ينبت السفلى قبل العليا في النادرة ويكثر اللبن بعد النفاس واحتباس الطمث ومن النساء من يدر لبنها لا من الحمل فقط بل هي من مس الخوى في الثديين وذكر ان بعض النساء در لبنها من مس تقارب بلبنها او ربما نفذت شعرة مع اللبن الى الثدي فيوجع ووجع لخوج واظنها تتولد هناك ويطول مدة الباب المرأة الى سنتين فما فوقها الا ان يحمل فح ينقطع لبنها او بعيد او يقل ويصير بالمرضع الاول وما دام اللبن غزيرا لم يحض وربما حاضت مع ذلك والصبي المالوف لا يجاوز السابع وربما مات قبله وان كانت بالصبيان امراض حادة زادت مع زيادة القمر بسبب ازدياد المواد الرطبة مع القمر

المقالة العاشرة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات وهي

فصل

واحد في احوال النساء من جهة العلوق والاسقاط وما يعرض لهن من الاشتمال والاخلاف والاحبال الكاذبة

لا تعلق او تسقط ان علقت فذلك اما اليبس والا ففي مزاج بدنها او عضو يخص فيها وربما كان في الرحم نفسه او في مزاجها فان يسخن فيجفف المني او يبرد فيجمده او يكون يابسا فينشف المني فيفسد او رطبا فيمنع الانعقاد ومع ذلك يزلق او يكون المزاج فاسد مزاج او عين المني او يكون مفسد فوهات عروق الرحم او غائرة الرحم او معوجا وموضوعة في غير مكانها فلا يتوق اليه المني او فاسد مزاج الطمث او مختلفة الاقراء فيدل على فساد مزاج رحمها فان كان طمثها على المجرى الطبيعي في مؤنته وقوامه الاقراء على المدة الواجبة ولا يكون في فم رحمها صلابة او شدة انغلاق عند وقت الطهر ولا ايضا استرخاء فانها سريعة القبول للحبل ومن الارحام ما يعرضها النفخ كثيرا فيكون ذلك احد الاسباب المفسدة ويجب ان يكون الرحم رطبة عند الجماع بالاعتدال وذلك الرطب يكون من النوع من الرطوبة التي سبيلها سبيل العرق وسبيل دمعة العين عند تحاول النظر الى الشمس او في برد او حر مثل الريق المتحلب عند شهوة طعام يؤكل بين يديها ويجب ان يكون هذه الرطوبة فيما بين الجماع لا في اخره فان العلوق يدل عليه الجفاف وشدة الرطوبة مزلق والذي يسترخي على الجماع ويضعف معه عقيب غير معلق واذا جومعت المراة فانفصل زرعها الى الرحم ولم يصل اليه زرع الرجل فربما عرض ان يستحيل ذلك الزرع رياحا ونفخا في بطنها وكذلك يعرض لها لو قبلت زرع الرجل قبولا على غير صفة العلوق فيفسد الزرع في الرحم الى رياح رديئة وقد يعرض ايضا في رحم المرأة قروح واثار قروح فيملس الرحم فيمنع الحبل ومن امراض الرحم جمعها الماء كانها استسقاء وهو مرض صعب العلاج واعلم ان الولادة انما يكون اذا توافى الزرعان من الذكر والانثى معا فان اختلف الوقتان لم تعلق ولذلك من الرجال من يحبل بعض النساء دون بعض لان مدة صب بعضهن للمني يكون موافقة لمدة صبه والنساء ابطا انفضاء من الرجال والرجل البطيء الانزال اشد اعلاقا والمرأة والرجل يحتلمان جميعا ويصبان المني كل على خصوصيته وتتبعا بانتقاص من الفضل منه وذلك اذا اجتمع الزرع الكثير واذا احتلمت المرأة يعرض لفم رحمها او فاتا من علامات الاشتمال والجفاف مما يكون بعد جماع الرجل لان الرحم يشتمل على مني نفسها وان كانت لا تولد وربما اشتمل رحم المرأة على مني نفسها ولم يجبه مني الرجل او كان مني الرجل الاضعف وربما ظن بها الحبل بسبب ذلك وانما هو قطعة لحم اقول ان السبب في ذلك اما الحبل واما بجامعة لا يقضي فيها مني الرجل الى داخل داما غلبة من شهوتها فيصب زرعها بفكرة او نظرة او غلبة مني فيندفق واذا كان مزاج الرحم حادا يابسا بالعتدال

ولا يزلق العقد فيها المني وربما تغذى من دم الطمث تغذية الغدد المتولدة في الاعضاء منها وربما كان سببه البرد المجمد فاذا انحصر المني منها في الرحم تخلو لها فوهات تتغذى منها ولذلك ينقطع طمثها وربما احتبس الطمث بسبب الفضول الى الفضاء الذي بين الرحم فظن رجاء ولا يكون ويفرق بينهما خفة الرحم فيما لبس بوجها اقول انه لا عذر لمن يسمع هذه الفصول وغيرها ثم يظن ان المعلم الاول يقول بان المراة لا يصب فضلة نطفية وليس كل قذف زرع حال انما للضعف بل الذي يتحلل الزرع واما من اجتمع فيه فضل زرع فينتفع بازالته والذي في بدنه ايضا امتلاء بحسب الكيف والكم وربما زاد الزرع على الكفاية فانفصل الفضل مع العلوق فيظن المرأة انها لا تحبل واناث الطير يشتمل الذكور فان عونها يبيض بيض الريح لكنه اذا لا قوة مولدة في زرعها فلا يفرخ بيضها وربما كان في بطنها بيض ريح فيفسد فاذكر فتستحيل

مفرخا تمت المقالة العاشرة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

المقالة الحادي عشر

وهو فصل واحد نذكر في فصول متفرقة فلنتكلم الان فيها في الترتيب التعليم الاول وطلب الاسباب وانت تعلم ان الاشياء الطبيعية وان كانت تكون لغاية فقد يدخلها ما بالضرورة ويعلم على كم وجه يقال بالضرورة وان منها ما هي لغاية ومنها ما ليس وتعلم كيف ينبغي ان يجري القسمة الحيوان واحواله فكيف يوخذ فصول القسمة الاولى والثانية وكيف ينسب ذلك الى افعالها وانفعالاتها وكيف ينسب افعالها وانفعالاتها اليها وجميع هذا مما هو معلوم من حيث سلف من الذي يستقبل تمت المقالة الحادية عشر من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

المقالة الثانية عشر

خمسة عشر فصلا واكثرها ما الحقناه بالكتاب الفصل الاول في اصناف التركيب في المركبات التي منها البدن اقول ان انواع التركيب في الحيوان هو المزاج العنصري والمزاج الاول الحقيقي هو على ما علمت انما هو من جهة الكيفيات الاول الاربع المعلومة دون الاخر من الملموسات واما الثاني من التركيب فهو الخلطي حتى تكون منه الاعضاء التي هي متشابهة الاجزاء والثالث هو التركيب العضوي حتى تكون منه الاعضاء الالية وقد علمت مما سلف لك من الاصول ان كل متقدم من التركيب من اسطقسات التركيب هو لاجل ما هو متاخر في الطبع وعلمت ان الاشياء الطبيعية كيف يكون الصورة منها مبدا محركا وصورة وغاية وعلم ان الهيولى قد يكون اقدم بالزمان ويتاخر من وجوه اخر فالهيولى وصورة المزاج والاخلاط والاعضاء المتشابهة الاجزاء كلها لاجل الالية الاعضاء وعنها مصدر الافعال التي للحيوان بما هو حيوان كالحس وما يتعلق به والحركة وما ينسب اليها ولو كانت المتشابهة الاجزاء هي المقصودة بالطبع من الحيوان لما كان يحتاج الى ايجاد هامر ادا مختلفة في اعضاء مختلفة بالنوع ليس على سبيل الاستظهار في تكثير العدد لما هو غرض واحد حتى اذا ابقى واحد عمل الاخر عمله او ليكون كل يميل فيما يلي حيزه والمتشابهة الاجزاء قد يغلب عليها طبيعة عنصر واحد فيقال مثلا ان العظم ارضي وان اللحم هوائي واما الالية فلا ينسب شيء منها الى غالب في المزاج ولقائل ان يقول ان الحس قد يتم بعضو بسيط فان اللمس يتم عند قوم باللحم وعند قوم يكون بالعصب ولا يتعدى الى اللحم والشم بالحلمة الدماغية والسمع بالعصب المنبسط في الصماخ والذوق بالعصب المنبسط على اللسان فنقول ان كل واحد من هذه وان كانت تفعل بعضو بسيط فليس به يتم كمال الفعل الا اللمس وحده ومع ذلك فقد خلق لتحسس اللمس اعضاء الية بها يجس المجس كالانامل واما الابصار فليس يتم بالبردية وحدها بل بالطبقات الاخرى وعلى الهيئة التي للعين وسنذكرها والاستنشاق يتم بالانف بمعاونة الحجاب والرية على ما تعلم ويودي الرائحة الى الحلمة والسمع انما يتم بالاذن والثقب الذي في الاذن والذوق ايضا باللسان وكل واحد من ذلك عضو الي فاما ساير الافعال الحيوانية فهي بالمتشابهة الاجزاء لا غير والعضو الذي هو مبدا للحس والحركة فيما هو مبدا للحس اللمسي وحس لا مس فذلك لم يجوهره المتشابهة الاجزاء وبما هو مبدا للحركة والشهوة

العضو فهو اولى بهذا العضو في الحيوان الذي هو القلب وفي غيره شيء يشبه القلب في كل عضو ريئسا فان القوة الطبيعية متعلقة
ببسائط والحيوانية والنفسانية متعلقة بالالية منها والاجسام التي هي اجزاء بدن الانسان الاضافية في تسميتها اعضاء
والمتشابهة منها منقسمة الى ما هي بالحقيقة اعضاء والى ما هي رطوبات والاعضاء ادوات والرطوبات اغذية او فضول
اغذية وكان اصل الاخلاط وعمدتها الدم والغليظ منه اغذى لكن صاحبه من الحيوان اجفى وابلد والرقيق اقل غذاء وصاحبه
من الحيوان اذكى وافهم واعقل

الفصل الثاني

في ذكر المزاج فلنتكلم اولا كلاما
كليا في المزاج ثم لنتكلم في الاخلاط وقواها فنقول ان المزاج كيفية تحدث من تفاعل كيفيات متضادة موجودة في
عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة
في جميعها هي المزاج وقد علمت اصناف المزاج المعتدل والخارج عن الاعتدال وعلمت المعتدل مطلقا والمعتدل بحسب حيوان
حيوان ويجب ان تعلم ان المعتدل الذي يستعمله الاطباء في مباحثهم فانه ليس مشتقا من التعادل الذي هو التوازن بالسوية
بل كانه مشتق من العدل وهو ان يكون قد توفر على الممتزج بدنا كان بتمامه او عضوا حصص من العناصر بكمياتها وكيفياتها
على القسط الذي ينبغي ان يكون له في مزاج نوعه مثلا في انسانيته حتى يكون وان كان ليس بالحقيقة اشتقاقه من ذلك على
اعدل قسمة ونسبة يجب له لكنه قد يعرض ان يكون هذه القسمة التي يتوفر على جملة الانسان المعتدل قريبا جدا من المعتدل
الحقيقي الاول وكانه ليس في ذلك لغيره فلنتكلم في هذا الاعتدال المعتبر بحسب ابدان الناس ايضا فنقول يعرض له ثمانية اوجه
من الاعتبارات فانه اما ان يكون بحسب النوع مقيسا الى ما يختلف مما هو خارج عنه واما ان يكون بحسب النوع مقيسا
الى ما يختلف مما هو فيه واما ان يكون بحسب الصنف من النوع مقيسا الى ما يختلف مما هو خارج عنه ولكن داخل في نوعه واما
ان يكون بحسب صنف من النوع مقيسا الى ما يختلف وهو من الصنف واما ان يكون بحسب الشخص من الصنف من النوع مقيسا الى
احواله في نفسه واما ان يكون بحسب الشخص من الصنف من النوع الى ما يختلف مما هو خارج عنه في صنفه ونوعه واما ان يكون
بحسب العضو مقيسا الى ما يختلف مما هو خارج عنه في بدنه واما ان يكون بحسب العضو مقيسا الى احواله في نفسه فالقسم الاول
هو الاعتدال الذي للانسان بالقياس الى سائر الكائنات وهو شيء له عرض وليس منحصرا في حد وذلك ليس ايضا كيف اتفق بل له
في الافراط والتفريط حدان اذا خرج عنهما بطل المزاج عن ان يكون مزاج انسان واما الثاني فهو الواسطة بين طرفي هذا
المزاج العريض ويوجد في شخص في غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في السن الذي يبلغ فيه النشو غاية النمو وهذا بعينه
وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي بحسب التوازن الذي لا امكان وجوده كما علمت فانه ايضا مما يعز وجوده وهذا الانسان ايضا
انما يقرب من الاعتدال الحقيقي المذكور لا كيف اتفق ولكن يتكافئ اعضاؤه الحارة كالقلب والباردة كالدماغ والرطبة
كالكبد واليابسة كالعظام واذا توازنت وتعادلت قربت من الاعتدال الحقيقي واما باعتبار كل عضو في نفسه فكلا الا
عضوا واحدا هو الجلد على ما في تفصيله واما بالقياس الى الاعضاء الرئيسية فليس يمكن ان يكون مقاربا لذلك الاعتدال الحقيقي
بل خارجا عنه الى الحرارة والرطوبة فان مبدأ الحيوة هو القلب والروح وهما حاران جدا مائلان الى الافراط وكذلك ينبغي
فان الحيوة بالحرارة والنشو بالرطوبة والحرارة تقوم بالرطوبة وتغتذي منها والاعضاء الرئيسية ثلثة وان كان القلب برودتها
كلها كالسنبتين والبارد منها واحد وهو الدماغ وبرده لا يبلغ ان يعدل حر القلب والكبد اليابس منها او القريب من اليبوسة
منها واحد وهو القلب ويبوسته لا يبلغ ان يعدل رطوبة الدماغ والكبد ليس الدماغ ايضا بذلك البارد ولا القلب ايضا
بذلك اليابس ولكن القلب بالقياس الى الآخرين يابس والدماغ بالقياس الى الآخرين بارد واما القسم الثالث فهو اضيق

عرضا من القسم الاول اعني من الاعتدال النوعي لكن له عرضا صالحا وهو المزاج الصالح لامة من الامم بحسب القياس الى
اقليم من الاقاليم وهواء من الاهوية فان للهند مزاجا يشملهم يصحون به وللصقالبة مزاجا آخر يصحون به وكل واحد منهما
معتدل بالقياس الى صنفه وغير معتدل الى الآخر فان البدن الهندي اذا تكيف بمزاج الصقلابي هلك او مرض وكذلك حال
البدن الصقلابي اذا تكيف بمزاج الهندي فيكون اذن لكل واحد من اصناف سكان المعمورة مزاج خاص يوافق هواء اقليمه
وله عرض وله عرضه طرفا افراط وتفريط واما القسم الرابع فهو الواسطة بين طرفي عرض مزاج الاقليم وهو اعدل امزجة
ذلك الصنف واما القسم الخامس فهو اضيق من القسم الاول والثالث وهو المزاج الذي يجب ان يكون لشخص معين حتى يكون
موجودا حيا صحيحا وله ايضا عرض يحده طرفا افراط وتفريط ويجب ان يعلم ان كل شخص يستحق مزاجا يخصه يندر او لا يمكن ان
يشاركه فيه آخر والقسم السادس هو الواسطة بين هذين الحدين ايضا وهو المزاج الذي اذا حصل لذلك الشخص كان على
افضل ما ينبغي ان يكون عليه واما القسم السابع فهو المزاج الذي يجب لنوع كل عضو من الاعضاء ويخالف به غيره فان
الاعتدال الذي للعظم هو ان يكون اليابس فيه اكثر والذي للدماغ هو ان يكون الرطب فيه اكثر والذي للقلب هو ان يكون
الحار فيه اكثر والذي للعصب هو ان يكون البارد فيه اكثر فاذا اعتبرت الانواع كان اقربها من الاعتدال الحقيقي هو الانسان واذا
اعتبرت الاصناف فقد صح عندنا انه ان كان في المواضع الموازية لمعدل النهار عمارة ولم يعرض من الاسباب الارضية امر
مضاد اعني الجبال والبحار فيجب ان يكون سكانها اقرب الاصناف من الاعتدال الحقيقي وقد سلف لك في هذا ما يعول عليه ثم
بعد هؤلاء فاعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع وما يليه من الجانبين فانهم لا يحترقون بدوام مسامتة الشمس رؤسهم
حينا بعد تباعدها عنهم كسكان الثاني والثالث ولا هم فجون نيون لدوام بعد الشمس عن رؤسهم كسكان آخر الخامس ثم
جر الى آخر الشمال وهذا القول بحسب ما يوجبه عرض الاقليم وقد يطرء على الاقليم حال من مجاورة جبل او بحر او من اغواره
ونجوده ما يغير مقتضى ذلك واما في الاعضاء فقد ظهر ان الاعضاء الرئيسة ليست بشديدة القرب من الاعتدال الحقيقي
بل اللحم اقرب الاعضاء من ذلك الاعتدال واقرب منه الجلد فانه يكاد لا ينفعل عن ماء ممزوج بالتساوي نصفه جمد ونصفه
ماء مغلي ويكاد يتعادل فيه سخين العروق والدم وتبريد العصب فلذلك لا ينفعل عن جسم حسن الخلط من ابعد الاجسام واسهلها
اذا كان نسخته بالسوية وانما يتعرف انه لا ينفعل لانه لا يحس بما كان مثله فان ما كان لا ينفعل منه لانه لو كان يخالفه لانفعل
عنه فان الاشياء المتفقة العنصر المتضادة الطبائع المتفاعلة ينفعل بعضها عن بعض وانما لا ينفعل الشيء الذي طبيعته ما ذكرنا عن
شبيهه في تلك الكيفية واعدل الجلد جلد اليد جلد الكف واعدله جلد الراحة واعدله ما كان على الاصابع واعدله ما كان على
السبابة واعدله ما كان على الانملة منها فلذلك هي وانامل الاصابع الاخرى يكاد تكون الحاكمة بالطبع في مقادير الملموسات
فان الحاكم يجب ان يكون متساوي الميل الى الطرفين جميعا حتى يحس بخروجه عن التوسط والعدل ويجب ان يعلم مع ما قد علمت
انا اذا قلنا للدواء انه معتدل فلسنا نعني بذلك انه معتدل على الحقيقة فذلك كما علمت غير ممكن ولا ايضا انه معتدل بما
الاعتدال الانساني في مزاجه والا لكان من جوهر الانسان بعينه لكنا نعني انه اذا اثر في البدن الانساني لم يؤثر اثرا يخرج مزاج
الانسان الى زيادة حرارة او رطوبة او برودة ويبوسة وكانه معتدل بالقياس الى فعله في بدن الانسان وكذلك اذا قلنا انه
حار او بارد فلسنا نعني انه في جوهره بغاية الحرارة او البرودة ولا انه في جوهره احر من بدن الانسان او ابرد والا لكان المعتدل
ما مزاجه مزاج الانسان ولكنا نعني انه يحدث منه في بدن الانسان حرارة او برودة فوق التي له ولهذا قد يكون الدواء باردا
بالقياس الى بدن الانسان حارا بالقياس الى بدن العقرب وحارا بالقياس الى بدن الانسان باردا بالقياس الى بدن الحية بل

فقد يكون دواء واحد حارا بالقياس الى بدن زيد فوق كونه حارا بالقياس الى بدن عمرو بل ربما كان باردا بالقياس الى بدن
عمرو ولهذا ما يوصى المعالجون بان لا يقيموا على دواء واحد في تبديل المزاج اذا لم ينجع فقد استوفينا القول في المزاج المعتدل
فلننتقل الى غير المعتدل وقد علمت انها ثمانية وكل واحد من هذه الامزجة الثمانية لا يخلو اما ان يكون بلا مادة وهو ان
يغلب ذلك المزاج في البدن كيفية وحدها من غير ان يكون انما يكيف البدن بها لنفوذ خلط فيه متكيف به فتغير البدن مثل
حرارة المدقوق وبرودة المسلوج واما ان يكون مع مادة وهو ان يكون البدن انما تكيف بكيفية ذلك المزاج لمجاورة خلط
نافذ فيه غالب عليه تلك الكيفية مثل تبرد الجسم الانساني بسبب بلغم زجاجي او تسخنه بسبب صفراء كراثي واعلم ان المزاج مع
المادة قد يكون على وجهين وذلك لان العضو قد يكون تارة منتقعا في المادة مبتلا بها وتارة قد يكون محتبسا
للمادة في مجاريه وبطونه فهذا هو القول في المزاج

الفصل الثالث

في مزاج الاعضاء احر ما في البدن الروح والقلب الذي هو منشاها ثم الدم فانه وان سلم الاطباء انه يتولد في الكبد
فهو لاتصاله بالقلب يستفيد من الحرارة ما ليس للكبد ثم اللحم لانه كدم جامد ثم بعض الدم بما يخالطه من ليف
العصب البارد ثم طبقات العروق الضوارب لا بجواهرها العصبية بل بما يقبله من تسخين الدم والروح اللذين فيها
ثم طبقات العروق السواكن لاجل الدم وحده ثم جلدة الكف المعتدلة وابرد ما في البدن البلغم ثم الشحم ثم السمين ثم الشعر ثم
العظم ثم الغضروف ثم الرباط ثم الوتر ثم الغشاء ثم العصب ثم النخاع ثم الدماغ ثم الجلد واما ارطب ما في البدن فالبلغم ثم
الدم ثم السمين والشحم ثم الدماغ ثم النخاع ثم الرئة ثم الكبد ثم الطحال ثم الكليتان ثم العضل ثم الجلد هذا هو الترتيب الذي
رتبه الطبيب الفاضل ولكن يجب ان يعلم ان الرئة في جوهرها غير رطبة ليست رطبة شديدة لان كل عضو شبيه في مزاجه الغريزي
بما يتغذى به وشبيه في مزاجه العارض بالمجاور وبما يفضل فيه ثم الرئة تتغذى من اسخن الدم واكثره مخالطة للصفراء
لكنها يجتمع فيها فضل كثير من الرطوبة لما يتصعد من بخارات البدن وما ينحدر من النزلات واذا كان الامر على هذا فالكبد
ارطب من الرئة كثيرا في الرطوبة الغريزية والرئة اشد ابتلالا وهكذا يجب ان يفهم من حال ترطيب البلغم والدم من جهة وهو
ان ترطيب البلغم هو على سبيل البلل وترطيب الدم على سبيل النقرع في الجوهر وان كان البلغم قد يكون في نفسه اشد رطوبة
فان الدم انما يستوفي حظه من النضج بان يتحلل شيء كثير من الرطوبة التي كانت في البلغم الذي استحال اليه فستعلم بعد ان
البلغم الطبيعي دم استحال بعض الاستحالة واما ايبس ما في البدن فالشعر لانه من بخار دخاني تحلل ما كان فيه من خلط البخار
انعقدت الدخانية الصرفة ثم العظم لانه اصلب الاعضاء فانه ارطب من الشعر لان كون العظم من الدم ولذلك ما كان العظم
يغذو كثيرا من الحيوانات والشعر لا يغذو اشياء منها وعسى ان يغذو نادرا من جملتها كما قد يظن ان الخفافيش تهضمه
يستمرئه لكنا اذا اخذنا قدرين متساويين من الشعر والعظم في الوزن فقطرناهما في القرع والانبيق سال من العظم ماء ودهن
اكثر وبقي له ثفل اقل فالعظم اذن ارطب من الشعر وبعد العظم في اليبوسة الغضروف ثم الرباط ثم الوتر ثم الغشاء ثم الاوردة ثم
الشرايين ثم عصب الحركة ثم القلب ثم عصب الحس فان عصب الحركة ابرد وايبس معا من المعتدل وعصب الحس ابرد وليس ايبس كثيرا
من المعتدل بل عسى ان يكون قريبا منه وليس ايضا كثير البعد منه في البرد ثم الجلد

الفصل الرابع

في امزجة الاسنان والتكلم في امزجة الاسنان الاسنان اربعة في الجملة سن النمو ويسمى سن الفتيان وهو الى قريب من الثلاثين
سنة ثم سن الوقوف وهي سن الشباب وهي الى نحو من خمس وثلاثين سنة او اربعين وسن الانحطاط مع بقاء من القوة
وهي من سن المكتهلين وهي الى نحو من ستين سنة وسن الانحطاط مع ظهور الضعف في القوة وهي سن الشيوخ واخر العمر لكن

لكن سن الفتيان ينقسم الى سن الطفولة وهو ان يكون المولود بعد غير مستعد الاعضاء للحركات والنهوض والى سن الصبى
وهو بعد النهوض وقبل الشدة وهو ان لا يكون الاسنان قد استوفت النبات والسقوط ثم سن الترعرع وهو بعد الشدة و
نبات الاسنان وقبل المراهقة ثم سن الغلامية والرهاق الى ان يبقل وجهه ثم سن الحداثة والفتى الى ان يقف النمو والصبيان
اعني من الطفولة الى الحداثة مزاجهم في الحرارة كالمعتدل وفي الرطوبة كالزائد ثم بين الطبيعيين وبين الاطباء الاقدمين
اختلاف في حرارتي الصبي والشاب فبعضهم يرى ان حرارة الصبي اشد ولذلك ينمو اكثر ويكمل افعاله الطبيعية من الشهوة
والهضم اكثر وادوم ولان الحرارة الغريزية المستفادة فيهم من المني اشد اجتماعا واحدث وبعضهم يرى ان الحرارة الغريزية
في الشبان اقوى بكثير لان دمهم اكثر وامتن ولذلك يصيبهم الرعاف اشد واكثر ولان مزاجهم الى الصفراء اميل ومزاج
الصبيان الى البلغم اميل ولانهم اقوى حركات والحركة بالحرارة وهم اقوى استمراء او هضما وذلك بالحرارة واما الشهوة التي
تكثر للصبيان فليست تكون بالحرارة بل بالبرودة ولهذا ما يحدث لهم الشهوة الكلبية في اكثر الامر من البرودة والدليل على ان
هؤلاء اشد استمراء انه لا يصيبهم من التهوع والقيء والتخمة ما يعرض للصبيان لسوء الهضم قالوا والدليل على ان مزاجهم اميل
الى الصفراء ان امراضهم حادة كلها او جلها الحمى الغب وقيئهم صفراوي وامراض الصبيان رطبة باردة وحمياتهم بلغمية واكثر
ما يقذفونه بالقيء بلغم قالوا واما النمو في الصبيان فليس من قوة حرارتهم ولكن لكثرة رطوبتهم وايضا كثرة شهوتهم لنقصان
حرارتهم هذا هو المذهب الفريقين و احتجاجهما واما المحصل من الاطباء فيخالف الطائفتين جميعا ويرى ان الحرارة فيهما
متساوية في الاصل لكن حرارة الصبيان اكثر كمية واقل كيفية اي حدة وحرارة الشبان اقل كمية واكثر كيفية اي حدة وبيان هذا
ان يتوهم ان حرارة واحدة بعينها في المقدار او جسما لطيفا حارا واحدا في الكم والكيف فشا في جوهر رطب كثير كالماء تارة
وفشا في جوهر يابس قليل كالحجر اخرى فانا نجد الحار المائي اكثر كمية والين كيفية والحار الحجري اقل كمية واحد كيفية وعلى
هذا فقس وجود الحار في الصبيان والشبان فان الصبيان انما تولدوا من المني الكثير الحرارة وتلك الحرارة لم يعرض لها من الاسباب
ما يطفئها فان الصبي ممعن في التزيد ومتدرج في النمو ولم يقف بعد فكيف ينتقص حرارته واما الشاب فلم يقع له سبب يزيد في الحرارة
الغريزية ولا ايضا وقع سبب يطفئها بل تلك الحرارة مستحفظة فيه برطوبة اصلية اقل كمية وكيفية معا الى ان يأخذ في
الانحطاط وليست قلة هذه الرطوبة بعد قلة بالقياس الى استحفاظ الحرارة ولكن بالقياس الى النمو فقد كان الرطوبة تكون
اولا بقدر ما تحفظ الحرارة وتفضل ايضا للنمو واخرا بقدر لا يفي باحد الامرين فيجب ان يكون في الوسط بحيث يفي باحد الامرين
دون الاخر ومحال ان يتوهم انها تفي بالتنمية ولا تفي بحفظ الحرارة الغريزية فانه كيف يزيد على الشيء ما ليس يمكنه ان يحفظ
الاصل فبقي ان يكون انما تفي بحفظ الحرارة ولا تفي بالنمو ومعلوم ان هذا السن هي سن الشباب واما قول الفريق الثاني
من ان النمو في الصبيان انما هو بسبب الرطوبة دون الحرارة فقول باطل وذلك لان الرطوبة مادة للنمو والمادة لا تنفعل
ولا تتخلق بنفسها بل عند فعل القوة الفاعلة فيها والقوة الفاعلة ههنا هي نفس او طبيعة باذن الله تعالى ذكره ولا
تفعل الا بآلة هي الحرارة الغريزية وقولهم ايضا ان كثرة الشهوة في الصبيان انما هي لبرد المزاج فقول باطل فان تلك الشهوة
هي الشهوة الفاسدة التي تكون لبرد المزاج ولا يكون معها استمراء والغذاء والاستمراء في الصبيان في اكثر الاوقات على
احسن ما يكون ولولا ذلك لما كانوا يوردون من البدل الذي هو الغذاء اكثر مما يتحلل حتى ينموا ولكنهم قد يعرض لهم سوء
استمراء لشرههم وسوء ترتيبهم في تناول الاغذية وتناولهم الاشياء الرديئة والرطبة والكثيرة وحركاتهم الفاسدة عليها
فهذا هو القول في مزاج الصبي والشاب ثم يجب ان يعلم ان الحرارة بعد مدة سن الوقوف تاخذ في الانتقاص لانتشاف

لشرههم

الهواء المحيط فاذ لها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية ايضاً من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية
الضرورية في المعيشة لهما وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً فان جميع القوى الجسمانية متناهية فقد علم ذلك
فلا يكون فعلها في المواد دائماً ولو كانت هذه القوة ايضاً غير متناهية وكانت دائمة الايراد لبدل ما يتحلل على السواء
بمقدار واحد لكن كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كل يوم والرطوبة بعد النمو يحتاج الى ان ينقص لينشد الحيلة
لما كان البدل يقاوم التحلل ولكان التحلل يعني الرطوبة نكيف والامران كلاهما معاونان على تهيئة النقصان والتراجع واذا
كان كذلك فواجب ضرورة ان يفنى الرطوبة فيطفي الحرارة وخصوصاً اذا يعين طفوها بسبب عوني في المادة سبب اخر وهو الرطوبة
الغريبة التي تحدث دائماً لعدم الغذاء الهضم فيعين على اطفائها من وجهين احدهما بالخنق والغمر والاخر مضادة الكيفية
لان تلك الرطوبة تكون بلغمية باردة وهذا هو الموت الطبيعي المؤجل لكل شخص بحسب مزاجه الاول الذي يضمنه قوته في
حفظ الرطوبة ولكل منهم اجل مسمى وهو يختلف في الاشخاص لاختلاف الامزجة فهذه هي حال اجال الطبيعية وههنا اجال
اخترامية غيرها وهي اخرى وكل بقدر فالحاصل اذن من هذا ان ابدان الصبيان والشبان حارة بالاعتدال وابدان الكهول
والمشايخ باردة لكن ابدان الصبيان ارطب من المعتدل لاجل النمو ويدل عليه التجربة وهي من لين عظامهم واعصابهم ويدل
عليه القياس ايضاً وهو من قرب عهدهم بالمني والروح البخاري واما الكهول والمشايخ خصوصاً فهم مع انهم ابرد فهو يابس يدل
عليه من طريق التجربة صلابة عظامهم وعصبهم وقشف جلودهم ومن طريق القياس بعد عهدهم بالمني والدم والروح البخاري
ثم النارية متساوية في الصبيان والشبان والهوائية والمائية في الصبيان اكثر والارضية في الكهول والمشايخ اكثر ومنهما
في المشايخ اكثر والشاب معتدل المزاج فوق الاعتدال الصبي لكنه بالقياس الى الصبي يابس المزاج وبالقياس الى الكهل
والشيخ في مزاج اعضائه حار المزاج والشيخ ايبس من الشاب ومن الكهل في مزاج اعضائه الاصلية وارطب منهما بالرطوبة
العرضية البالة

الفصل الخامس

في استحالة الغذاء الى الاخلاط ان الغذاء له انهضام ما بالمضغ
ذلك بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانه سطح واحد وفيه صنف قوة هاضمة فاذا لاقى الممضوغ احالته ما ويعينه على
ذلك الريق المستفيد بالنضج الواقع فيه حرارة غريزية ولذلك كانت الحنطة الممضوغة تفعل من انضاج الدماميل والخراجات
المبلولة
ما لا تفعله المدقوق بالماء او المطبوخ فيه والدليل على ان الممضوغ قد بدا فيه شيء من النضج انه لا يوجد فيه الطعم الاول ولا
الريحة الاولى ثم اذا ورد على المعدة انهضم الانهضام التام لا بحرارة المعدة وحدها بل بحرارة ما يطيفها ايضاً اما ذات اليمين
فالكبد واما ذات اليسار فالطحال فان الطحال قد يسخن لا بجوهره بل بالشرايين والاوردة الكثيرة التي فيه واما من قدام فالثرب
الشحمي القابل للحرارة سريعاً بسبب الشحم المؤديها الى المعدة واما من فوق فالقلب بتوسط تسخينه الحجاب فاذا انهضم الغذاء اولاً
صار بذاته او بما يخالطه من المشروب كيلوساً وهو جوهر سيال يشبه ماء الكشك الثخين ثم انه يتهيأ بعد ذلك يجذب لطيفه من
المعدة ومن الامعاء ايضاً ويندفع من طريق العروق المسماة ماساريقا وهي عروق دقاق صلبة متصلة بالامعاء كلها فاذا اندفع
فيها صار الى العرق المسمى باب الكبد فينفذ في الكبد في اجزاء الباب الذي سنذكره داخلة منصغرة متزايلة كالشعر ملاقية
العروق فها الجزء الاصل العرق الطالع من حدبة الكبد التي سنذكرها ولن ينفذ في تلك المضائق الا افضل مزاج من الماء
المشروب فوق المحتاج اليه للبدن فاذا تفرق في ليف هذه العروق صار كان الكبد بكليته ملاقي لكلية هذا الكيلوس فكان ذلك
تفعل فيه اشد واسرع ويحصل النضج وفي كل انطباخ لمثله شيء في الرغوة وشيء كالرسوب وربما كان معهما اما شيء الى
الاحتراق ان افرط الطبخ او شيء كالفج ان قصر الطبخ فالرغوة هي الصفراء والرسوب هي السوداء وهما طبيعيان والمحترق الطبيعة

صفراء ردية وكيفية سوداء ردية غير طبيعيتين والفج هو البلغم واما الشيء المتصفي من هذه الجملة نضيجاً فهو الدم الا انه
بعد ما دام في الكبد يكون ارق مما ينبغي لفضل المائية المحتاج اليها لعلة المذكورة ولكن هذا الدم اذا انفصل عن الكبد
فكما ينفصل عنه يتصفى ايضاً عن المائية الفضلية فينجذب المائية عنه في عرق نازل الى الكليتين ويحمل مع نفسها من الدم
ما يكون بكمية وكيفية صالحاً لغذاء الكليتين فيغتذي الكليتين بالدسومة والدموية من تلك المائية ويندفع باقيها الى
المثانة والى الاحليل واما الدم الحسن القوام فيندفع في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد فيسلك في الاوردة المتشعبة
منه ثم في جداول الاوردة ثم في سواقي الجداول ثم في رواضع السواقي ثم في العروق الليفية الشعرية ثم يرشح من فوهاتها
في الاعضاء بتقدير العزيز الحكيم فسبب الدم الفاعلي هو حرارة معتدلة وسببه المادي هو المعتدل من الاغذية والاشربة
الفاضلة وسببه الصوري النضج الفاضل وسببه التمامي هو تغذية البدن والصفراء سببها الفاعلي الحرارة النارية المفرطة و
سببها المادي اللطيف الحار الدسم والحريف من المادي هو الغليظ الرطب للزج البارد من الاغذية وسببه الصوري
فصور النضج وسببه التمامي ضرورته ومنفعة سنذكران والسوداء سببها الفاعلي اما الرسوبي الطبيعي منه فحرارة معتدلة
واما الرمادي منه الذي سنذكره فحرارة معتدلة واما الرمادي منه الذي سنذكره فحرارة مجاوزة للاعتدال
وسببها المادي الشديد الغليظ القليل الرطوبة من الاغذية وسببه الصوري التثفل والارضية المرسب على احد الوجهين
ولا يسيل ولا يتحلل وسببها التمامي ضرورتها ومنفعتها المذكورتان فيجب ان تعلم ان الحرارة والبرودة سببا التولد الاخلاط
مع سائر الاسباب لكن الحرارة المعتدلة تولد الدم المفرطة تولد الصفراء والمفرطة جداً تولد السوداء بفرط الاحراق و
البرودة يولد البلغم والمفرطة جداً تولد السوداء بفرط الاجماد ولكن يجب ان يراعى القوة المنفعلة بازاء القوى الفاعلة وليس
يجب ان يثبت الاعتقاد على ان كل مزاج يولد الشبيه به كلا بل كثيراً ما يولد الضد لا مرتفق به فان المزاج البارد اليابس
يولد الرطوبة الغريبة لا للمشاكلة ولكن لضعف الهضم ومثل هذا الانسان يكون نحيفاً رخو المفاصل اذ عرجاناً باردا يابس
ناعم صيقة العروق وبسبب هذا ما يولد الشيخوخة البلغم على ان مزاج الشيخوخة بالحقيقة بارد يابس ويجب ان تعلم ان الدم وما
يجري معه في العروق هضم ثالث واذا توزع على الاعضاء فيصيب كل عضو عنده هضم رابع ففضل الهضم الاول وهو المعدة
فيندفع ثقله من طريق الامعاء وفضل الهضم الثاني وهو في الكبد فيندفع اكثره في البول وباقيه من جهة الطحال والمرارة
على ما سنذكره وفضل الهضمين الباقيين فيندفع بالتحلل الذي لا يحس بالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ
محسوسة كالانف والصماخ او غير محسوسة كالمسام او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او بما ينبت من زوائد البدن كالشعر
والظفر والدم الغليظ اغذى لكن الحيوان الذي دمه كذلك اضعف حساً والرقيق اللطيف بالضد في الامرين والحيوان
اللطيف الدم افهم واعقل والدم الذكوري انضج وكذلك الذي في الاعضاء العالية والذي في الاعضاء اليمنى

فصل

في تفصيل الاخلاط
فنقول ان الخلط جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولاً فمنه خلط محمود وهو الذي من شانه ان يصير
جزءاً من جوهر المغتذي ومشابهاً له وبالجملة شاذ بدل شيء مما يتحلل منه ومنه فضل وخلط رديء وهو الذي ليس من
شانه ذلك اللهم الا ان نستحيل في النادر الى الخلط المحمود ويكون حقه قبل ذلك ان يدفع عن البدن وينفض ونقول ان
رطوبات البدن منها اولى ومنها ثانية والاولى هي الاخلاط الاربعة التي نذكرها والثانية قسمان اما فضول واما غير فضول
والفضول سنذكرها والتي ليست بفضول هي التي استحالت عن حالة الابتداء ونفذت في الاعضاء الا انها لم تصر جزء عضو
من الاعضاء المفردة بالفعل التام وهي اصناف ثلثة احدها الرطوبة التي هي منبثة في الاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي

مستعدة لان يستحيل غذاء اذا فقد البدن الغذاء ولان تبل الاعضاء اذا جففها سبب من حركة عنيفة او غيرها والثانى الرطوبة القريبة العهد بالانعقاد وهى غذاء استحال الى جوهر الاعضاء من طريق المزاج والمشابهة ولم يستحل بعد من طريق القوام والثالث الرطوبة المداخلة للاعضاء منذ ابتداء النشو التى بها اتصال اجزائها ومبدؤها من النطفة ومبدأ النطفة من الاخلاط ويقول ايضا ان الرطوبات الخليطة المحمودة والفضلية تنحصر فى اربعة اجناس جنس الدم وهو افضلها وجنس البلغم وجنس الصفراء وجنس السوداء والدم حار الطبع رطبه وهو صنفان طبيعى وغير طبيعى والطبيعى احمر اللون لا نتن له حلو جدا وغير الطبيعى صنفان فمنه ما قد تغير عن المزاج الصالح لا لشىء خالطه ولكن بان ساء مزاجه فى نفسه فبرد مثلا او سخن ومنه ما انما تغير بان حصل خلط ردى فيه وذلك ايضا قسمان فانه اما ان يكون الخلط ورد عليه من خارج فنفذ فيه فافسده واما ان يكون الخلط تولد فيه نفسه مثلا بان يكون عفن بشىء فاستحال لطيفه صفراء وكثيفه سوداء وبقيا او احدهما فيه وهذا القسم بقسميه يختلف بحسب ما يخالطه واصناف من اصناف البلغم واصناف السوداء واصناف الصفراء والمائية فتصير تارة عكرا وتارة رقيقا وتارة اسود شديد السواد وتارة ابيض وكذلك يتغير فى رائحته وفى طعمه فيصير مرا ومالحا والى الحموضة واما البلغم فمنه طبيعى ايضا ومنه غير طبيعى والطبيعى هو الذى يصلح لان يصير فى وقت ما دما لانه دم غير تام النضج وهو ضرب من الحلو من البلغم وليس هو شديد البرد بل هو بالقياس الى البدن قليل البرد وبالقياس الى الدم والصفراء بارد وقد يكون من البلغم الحلو ما ليس بطبيعى وهو البلغم الذى لا طعم له الذى سنذكره اذا اتفق ان خالطه دم طبيعى وكثيرا ما يحس به فى النوازل وفى النفث واما الحلو الطبيعى فان محصل الاطباء زعم ان الطبيعة انما لم تعد له عضوا كالمفرغة مخصوصا مثل ما للمرتين لان هذا البلغم قريب الشبه من الدم ويحتاج اليه الاعضاء كلها فلذلك اجرى مجرى الدم ونحن نقول ان تلك الحاجة هى لامرين احدهما ضرورة والاخر منفعة اما الضرورة فامران احدهما ليكون قريبا من الاعضاء فمتى فقدت الاعضاء الغذاء الوارد اليها المهيئ مادة لها لاحتباس محتبسة من المعدة والكبد ولاسباب عارضة اقبلت قواها الغريزية عليه فانضجته وهضمته ونفذت به وغذت به وهذا القسم من الضرورة ليس للمرتين والثانى ليخالط الدم فيهيئه لتغذية الاعضاء البلغمية المزاج التى يجب ان يكون فى دمها الغاذى لها البلغم بالفعل على قسط معلوم مثل الدماغ وشىء هذا موجود للمرتين واما المنفعة فهى ان تبل المفاصل والاعضاء الكثيرة الحركة ولا يعرض لها جفاف بسبب حرارة الحركة وبسبب الاحتكاك واما البلغم غير الطبيعى فمنه فضل مختلف القوام حتى عند الحس وهو المخاطى ومنه مستوى القوام فى الحس مختلفه فى الحقيقة وهو الخام ومنه الرقيق جدا وهو المائى ومنه الغليظ جدا وهو الابيض المسمى بالجصى وهو الذى قد يتحلل لطيفه لكثرة احتباسه فى المفاصل والمنافذ وهو اغلظ الجميع ومن البلغم صنف مالح وهو احر ما يكون من البلغم وايبسه واجفه وسبب كل ملوحة تحدث كما علمت ان يخالط رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان كثرت مررت ومن هذا ما يتولد الاملاح ويملح المياه وقد يولد املاح صناعية وكذلك البلغم الرقيق الذى لا طعم له او طعمه قليل غير غالب اذا خالطته مرة مرة يابسة بالطبع محترقة مخالطة باعتدال ملحته وسخنته فهذا بلغم صفراوى واما محصل الاطباء فقد قال ان هذا البلغم يملح لعفونته او لمائية خالطته ونحن نقول ان العفونة تملحه بما يحدث فيه من الاحتراق والرمادية فيخالط رطوبته واما المائية التى تخالطه فلا يحدث الملوحة وحدها اذا لم يقع السبب الثانى ويشبه ان يكون بدل الواو والقاسمة فى كلامه الواو الواصلة وحدها فيكون كلاما تاما ومن البلغم حامض وكما ان الحلو كان على قسمين حلو لامر فى ذاته وحلو لامر غريب مخالط كذلك الحامض ايضا يكون حموضته على قسمين احدهما بسبب مخالطة شىء غريب وهو السوداء الحامض الذى سنذكره والثانى

بسبب امر فى نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو المذكور ما يعرض لسائر العصارات الحلوة من الغليان ثم التحمض فان من البلغم ايضا عفص وحاله هذه الحال فانه ربما كانت عفوصته بسبب سوداء وربما كانت بسبب برد شديد فيستحيل طعمه الى العفوصة لجمود مائيته واستحالته لليبس الى الارضية قليلا فلا تكون الحرارة الضعيفة غالبة فتحمضه ولا القوية فتنضجه ومن البلغم نوع زجاجى غليظ يشبه الزجاج الذائب فى لزوجته وثقله وربما كان حامضا وربما كان مسيخا ويشبه ان يكون المسيخ منه اصله الخام وهذا النوع من البلغم هو الذى كان مائيا فى اول الامر باردا ولم يعفن ولم يخالطه شىء بل بقى محتقنا حتى غلظ وازداد بردا فقد تبين اذن ان اصناف البلغم الفاسد من جهة طعمه اربعة مالح وحامض وعفص ومسيخ ومن جهة قوامه اربعة مائى وزجاجى ومخاطى وجصى واما الصفراء فمنه ايضا طبيعى ومنه فضل غير طبيعى والطبيعى منه ما هو رغوة الدم وهو احمر اللون ناصعه خفيف حاد وكلما كان اسخن فهو اشد حمرة فاذا تولد فى الكبد انقسم قسمين فذهب قسم منه مع الدم وقسم منه مع الدم ونصفى قسم منه الى المرارة والذاهب منه مع الدم ينفذ معه لضرورة ولمنفعة اما الضرورة فليخالط الدم فى تغذية الاعضاء التى تستحق ان يكون مزاجها جزء صالح من الصفراء وبحسب ما يستحقها من القسمة مثل الرئة واما المنفعة فانه يلطف الدم وينفذه فى المسالك والمتصفى منه الى المرارة يتوجه ايضا نحو ضرورة ومنفعة اما الضرورة فلتغذو المرارة واما المنفعة فمنفعتان احدهما غسل المعاء من الثفل والبلغم اللزج والثانية لذعها المعاء ولذع عضل المقعدة ليحس بالحاجة ويحوج الى النهوض الى التبرز ولذلك ربما عرض قولنج بسبب سدة تقع فى المجرى المتخذ من المرارة الى المعاء واما الصفراء الغير الطبيعية فمنه ما هو خارج عن الطبيعة بسبب غريب مخالط ومنه ما خروجه عن الطبيعة بسبب فى نفسه بانه فى جوهره غير طبيعى والقسم الاول منه ما هو معروف مشهور وهو الذى يكون الغريب المخالط له بلغما وتولده فى اكثر الامر فى الكبد ومنها ما هو اقل شهرة وهو الذى يكون الغريب المخالط له سوداء والمشهور هو المعروف هو المرة الصفراء والمرة المحية وذلك لان البلغم الذى يخالطه ربما كان رقيقا فيحدث منه الاول وربما كان غليظا فيحدث منه الصفراء الشبيهة بمح البيض واما هو الذى اقل شهرة فهو الذى يسمى صفراء محترقة ويحدث على وجهين احدهما ان يحترق الصفراء فى نفسه فيحدث فيه رماد به فلا يتميز لطيفه من رماديته بل يحتبس الرمادية فيه وهذا شر والثانى ان يكون السوداء وردت عليه من خارج فخالطته فهذا اسلم واما الخارج عن الطبيعة فى جوهره فمنه ما يتولد اكثر ما يتولد منه فى الكبد ومنه ما يتولد اكثر ما يتولد منه فى المعدة والذى يتولد اكثر ما يتولد منه فى الكبد هو صنف واحد هو اللطيف من الدم اذا احترق الذى كثيفه سوداء ومنه ما يتولد اكثر ما يتولد منه فى المعدة وهو على قسمين كراثى وزنجارى ويشبه ان يكون الكراثى متولدا من احتراق المحى فانه اذا احترق احدث فيه الاحتراق سوادا وخالطه الصفرة فيتولد فيما بين ذلك الخضرة واما الزنجارى فيشبه ان يكون متولدا من الكراثى اذا اشتد احتراقه حتى فنيت رطوباته واخذ يضرب الى البياض لتجففه فان الحرارة تحدث اولا فى الجسم الرطب سوادا ثم تسلخ عنه السواد اذا اجعل تفنى رطوبته فاذا افرط فى ذلك بيضته ما مثل هذا فى الحطب يتفحم اولا ثم يترمد وذلك لان الحرارة تفعل فى الرطب سوادا وفى ضده بياضا والبرودة تفعل فى الرطب بياضا وفى ضده سوادا وهذان الصنفان من الكراثى والزنجارى رديئان وهذا النوع من الزنجارى اسخن انواع الصفراء واردأها واقتلها ويقال انه من جوهر السموم واما السوداء فمنه طبيعى ومنه فضل غير طبيعى والطبيعى ردى الدم المحمود وثفله وعكره وطعمه بين الحلاوة والعفوصة واذا تولد فى الكبد توزع الى قسمين فقسم منه ينفذ مع الدم وقسم يتوجه نحو الطحال والقسم النافذ منه مع الدم ينفذ لضرورة ومنفعة اما الضرورة فليختلط بالدم بالمقدار الواجب فى تغذية عضو عضو من الاعضاء التى يقتضى ان يقع فى مزاجها جزء صالح من السوداء مثل العظام واما المنفعة فهى انه يشد الدم ويقويه ويكثفه والقسم النافذ منه

الى الطحال وهو ما استغنى عنه الدم بنفسه ايضاً لمنفعة ضرورية ولمنفعة اما الضرورية فتغذية الطحال واما المنفعة فعلى وجهين
احدهما انه يشد فم المعدة ويكثفها ويقويها والثاني انها تدغدغ فم المعدة بالحموضة فتنبه على الجوع وتحرك الشهوة اعلم
ان الصفراء المتحلبة الى المرارة هي ما يستغنى عنه الدم والمتحلبة عن المرارة هي ما يستغنى عنه المرارة وكذلك السوداء المتحلبة
الى الطحال هي ما يستغنى عنه الدم والمتحلبة عن الطحال هي ما يستغنى عنه الطحال وتلك الصفراء الاخيرة تنبهها القوة الدافعة
من اسفل وكذلك هذه السوداء الاخيرة تنبهها القوة الجاذبة من فوق فسبحان الله احسن الخالقين واما السوداء الغير الطبيعية
فهي ما ليس على طريق الرسوب والثفلية بل على سبيل الرمادية والاحتراق فان الاشياء الرطبة المخالطة للارضية تتميز الارضية
منها على وجهين اما على جهة الرسوب ومثل هذا للدم هو السوداء الطبيعي واما على جهة الاحتراق بان يتحلل اللطيف ويبقى
الكثيف ومثل هذا للدم والاخلاط هو السوداء الفضلي وتسمى المرة السوداء وانما لم تكن الرسوبية الا للدم لان البلغم للزوجته
لا يرسب عنه شئ كالدهن والصفراء للطافته وقلة الارضية فيه ودوام حركته ولقلة مقداره وما يتميز منه عن الدم في المرارة
لا يرسب منه شئ يعتد به واذا تميز لم يلبث ان يعفن ويندفع واذا عفن تحلل اللطيف وبقي كثيفه سوداء احتراقياً لا رسوبياً
والسوداء الفضلي منها ما هو رماد الصفراء وحراقته وهو مر والفرق بينه وبين الصفراء التي سميناها محترقة ان ذلك صفراء
يخالطها هذا الرماد واما هذا فهو رماد متميز بنفسه تحلل لطيفه ومنها ما هو رماد البلغم وحراقته فان كان البلغم لطيفاً
جداً مائياً فان رماديته يكون الى الملوحة والا كان الى حموضة او عفوصة ومنها ما هو رماد الدم وحراقته وهذا مالح الى
حلاوة يسيرة ومنها ما هو رماد السوداء الطبيعية فان كانت الطبيعية رقيقة كان رمادها وحراقها شديد الحموضة كالخل
يغلي على وجه الارض وان كانت غليظة كان اقل حموضة ومع شئ من العفوصة والمرارة فاصناف السوداء الرديئة ثلثة الصفراء
اذا احترق وتحلل لطيفه وهذان القسمان المذكوران بعدها واما السوداء البلغمية فابطأ ضرراً ورداءة واشدها غائلة واسرعها
فساداً هو الصفراوي لكنه اقبلها للعلاج واما القسمان الآخران فان الذي هو اشد حموضة اردأ ولكنه اذا تدورك في
ابتدائه كان اقبل للعلاج واما الثالث فهو اقل غلياناً على الارض وتشبثاً بالاعضاء وابطأ مدة في انتهائه الى الاهلاك
ولكنه اعصى في التحلل والنضج وقبول الدواء فهذه اصناف اخلاط الطبيعية والفضلية قال محصلة الاطباء ولم يصب من زعم
ان الخلط الطبيعي هو الدم لا غير وما سواه من الاخلاط فضول وذلك لان الدم لو كان وحده هو الخلط الذي يغذو الاعضاء لتشابهت
في الامزجة والقوام ولما كان العظم اصلب من اللحم الا وفيه دم مازجه جوهر صلب سوداوي وما كان الدماغ الين الا ودمه
دم مازجه جوهر لين بلغمي والدم نفسه يجده يخالطه سائر الاخلاط فينفصل عنها عند اخراجه وتقريره في الاناء بين يدي
الحس الى جزء كالرغوة وهو الصفراء وجزء كالثفل والعكر وهو السوداء وجزء كبياض البيض هو البلغم وجزء مائي هو
المائية التي يندفع فضلها في البول والمائية ليست من الاخلاط لان المائية هي من المشروب الذي لا يغذو وانما الحاجة
اليه ليرقق الغذاء وينفذه واما الخلط فهو من المأكول والمشروب الغاذي ومعنى قولنا غاذاً اي هو بالقوة شبيه بالبدن و
الذي هو بالقوة شبيه بدن الانسان هو جسم ممتزج لا بسيط والماء هو البسيط واما نحن فنقول ان اصل الغذاء الدم وهذه
الاخرى ابازير وافواه يحتاج اليها ولا يعجز قوة كل عضو ان يحيل الدم الواحد المتشابه لو كان موجوداً وحده الى
مزاج يليق به على ان الطبيعة قد اعانت في ذلك بهذه الابازير والافواه

الفصل السابع

فيما يتصل بما قلناه من كلام المعلم الاول في الرطوبات والامخاخ والادمغة ونصرة مذاهبه فيها قال المعلم الاول ولما كان كل حيوان مغتذ
فلا بد له اما دم واما رطوبة تقوم مقام الدم والدم في بعض الحيوان اسخن وخاصة الذكور وقد قال برمينون ان الاناث اسخن وهذا

يكثر دمهن فيطمثن واما انبادقلس فيخالف من القدماء من ظن ان الدم والصفراء باردان قال ومن بلغ مبلغهم في الفضول
حتى ضل عن الصواب في الحار والبارد فهو عن غيره اضل قال والحار يقال على وجوه فمنه ما هو حار لانه يسخن ما يماسه كالنار
ويقال حار لانه اذا حصل في بدن الانسان استحال الى حرارة يحس منه ويقال حار للذي يبلغ في ذلك الى ان يوجع ويولم و
ربما كان يفعل ذلك بالعرض فيكذب ويقال حار للاكال المذيب كالزاج ويقال حار للذي هو الكثير منه فيكون مسخناً
لكثرته وان كانت قليلة لا يؤثر مثل الكرفس فان الكثير منه يقوى على ان يسخن والقليل لا يفعل ذلك ويقال حار
للذي لا يبرد سريعاً كالرصاص الذائب فانه يقبل البرودة في زمان ابطأ من زمان الحديد وهذا الوجه لا يقال به للنار
انه حار لانه لا يسخن بل هو بنفسه سخين والماء يقال له بارد وان اغلي لانه يبرد سريعاً من طبعه ويقبل الجمود من غيره
فوق الزيت فهو ابرد من الزيت وهذه اشيا قد ذكرناها في مواضع اخر ومن الحار ما هو بذاته ومنه ما هو بنوع العرض فالذي
بذاته اشد دائماً ومن الاشيا التي هي حارة بذاتها ما يصير ايضاً حاراً بغيره كالدم ومن البارد ما هو بذاته ومنه ما هو
بنوع العرض والذي بذاته اشد دائماً ومن البارد بذاته ايضاً ما يصير يبرد بغيره مثل الماء والنار ايضاً ويجب ان يتذكر
ما عرفت من افاويلنا في ذلك فان النار قد يصير من جهة الكيفية النارية المحسوسة اشد واضعف وكل الاشيا التي
تسخن عندنا بعلة فانه يبرد بمفارقة تلك العلة فلذلك يظن قوم ان البرد ليس معنى بل عدماً وليس كذلك فان فاعله
ما علمت طبيعته فانه انما يسخن من خارج لانه بارد بطبيعته والاجسام الرمادية تصير حارة لما تكتسب من النار اقول فاذا
غسلت فبطل منها الجزء اللطيف صارت باردة بل يقال بحسب الصورة انه حار لانه يستحيل الى النارية بسرعة واقول ولانه
يسخن ابدان الحيوان وهذه الاشيا قد سلف ذكرها في مواضع اخر ويجب ان نقيس على هذا حال اليابس والرطب فان من اليابس
ما بالذات كالحجر ومنه ما بالعرض كالجمد على ما فيه مما قلناه ومنه ما بالقوة ومنه ما بالفعل الا ان الدم الحار ان اعتبر من
حيث طبيعته كان الحر يدخل في حده كما يدخل الصورة في حد الشئ واذا اعتبر من جهة ما هو مرة حار بالحرارة العرضية كان دخول
الحرارة في حده كدخول البياض في حد الرجل الابيض وقد عرف الفرق بين الحدين وسنعرف في موضع مستقبل وكذلك
الحال في اليابس والرطب واذا استحال الدم بسبب فبطلت حرارته لبطلان صورته الاصلية فقد فسد نوعه وان عرض له برد بغريب
وقوته الطبيعية المسخنة ثابتة لم تبطل نوعها وكذلك الصفراء واذا قيل ان الصفراء يابسة فمعنى بها ان العضو الذي يغلب
هي في مزاجه يصير يابساً ولانها تيبس العضو ايضاً بالمجاورة ثم نتكلم بعد هذا في الغذاء وكيفية نفوذه من الفم الى اقصى الاعضاء
وما يعرض له من الاستحالات وفي اصناف ما يتولد عنه من الفضول وقد علمت ذلك فيما سلف ثم نتكلم في احوال يعضد
الحيوانات و
بها الحيوان من جهة اختلاف رطوباتها وهي مشهورة او مذكورة منها ان الحيوان المائي الدم اخوف واجزع والغليظ الدم
اجرى واغضب واحقد فان الحرارة تحتبس في الحجر اشد من احتباسها في الماء وانفعالها هو اقرب منه بين الغضب وبين التكيف
بالحرارة سواء كانت كذلك لنوعها كالخنازير البرية والجمال والثيران والاسود او لشخصها مثل الرجل الغليظ الدم ومن
ذلك ان الحيوان الذي لا دم له لا شحم له والترب والشحم بارد رطب ولذلك يجمد وهو في الحيوان الارضي وانما يجمد الشحم لان
اكثر ذلك اذا كان شحم حيوان لا اسنان في فكه الاعلى وهذه الحيوانات ارضية جداً ولذلك ما يكثر فيها قرون واظلاف ولا
يجمد شحم غيره اذا اذيب اذا فشا الشحم على البدن اهلك بنفسه وبسببه اما بنفسه فلانه يجفف الحار الغريزي واما بسببه فلانه مبرد
ولا حس لعظم ولا لشحم لانه ايضاً دم جمد وليس في نضجه كدم اللحم واذا استولى البرد بقي البدن بغير حس هذا هو الموت واذا
كثر الشحم في البدن فلا لذة لبرد الدم بصاحبه ولان الدم يذهب في غذاء السمين الكثير التحلل والمخ ايضاً دم ما فاصو

لان المنضج التام الى طريق اللحمية واما من طريق المحية والشحمية فنقصو وبرد والمخ بسبب المنى من وجه ومخ الصبي دموى
ومخ الشاب اشد موثرة من مخ الشيخ والمخ دعامة للعظم وفضل من غذائه يعصر الى داخله دون وغذاء له ايضا وليس بين العوام
خلاف فان فضل الغذاء اذا كان فضلا من جهة الكم جاز ان يعود عند الحاجة غذاء فلا يستبعد الطبيب كل الشناعة لذلك
وهو بالجملة دم استحال الى مشاكلة ما لطباع العظم الحيوان الذى لا يحتاج عظامه الى دعامة كثيرة لغلظه وصلوبة تجويفه تقل
فيه المخ مثل الاسد يعين على ذلك حرارة مزاج الحيوان الذى لا عظم له لا مخ له الا النخاع المحيط به شوكه والنخاع وان كان مبنت
الاعضاء من منافعه عامة الفقار الذى من منافعه عامة البدن فكما انه ليس كل منفعة الفقار وقاية النخاع بل كونه
للعظام التى يدعم البدن كذلك لا ينبغى ان يتعجب الطبيب فيظن ان كون النخاع مبتنا للاعضاء يمنع ان يكون من منافعه كونه
دعامة للفقار وقد يظن باتصال النخاع بالدماغ ان طبيعتهما واحدة وان مزاج النخاع مستفاد من مزاج الدماغ وانما
يغلط فى ذلك اتصاله به وبنائه منه وليس كذلك فان الدماغ بارد المزاج جدا حتى فى اللمس واما النخاع فان مزاجه حار
ولذلك هو دسم دهنى وانما استفاد مزاجه من القلب استفاده استفادة قوية الا انه يتعدل بحيث لا يجف بسبب اتصاله
بالدماغ واستفادته من البرد والرطوبة قال المعلم الاول ويظنون ان جوهر الدماغ حساس وله حس لمسى وليس كذلك
بل هو كالمخ الذى فى العظام اقول يشبه ان يكون الدماغ انما صار لا يولم ما يحدث فيه من الورم الذى يكون فى جوهره
بل انما يولم الورم الذى فى حجبه لذلك وليس يمنع كون الدماغ خزانة ما للقوة الحاسة وللروح بعد القلب ان لا يكون
له فى نفسه حس وذلك لانه مبدأ ايضا للبصر بنفسه لا باتصاله وهو مبدأ للقوة المحركة بالارادة وهو فى نفسه لا حركة ارادية
له بل بالحقيقة مبدأ هذه القوى هو الروح الذى فيه وهو خزانة لذلك الحاس الذى يتم حسه عند عضو ما معين يصل اليه
كما ان العجب ايضا عند من يجعل الدماغ حساسا خزانة له وليس اذا كان الشئ خزانة او منفذ الروح ذى قوة يجب ان
تكون له بنفسه تلك القوة كما ان العصبتين المجوفتين وعاآن للقوة الباصرة ولا قوة باصرة فى جوهرهما لكن الدماغ
له شئ ليس للاوعية التى ذكرناها وهو انه يعدل مزاج الروح الحار فيكون اوفق لافعال الحس والحركة او تخصهما كما
الروح الذى فى القلب مشترك للقوى واذا صار فى الدماغ صار اجزاء بعض القوى اظهر فعلا او صار يفعل بالجملة واذا صار
الى الكبد صار اجزاء بعض القوى اظهر فعلا او صار يفعل بالجملة فيكون الدماغ انما يكون لينقى الروح الحساسة خاصة
ويعدلها لا لان يحس بجوهره وخصوصا وقد قال الطبيب ان اللمس بالاعتدال وكل حيوان اعدل اعضائه فهو المس اعضائه ثم يشهد بنفسه
ان الدماغ خارج عن الاعتدال وليس خروجه الى جهة المزاج الذى به يقوى الافعال وهو الحار بل الى المزاج الذى يسقط
غلبته الافعال وهو البرد فلا ينبغى ان يتخذ الطبيب هذا الكلام حجة له فى التعجب من الفلاسفة الكبار واما القلب فهو المعتدل
بوجه ما فى جوهره لانه لحمى فان مال مال الى المزاج الحار الذى لا يسقط القوى بل يقويها واكثر ما يضره ان لا يكون عنده فى
احساسه الحار المعتدل الا باردا او مايلا الى البرد واما انه يجب ان لا يلمس اصلا لانه حار المزاج فليس حر المزاج يمنع اللمس منع
برد المزاج واما الراى الذى يلوح لى خاصة هو ان الحساس الاول هو الروح وليس يجب ان يكون خزانة تولده او خزانة تعديله
او خزانة حفظه حساسا الا ان يكون له مزاج يقبل من الروح الحامل للقوة الحساسة الحس والجوهر اللحمى اولى بذلك من الجوهر
الرطب البارد المائى وليس عندى فى هذا حكم جزم ولا شئ كالصدق وعندى ان الروح انما يستعد لقبول هذه القوى على شرط
ان يكون حارا الا ان يكون معتدلا وان النفس ليس انما يعدله بان يبرد بل بان يمنع الافراط الذى يكون له بحسبه ما يؤدى
الى تحلله وان ينفض عنه البخار الدخانى الذى هو فيه كالفضل فى البدن واما العضو الذى به يكون الحس فيشبه ان يكون المعتدل

منه ادق لمسا وان الدماغ وضع باردا بازاء القلب ليخفض من افراطه ويهيأ من غليانه ويفيد الروح الذى يأتيه
اعتدالا اما فلذلك الاعتدال يكون اوفق لعمل الحس والحركة واما القوة فيأتى الدماغ مع القلب مع الروح لكن الروح الذى
يأتيه فانه يصلح فى جوهره الاول ايضا لاعمال اخرى مثل التغذية والتنمية وغير ذلك فاذا عدل بطل استعداده لتلك القوى
فصار غير غاذ وانفرد بفعل واحد ولم يترادف عليه الافعال فيشتغل بعضها عن بعض وكذلك اذا صار الى الكبد ابطل مزاج
الكبد عنه الاستعداد لفعل الحس والحركة وتركه خاصة لفعل التغذية بهذه الاعضاء التى بعد القلب فانما تغير المزاج ليصير الروح
عادم قوة وهذا بالذات وليصير الروح اقوى فعلا من جهة قوة وهذا بالعرض لانه انما يصيره اقوى فعلا من جهة لانه يفرغه
وانما يفرغه لانه يحبط عنه شاغلا وعلى هذه الجهة يصح ان يطرد القول ان النفس واحدة وان اول تعلقها باول عضو يحدث كتب
اللواحق ان عمر الله بالغة فى شرح هذا الباب اقصى المبالغ ولا يبعد ان يكون الازدياد فى البحث يفضى بنا الى حكم جزم فى هذه
الابواب لقد علمت ان الالة الاولى للنفس هى الحار الغريزى وبها يتم جميع افعالها وقد صيغت فى الناس فى وسطه فلكون دمه
واعان حرارة مزاجه على انتصاب قامته وان لم تكن الحرارة هى العلة الاولى الذاتية لذلك لكن القوة المصورة واما الحرارة
فيكون معينة اعانة آلة القوة المصورة ولم يخلق ما فوقه عند الطفولة كما فوقه مما يشبهه فى حاله بل هو فى اول ما يولد بين
جدا ليكون الطفل ضعيف الاعضاء وخصوصا ضعيف الدماغ الذى خلق للطيف الانسان كثير الرطوبة ولننتقل الان الى ذكر الاعضاء
الباطنة ونبتدئ من فوق ومن الدماغ

الفصل الثامن فى الدماغ وتشريحه ومنابت النخاع منه

قال ان كل حيوان ذى
دم فله دماغ واما البحريات فانه لما لا دم لها فليس لها دماغ والانسان اعظم الحيوان بحسب مشاكلة بدنه دماغا ونقول ان ذلك لحاجة
الكثيرة الى آلة الروح النفسانى المفكر التى ليست لساير الحيوانات فاما تشريح دماغ الانسان فان الدماغ ينقسم الى جوهر حجابى
والى جوهر مخى والى تجاويف فيه مملوءة روحا واما الاعصاب فهى كالفروع المنبعثة عنه لا على انها اجزاء جوهره الخاص به ويجمع
الدماغ منصف فى طوله تنصيفا نافذا فى حجبه ومخه وفى بطونه لما فى التشريح من المنفعة وان كانت الزوجية فى البطن المقدم
وحده اظهر للحس وقد خلق جوهر الدماغ باردا رطبا اما برده فلئلا يشتعله كثرة ما يتأدى اليه من فوق حركات الاعضاء
وانفعالات الحواس وحركات الروح فى الاستحالات التخيلية والفكرية والذكرية وليتعدل به الروح الحار جدا النافذ
اليه من القلب فى العرقين الصاعدين منه اليه خلق رطبا لئلا يجففه الحركات وليحسن تشكله ولينقاد سهلا اما الدسومة فليكون
ما ينبت منه من العصب علكا واما اللين فقد قال الطبيب ان السبب فيه ليحسن تشكله واستحالته بالتخيلات فان اللين اسهل قبولا
للاستحالات وليس يعجبنى ذلك فان اللين قد يعد لسرعة الاستحالة ولكن لا كل استحالة بل الاستحالة التى تكون بالتطبع
والتشكل واما التصور بالاشباح وقبول الخيالات فليس يتعلق بحركة جرمه وتقطيعه لينة بل كونه لينا ليكون دسما
وليحسن غذوه للاعضاء الصلبة بالتدريج فان الجوهر الصلب لا يغذوه الصلب بل يغذيه اللين وليكون ما ينبت عنه لدنا اذ كان بعض
النبات منه محتاجا الى ان يصلب عند طرفه لما سنذكره من منافع العصب ولما كان هذا النابت محتاجا الى ان يصلب على
التدريج ويكون صلابته على التدريج وجب ان يكون منشأه جوهرا لدنا دسما والدسم اللزج لين لا محالة وايضا ليكون الروح
الذى يحويه التى يفتقر الى سرعة الحركة يمده برطوبة ايضا لئلا يجف بتحلله فان الصلب فى الاعضاء اثقل من اللين الرطب المتخلخل لكن
جوهر الدماغ ايضا متفاوت فى اللين والصلابة وذلك لان الجزء المقدم منه الين والجزء المؤخر اصلب وفرق بين الجزئين
ما ينفذ … الحجاب الصلب الذى نذكره فيه الى حد ما وانما لين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذى للبصر والسمع ينبت
منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وعصب الحركة ينبت اكثره من مؤخره وينبت منه النخاع الذى هو … خليفة له

ولیس ما ینقص فیه جیدا م

في مجرى الصلب حيث يحتاج الى ان ينبت منه اعصاب قوية وعصب الحركة يحتاج الى فضل صلابة لا يحتاج اليها عصب الحس
بل اللين اوفق لها فجعل منشاؤه اصلب وايضا لما ادرج الحجاب فيه ليكون فضلا وصيلا ليكون اللين مبرا عن مماسة الصلب وقد
يشكل على هذا القول امر مماسة هذا الجزء اللين من الدماغ لهذا المندرج الصلب فعسى ان يكون ذلك الجزء من الحجاب المندرج يعرض
له هناك من اللين ما هو زايد على الجزء الذي في الحجاب الذي يغشى موخره وكذلك الوفرة التي يكون فيها ايضا فان الرقيق
كان اللين تحت الميل في تليين الحجاب هناك المنفعة المذكورة وسقوط الحاجة الى الصلابة حيث يلقى به العظم ولهذا الطى منافع
اخر فان الاوردة النازلة الى الدماغ المتفرقة فيه يحتاج الى شيء مستند والى شيء يشدها فجعل هذا الطى دعامة لها
وتحت اخر هذا العطف والخلقة المعصرة وهي مصب الدم الى فضاء كالبركة ومنها يتشعب جداول ينفرق منها الدم وينشبه مجوف
الدماغ ثم يتشبها العروق من فوهاتها ويحيلها الى عرقين كما سنذكر تشريح ذلك وهذا الطى ايضا ينفع به في ان يكون
الرباطات الحجاب الصفيق بالدماغ في موازاة الدرز من القحف الذي يليه اللامي في مقدم الدماغ مشبكا والزايدتين الحلميتين
اللتين يكون لهما الشم وقد فارقنا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب فقد جلل الدماغ كله بغشائين احدهما رقيق
يليه والاخر صفيق يلي العظم وخلقا ليكونا حاجزين بين الدماغ وبين العظم لئلا يماس الدماغ جوهر العظم ولا يتادى اليه
الآفات من العظم وانما يقع هذه المماسة في احوال يزيد الدماغ في جوهره او في حال الانبساط الذي يعرض له عقيب الانقباض
وقد يرفع الحجاب الى القحف عند احوال مثل الصياح الشديد فليتمثل هذا من المنفعة ما جعل بين الدماغ وعظم القحف حاجز
لين يتوسط بينهما في اللين والصلابة وجعلا اثنين لئلا يكون الشيء الذي يحس ملاقيا للعظم بلا واسطة هو بعينه الشيء
الذي يحس ملاقيا للدماغ بلا واسطة بل يقع فيما بينهما وكان القريب من الدماغ رقيقا والقريب من العظم صفيقا وهما
معا كوقاية واحدة وهذا الغشاء مع انه وقاية للدماغ فهو رباط العروق التي في الدماغ ساكنها وضاربها وهو كالمشيمة
يحفظ اوضاع العروق بانتساجها فيه ولذلك ما يداخل ايضا في جوهر الدماغ في مواضع كثيرة من جروده ويتادى الى
بطونه وينتهي عند الموخر منقطعا لاستغنائه بصلابة عنه والغشاء الثخين غير ملتصق بالدماغ ولا بالرقيق ايضا التصاقا
يتمهد عليه في كل موضع منه بل مستقل عنه انما يصل بينهما العروق النافذة في الثخين الى الرقيق والثخين مستمر الى
القحف بروابط غشائية تنبت من الثخين تشده الى الدروز لئلا يثقل على الدماغ جدا وهذه الرباطات ايضا تطلع
من الشؤون الى ظاهر القحف فتنبسط هناك حتى ينتسج منها الغشاء المجلل للقحف وبذلك ما يستحكم ارتباط الغشاء الثخين
بالقحف ايضا وللدماغ في طوله ثلثة بطون وان كان كل بطن منه في عرضه ذا جزئين فالجزء المقدم محسوس الانفصال
الى جزئين عظيمين يمنة ويسرة عظمهما عظم واحد وهو يعين على الاستنشاق وعلى نفض الفضول بالعطاس وعلى توزيع
اكثر الروح الحساس وعلى افعال القوة المصورة من قوى الادراك الباطن واما البطن الموخر فهو ايضا عظيم لانه يملأ
تجويف عضو عظيم ولانه مبدأ شيء عظيم اعني النخاع ومنه يتوزع اكثر الروح المحرك وهناك افعال القوة الحافظة
لكنه اصغر من المقدم بل من كل واحد من بطني الجزء المقدم ومع ذلك فانه يتصغر تصغرا مدرجا الى النخاع ويتكاثف
تكاثفا الى الصلابة واما البطن الاوسط فانه كمنفذ من الجزء المقدم الى الجزء الموخر وكدهليز مضروب بينهما وقد عظم لذلك وطال لانه مؤد
وهو مؤد من عظيم الى عظيم وبه يتصل الروح المقدم بالروح الموخر ويتادى ايضا الاشباح المتذكرة ويتسقف مبدأ هذا
البطن الاوسط تسقفا كريا كالازج ويسمى به ليكون منفذا ومع ذلك مبعدا بتدويره من الآفات وقويا على حمل
ما يعتمد عليه من الحجاب المدرج وهناك يجتمع بطنا الدماغ المقدمان اجتماعا يتراءآن للموخر في هذا المنفذ وذلك الموضع

يسمى مجمع البطنين وهذا المنفذ بنفسه بطن ولما كان منفذا يؤدي عن التصور الى الحفظ كان احسن موضع للتفكر والتخيل
على ما علمت ويستدل على ان هذه البطون مواضع هذه الافعال من جهة ما يعرض لها من الآفات فيبطل مع آفة كل جزء
فعله او يدخله آفة والغشاء الرقيق يستبطن بعضه فيغشى بطون الدماغ الى الفجوة التي عند الطاق واما ما وراء ذلك فصار
يكفيه تغشية الحجاب اياه واما العرق الذي في بطون الدماغ فليكون للروح النفساني نفوذ في جوهر الدماغ كما في بطونه
اذ ليس كل وقت يكون البطون متسعة منفتحة للروح ولئلا يحتبس جميع الروح في البطون فقط ولان الروح انما يكمل استحالته عن
المزاج الذي للقلب الى المزاج الذي للدماغ بان ينطبخ فيه انطباخا تاما يأخذه من مزاجه وهو اول ما يتادى الى الدماغ
يتادى الى جوهره الاول ليسطبخ فيه ثم ينفذ الى البطن الاوسط فيزداد فيه انطباخا ثم يتم في البطن الموخر والانطباخ الفاضل
انما يكون بمخالطة ومداخلة ونفوذ في الاجزاء الطابخ كحال الغذاء في الكبد على ما نصفه لك فيما يستقبل لكن نفوذه في المقدم
اكثر وازيد من نفوذه في الموخر لان نسبة الروح الى النفوذ كنسبة العضو الى العضو بالتقريب والسبب المصغر للموخر عن المقدم موجود
في النفوذ وبين هذا البطن والبطن الموخر من تحت مكان هو متوزع العرقين العظيمين الصاعدين الى الدماغ اللذين سنذكرهما
الى شعبهما التي ينتسج منها المشيمة من تحت الدماغ وقد عمدت تلك الشعب بجرم من جنس الغدد يملأ ما بينهما ويدعمهما
كالحال في ساير المتوزعات العرقية فان من شأن الخلاء الذي يقع بينها ايضا ان يملأ بلحم غددي وهذه الغدة تتشكل بشكل
الشعب وعلى هيئة التوزع المذكور وكما ان الشعب بالتوزع المذكور يبتدئ من مضيق وتتفرع الى سعة بوجه الانبساط كذلك
صارت هذه الغدة صنوبرية راسها الى مبدأ التوزع من فوق ويذهب صحيحة نحو غايتها الى ان يتم منها الشعب فيكون هناك
متنسج على مثال المنتسج في المشيمة فتسند فرقه والجزء من الدماغ المشتمل على هذا البطن الاوسط عامة واجزاؤه التي
من فوق دودي الشكل مزرد من زرد موضوعة على طوله مربوطة بعضها الى بعض ليكون له ان يتمدد وان ينقلص كالدود ويكون
فوقه مغشى بالغشاء الذي يستبطن الدماغ الى الحد الموخر وهو مركب على زايدتين من الدماغ مستديرتين كالفخذين يتقاربان
الى التماس ويتباعدان الى الانفراج تركيبا بأربطة تسمى وترات لئلا يزول عنها ليكون الدودة اذا تمددت وصار عرضها
ضغطت هاتين الزائدتين الى الاجتماع فينسد المجرى واذا تقلصت الى القصر وازدادت عرضا تباعدت الى الافتراق فانفتح
المجرى وما يلي منه موخر الدماغ ادق والى الحدب ما هو وينهدم في موخر الدماغ كالولوج في مولج ومقدمه اوسع من موخره على
الهيئة التي تجعله الدماغ والزائدتان المذكورتان تسميان الاليتين ولا تزايد فيهما البتة بل هما ملسا وان ليكون شدهما وانطباقهما
اشد وليكون انجذابهما الى التحرك بسبب حركة شيء اخر اشبه الى اجابة الشيء الواحد ولدفع فضول الدماغ مجريان احدهما
في البطن المقدم وعند الحد المشترك الذي بينه وبين الذي بعده والاخر في البطن الاوسط وليس للبطن الموخر مجرى مفرد وذلك
لانه موضوع في الطرف ومتغير ايضا بالقياس الى المقدم ولا يحتمل ثقبا ويكفيه والاوسط مجرى مشترك لهما وخصوصا وقد جعل
مخرجا للنخاع يتحلل ببعض فضوله ويندفع من جهته وهذان المجريان اذا ابتداءا من البطنين ونفذا في الدماغ نفسه توريا نحو
الالتقاء عند منفذ واحد عميق ومبطن بالحجاب الرقيق ولونه وهو اسفله عند الحجاب الصلب وهو مضيق فانه كالقمع يبتدئ
من سعة مستديرة الى مضيق فلذلك يسمى قمعا ويسمى ايضا مستنقعا فاذا نفذ في الغشاء الصلب لاقى هناك مجرى في غدة
كانها كرة مغموزة من الجانبين متقابلين فوق واسفل وهي بين الغشاء الصلب وبين مجرى الحنك ثم يجد هناك المنافذ التي
في مشاشة المصفى في اعلى الحنك وقد ذكر في التعليم الاول انه ليس في جوهر الدماغ دم البتة فينبغي ان يعلم ان معناه انه ليس
فيه دم البتة على هيئة الدم بل يستحيل رطوبة اخرى وفيه انه لا عرق في جوهره ومعناه ان العروق تنفذ اليه من الحجاب و

يستبطنه وترسل القوة اليه فى جرمه حتى تنبض منه من غير ان يكون جوهره جوهرا منتسجا منه العروق كما فى كثير من اللحم وكما فى
الكبد والقلب والدماغ ابرد الاعضاء الرئيسة حتى انه ربما تميز باللمس كونه باردا بالقياس الى غيره وعظم اليافوخ ثخين
يبعد من الآفات متخلخل ليكون خفيفا واقول انه لما كان الدماغ نائى الموضع عن الاطراف البعيدة وكان مبدأ لتوجيه الاعصاب
المؤدية للحس والحركة الى الاعضاء وكانت الاعصاب المحركة اذا بعدت عن اوايلها الى المواضع التى ترسل اليها عرض لها ان تسترخى
ولا تجود فعلها فى تحريك الاطراف ارسل الصانع الى اقرب الاطراف شعبة كانها مخرزة من الدماغ لتتوزع من جانبيها اعصاب
تتجه الى جانبيها والى اسفل تكون نسبته ما بين الصدر واللوح ومع ذلك فقد وثق بها مفاصل الفقرات توثيق الحشو وكان كعماد
لدعامة البدن التى بين الصلب ولو كان الراس منبتا لجميع الاعصاب الاجنبة الى ان يكون اكبر من هذا بكثير وكان ثقيلا على البدن
جدا

الفصل التاسع

فى منفعة العصب وتشريح الدماغى منه ومنفعة العصب منها ما هى بالذات ومنها
ما هى بالعرض اما التى بالذات فهو افادة الدماغ بتوسطها لساير الاعضاء حسا وحركة والتى بالعرض فمن ذلك تشديد اللحم و
تقوية البدن ومن ذلك الاشعار بما يعرض من الآفات للاعضاء العديمة الحس مثل الكبد والطحال والرية فان هذه الاعضاء وان
فقدت الحس فقد اجرى عليها لفافة عصبية وغشيت بغشاء عصبى فاذا ورمت او تمددت بريح نادى ثقل الورم او تفرق
الريح الى اللفافة والى اصلها فعرض لها من الثقل انجذاب ومن الريح تمزق فاحس به والاعصاب مبدؤها على الوجه المعلوم هو الدماغ
ومنتهى تفرقها هو الجلد فان الجلد يخالطه ليف دقيق منبت منه اعصاب من الاعضاء المجاورة له والدماغ مبدأ العصب على وجهين فانه
مبدأ لبعض العصب بذاته ومبدأ لبعضه بواسطة النخاع السائل منه والاعصاب المنبعثة من الدماغ لا تستفيد منها الحس والحركة
الا اعضاء الراس والوجه والاحشاء الباطنة واما ساير الاعضاء فيما تستفيد من اعصاب النخاع وقد يستدل على عناية
عظيمة تختص بما ينزل من الدماغ الى الاحشاء من العصب فان الصانع عز اسمه احتاط فى وقايتها احتياطا تاما يوجبه فى ساير العصب
وذلك لانها لما بعدت من المبدأ وجب ان يرفد بفضل توثيق فغشيت بجرم متوسط بين العصب والغضروف فى قوامه يشاكل ما يحدث
فى جرم العصب عند الالتواء وذلك فى مواضع ثلثة احدها عند الحنجرة والثانى اذا صادفت فى اصول الاضلاع والثالث اذا جاوزت
موضع الصدر والاعصاب الدماغية الاخرى فما كان المنفعة منها هى افادة الحس انفذ من منبعه على الاستقامة الى العضو
المقصود واذ كانت الاستقامة مؤدية الى المقصود من اقرب الطرق وهنالك يكون التاثير القايض من المبدأ اقوى واذ كانت
الاعصاب الحسية لا يراد منها من التصليب المحوج الى التبعيد عن جوهر الدماغ بالتدريج ليبعد عن مشابهته فى اللين بالتدريج
ما يراد فى اعصاب الحركة بل كلما كانت الين كانت لقوة الحس اشد تادية واما الحركة فقد وجهت الى المقصد بعد تعاريج يسلكها
لتبعد عن المبدأ فتتدرج فى التصليب وقد جعل كل واحد من الصنفين على الواجب فيه من التصليب والتليين جوهر منبته اذ كان
جعل ما يفيد الحس منبعثا من مقدم الدماغ وجعل ما يفيد الحركة منبعثا من مؤخره والجزء الذى هو مقدم الدماغ الين قواما
والجزء الذى هو مؤخر الدماغ اصلب قواما وقد ينبت من الدماغ ازواج من العصب سبعة فالزوج الاول مبدؤه من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى اللتين بهما الشم وهو صغير مجوف يتيامن النابت منهما يسارا
ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
اليسرى ويتسع فوهاهما حتى يشتمل على الرطوبة التى تسمى زجاجية وقد ذكر جالينوس انهما ينفذان على التقاطع الصليبى من غير
انعطاف وقد ذكر لوقوع هذه التقاطع منافع ثلث احدها ليكون الروح السايلة الى احدى الحدقتين غير محجوبة عن السيلان
الى الاخرى اذا عرض لها آفة ولذلك يصير كل واحدة من الحدقتين اقوى ابصارا اذا غمضت الاخرى واصغر منها لو لحظ والاخرى لا يلحظ

ولهذا ما يزيد الثقبة العنبية اتساعا اذا غمضت الاخرى وذلك لقوة اندفاع الروح اليها والثانية ان يكون للعينين موضع
واحد تؤديان اليه شبح المبصر فيتحد هناك ويكون الابصار بالعينين ابصارا واحدا لاتحاد الشبح فى الحد المشترك ولهذا ما يعرض
للاحول ان يرى الشىء شيئين عندما يزول احدى الحدقتين الى فوق او الى اسفل فيبطل به استقامة نفوذ المجرى الى التقاطع
ويعرض قبل الحد المشترك حدان لانكسار العصبة والثالثة لكى تستدعم كل عصبة بالاخرى وتستند اليها ويصير كانها نابتة
من قرب الحدقة والزوج الثانى من ازواج العصب الدماغى منشاؤه خلف منشأ الزوج الاول وما يلى منه الى الوحشى ويخرج
من الثقبة التى فى النقرة المشتملة على المقلة فينقسم فى عضل المقلة وهذا الزوج غليظ جدا ليفا ومع غلظه لسبب الواجب تقربه
من المبدأ فيقوى على التحريك وخصوصا اذ لا معين له اذ الثالث مصروف الى تحريك عضو كبير هو الفك الاسفل فلا تفضل عنه فضلة
بل يحتاج الى معين غيره كما سنذكره واما الزوج الثالث فمنشاه الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة
الدماغ وهو يخالط الزوج الرابع قليلا ثم يفارقه وينشعب اربع شعب شعبة تخرج من مدخل العرق السباتى الذى نذكره
بعد ونأخذ منحدرة عن الرقبة حتى تجاوز الحجاب فتتوزع فى الاحشاء التى دون الحجاب وشعبة تخرج من ثقب فى عظم الصدغ
واذا انفصل اتصل بالعصب المنفصل من الزوج الخامس الذى سنذكره ثم له وشعبة تطلع فى الثقب الذى يخرج منه الزوج الثانى
اذ كان مقصده الاعضاء الموضوعة قدام الوجه ولم يحسن ان ينفذ فى منفذ الزوج الاول المجوف فيزاحم اشرف العصب فينضغط
فينطبق التجويف وهذا الجزء اذا انفصل انقسم ثلاثة اقسام قسم يميل الى ناحية الماق ويتخلص الى عضل الصدغين والماضغة
والحاجب والجبهة والجفن والقسم الثانى ينفذ فى الثقب المخلوق عند اللحاظ حتى يتخلص الى باطن الانف فيتفرق فى الطبقة
المستبطنة للانف والقسم الثالث وهو قسم غير صغير يتحدر فى التجويف الذى يخصه فى عظم الوجنة فيتفرع الى فرعين فرع
منه ياخذ الى داخل تجويف الفم فيتوزع فى الاسنان اما حصة الاضراس فظاهرة واما حصة سايرها فكالخفى عن البصر ويتوزع
ايضا فى اللثة العليا والفرع الاخر يتبث فى ظاهر الاعضاء هناك مثل جلدة الوجنة وطرف الانف والشفة العليا فهذه
اقسام الجزء الثالث من الزوج الثالث واما الشعبة الرابعة من الزوج الثالث فيتخلص نافذا فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان
فيتفرق فى طبقته الظاهرة ويفيدها الحس الخاص وهو الذوق وما يفضل من ذلك يتفرق فى عمور الاسنان السفلى ولثاتها
وفى الشفة السفلى والجزء الذى ياتى اللسان ادق من عصب العين لان صلابة هذا ولين ذلك يعادل غلظ ذاك ودقة هذا
واما الزوج الرابع فمنشأه خلف الثالث واميل الى قاعدة الدماغ ويخالط الثالث كما قلنا ثم يفارقه ويتخلص الى
الحنك فيؤتيه الحس وهو زوج صغير الا انه اصلب من الثالث لان الحنك وصفاقه اصلب من صفاق اللسان واما
الزوج الخامس فكل فرد منه ينشق بنصفين على هيئة المضاعف بل عند اكثرهم كل فرد منه زوجان ومنبته من جانبى الدماغ
والقسم الاول من كل زوج منه يمعن الى الغشاء المستبطن للصماخ فيتفرق فيه كله وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء
المؤخر من الدماغ وبه حس السمع واما القسم الثانى وهو اصغر من الاول فانه يخرج من الثقب المثقوب فى العظم الحجرى
وهو الثقب الذى يسمى بالاعور والاعمى لشدة التوائه وتعريج مسلكه ارادة لتطويل المسافة وتبعيد مخرجها عن المبدأ
ليستفيد العصب قبل خروجه منه بعدا من المبدأ ليتبعه صلابة فاذا برز اختلط بعصب الزوج الثالث فصار اكثرهما الى ناحية
الخد وفى العضلة العريضة وصار الباقى منهما الى عضل الصدغين وانما خلق الذوق فى العصبة الرابعة والسمع فى الخامسة لان
آلة السمع احتاجت الى ان يكون مكشوفة غير مسدودة ليصل اليها نسيم الهواء وآلة الذوق وجب ان يكون محرزة فوجب من ذلك ان
يكون عصب السمع اصلب فكان منبته من مؤخر الدماغ اقرب وانما اقتصر فى عضل العينين على عصب واحد وكثر اعصاب عضل

الصدغين لأن ثقبة العين احتاجت الى فضل سعة لاحتياج العصبة المؤدية لقوة البصر الى فضل غلظ بل كان الغلظ مما يثقل
عليها الحركة واعيا المخرج الذي لها في عظم حجري صلب يحتمل ثقوبا كثيرة واما الزوج السادس فانه منبت من مؤخر الدماغ
متصلا بالخامس مشدودة معه بأغشية وأربطة كأنهما عصبة واحدة ثم يفارقها ويخرج من الثقب الذي في منتهى الدرز
اللامي وقد انقسم قبل الخروج ثلاثة اجزاء ثلاثتها تخرج من ذلك الثقب معا فقسم منه يأخذ طريقه الى عضل الحلق واصل اللسان
ليعاضد الزوج السابع على تحريكها والقسم الثاني يتحدر الى عضل الكتف وما يقاربها ويتفرق اكثره في العضلة العريضة
التي على الكتف وهذا القسم صالح المقدار وينفذ معلقا الى ان يصل مقصده واما القسم الثالث وهو اعظم الاقسام الثلثة
فانه يتحدر الى الاحشاء في مصعد العرق السباتي ويكون مشدودا اليه مربوطا به فاذا حاذى الحنجرة تفرعت منه شعب فاتت العضل الحنجرية
الذي رؤسها الى فوق التي تسبل الحنجرة وعضاديفها فاذا جاوزت الحنجرة صعد منها شعب تاتي العضل المنتكسة التي رؤسها
الى اسفل وهي التي لابد منها في اطباق الطرجهالي وفتحها اذ لا بد من جذب الى اسفل ولهذا يسمى العصب الراجع وانما انزل هذا من
الدماغ لأن النخاعية لو اصعدت لصعدت مؤدية عن مستقيمة من مبدئها فلم يتهيأ الجذب بها الى اسفل على الاحكام وانما
خلقت من السادس لأن ما فيه من الاعصاب اللينة والمائلة الى اللين ما كان منها قبل السادس فقد توزع في عضل الوجه
والرأس وما فيها والسابع لا ينزل على الاستقامة نزول السادس بل يلزمه توريب لا محالة ولما كان قد يحتاج القاعد
الى الراجع الى مستند محكم شبيه بالبكرة ليكر عليه الصاعد متراقيا وان يكون مستقيما وضعه صلبا قويا املس موضوعا
بالقرب فلم يكن كالشريان العظيم والصاعد من هذه الشعب ذات اليسار يصافح هذا الشريان وهو مستقيم غليظ فينعطف عليه
من غير حاجة الى توثيق كثير واما الصاعد ذات اليمين وليس بمجاوره هذا الشريان على صفة الاولى بل يجاوره وقد عرضت
لكيد دقة لما تشعب منه وفاتته الاستقامة في الوضع اذ توربت مائلا الى الابط فلم يكن بد من توثيقه بما يستند اليه بأن ربطه
يشد المتشعب به ليستدرك بذلك ما فات من الغلظ والاستقامة في الوضع والحكمة في تبعيد هذه الشعب الراجعة هي ان
يقارب مثل هذا المعلوق فيستفيد بالتباعد عن المبدأ قوة وصلابة واقوى العصب الراجع هو الذي يتفرق في العضلتين
من عضل الحنجرة مع شعب عصب معينة ثم سائر هذا العصب يتحدر فيتشعب منه شعب يتفرق في اغشية الحجاب والصدر وعضلاتهما
والقلب والرئة والاوردة والشرايين التي هناك وباقيه ينفذ في الحجاب فيشارك المتحدر من الجزء الثالث ويتفرقان في اغشية
الاحشاء وينتهي الى العظم العريض واما الزوج السابع فمنشأه من الحد المشترك بين الدماغ والنخاع ويذهب اكثره
متفرقا في العضل المحرك للسان والعضل المشتركة بين الذقن والعظم اللامي وسائره قد يتفق ان يتفرق في عضل اخرى
مجاورة لهذه العضل ولكن ليس ذلك بدائم ولما كانت الاعضاء الاخرى متفرقة الى ولجات اخرى لم يكن يجب ان يكثر كثيف
فيما نتقدم ولا من بحث كان الاولى ان يأتي لحركة اللسان عصب من هذا الموضع اتفق الى حسه من موضع آخر

الفصل العاشر

في تشريح سائر العصب وهو العصب الفقاري واما العصب النابت من النخاع السالك في فقار الرقبة فهي ثمانية
ازواج زوج مخرجه من ثقبة الفقرة الاولى ويتفرق في عضل الرأس وحدها وهو صغير دقيق وكان الاحوط في مخرجه ضيقا
على ما تعلمه في باب العظام والزوج الثاني مخرجه ما بين الفقرة الاولى والثانية اعني الثقبة المذكورة في باب العظام ويوصل
اكثره الى الرأس حس اللمس بان يصعد موربا الى اعلى الفقار وينعطف الى قدام وينبث على الطبقة الخارجة من الاذنين وينتشر ليتدارك
تقصير الزوج الاول بصغره وقصوره عن الانبثاث والانبساط الى النواحي التي تليه بالتمام وباقي هذا الزوج يأتي العضل التي
خلف العنق والعضل العريضة ويؤتيها الحركة والزوج الثالث منشأه ومخرجه من الثقبة التي بين الثانية والثالثة و

يتفرع كل واحد فرعين فرع يتفرق في عمق العضل التي هناك منه شعب وخصوصا المقلبة للرأس مع العنق ثم يصعد الى شوك الفقار
فاذا حاذاها تشبثت باصولها ثم ارتفع الى رؤسها وخالط اربطة غشائية تنبت من تلك السناسن ثم ينفذ منعطفا
الى جهة الاذنين وفي غير الانسان الى الاذنين فيحرك عضل الاذنين والفرع الثاني يأخذ الى قدام حتى يأتي العضل العريضة
واول ما يصعد يلتف بعروق وعضل يكتنفه ليكون اقوى في نفسه وقد يخالط ايضا عضل الصدغين وعضل الاذنين
في البهائم واكثر تفرقه انما هو في عضل الخدين واما الزوج الرابع فمخرجه من الثقبة التي بين الثالثة والرابعة وينقسم كالذي
قبله الى جزء مقدم وجزء مؤخر والجزء المقدم منه صغير ولذلك يخالط الخامس وقد قيل انه قد ينفذ منه شعبة كنسج العنكبوت
ممتدة على العرق السباتي الى ان يأتي الحجاب الحاجز مارا على شقي الحجاب المنصف للصدر والجزء الاكبر منه ينعطف الى خلف
فيغوص في عمق العضل حتى يخلص الى السناسن فيرسل شعبا الى العضل المشترك بين الرأس والرقبة ثم يأخذ طريقه منعطفا
الى قدام فيتصل ببعض عضل الخد والاذنين في البهائم وقيل انه يتحدر منه الى الصلب واما الزوج الخامس فمخرجه من الثقبة
التي بين الرابع والخامس وينفرع ايضا فرعين واحد الفرعين وهو المقدم هو اصغرهما يأتي عضل الخدين وعضل تنكيس
الرأس وسائر عضل المشترك للرأس والرقبة والفرع الثاني ينقسم الى شعبتين شعبة هي المتوسطة بين الاولى وبين الشعبة
الثانية تأتي اعالي الكتف ويخالطها شيء من السادس والسابع والشعبة الثانية هي تخالط شعبا من الخامس والسادس والسابع
وينفذ الى وسط الحجاب واما الزوج السادس والسابع والثامن فانها تخرج من سائر الثقب على الولاء والثامن مخرجه من الثقبة
المشتركة بين آخر فقار الرقبة واول فقار الصلب وتختلط شعبها اختلاطا شديدا لكن اكثر السادس يأتي المسطح من الكتف
وبعض منه اكثر من البعض الذي من الرابع واقل من البعض الذي للخامس يأتي الحجاب والسابع اكثره يأتي العضد وان كان منه
شعبة ما تأتي عضل الرأس والعنق والصلب مصاحبة لشعبة الخامس ويأتي الحجاب واما الثامن فبعد الاختلاط والمصاحبة يأتي
جلدة الساعد والذراع وليس منه ما يأتي الحجاب لكن الصائر من السادس الى ناحية اليد لا يجاوز الكتف ومن السابع لا يجاوز
العضد واما الذي يجيء الساعد من الكتف فهو من الثامن مخلوطا باول النوابت من فقار الصدر وانما قسم الحجاب من هذه الاعصاب
دون اعصاب النخاع فيكون الوارد عليها منحدرا من مشرف فيحس انقباضها فيه وخصوصا اذا كان اول مقصدها هو الغشاء المنصف
للصدر ولم يمكن ان يأتيها عصب النخاع على الاستقامة من غير انكسار بزاوية ولو كان جميع العصب المتحدر الى الحجاب نازلا من
الدماغ لكان يطول مسلكه وانما جعل متصل هذه الاعصاب من الحجاب وسطه لانه لم يكن يحسن ان تتشعب وتنتشر اجزاؤها
فيه على عدل وتستوي لو اتصل بطرفه دون وسطه وكان يتصل بجميع المحيط وكان ذلك ناكسا للمجرى الواجب اذ كانت العضل
انما تفعل التحريك باطرافها ثم المحيط هو المتحرك من الحجاب فوجب ان يكون انتهاء العصب اليه لا ابتداؤه ولما وجب ان يأتي الوسط
وجب تعلقه ضرورة فوجب ان يحمى ويغشى وقاية فغشيت وقاية حامية بحجبه من الغشاء المنصف للصدر ونزل متكئا عليه ولما
كان فعل هذا العضو فعلا كريما جعل العصبة فيه اكثرة لئلا تبطل بآفة تلحق المبدأ الواحد واما العصب النخاعي الذي من فقار الصدر
فالاول من ازواجه مخرجه هو بين الاولى والثانية من فقار الصدر وينقسم الى جزئين اعظمهما يتفرق في عضل الاضلاع وعضل
الصلب وثانيهما يأتي ممتدا على الاضلاع الاول فيتوافى ما يأتي تلك الجهة من عصب العنق ويمتدان معا الى اليد حتى يوافيا
الساعد والكف والزوج الثاني يخرج من الثقبة التي تلي الثقبة المذكورة فيتوجه جزء منه الى ظاهر العضد ويتحد بالجلد و
باقيه مع سائر الازواج الباقية يجتمع فينحو نحو عضل الكتف الموضوعة عليه المحركة للعضلة وعضل الصلب فما كان من هذه
العصب نابتا من فقار الصدر فالشعب التي لا يأتي منه الكتف يأتي عضل الصلب التي فيما بين الاضلاع الخلص والموضوعة خارج

الصّلب وما كان منبته من فقار اضلاع الزور فانما ياتى العضل التى فيما بين الاضلاع وعضل البطن ويجمع هذه الاعصاب عروق ضاربة وساكنة ويدخل فى مخارجها الى النخاع وعصب القطن تشترك فى ان جزء منها ياتى العضل الصّلب وجزء ياتى عضل البطن وعضل المستبطنة للصّلب لكن الثلثة العليا يخالطه العصب النازل من الدّماغ دون باقيها والزوجان النازلان يرسلان شعبا كبارا الى ناحية الساقين ويخالطها شعب من الزوج الثالث وشعبة من اول اعصاب العجز الا ان هاتين الشعبتين لا يجاوزان مفصل الورك بل يتفرقان فى عضلة وتلك يجاوزها الى الساقين ويفارق عصب الفخذين والرجلين عصب اليدين فى انها لا يجتمع كلها فيميل غايرة الى الباطن اذ ليس هيئة اتصال العضد بالكتف كهيئة اتصال الفخذ بالورك ولا اتصالها بمنبت اعصابها كاتصال ذلك بمنبت اعصابها فهذه العصب يتوجه الى ناحية الساق وتوجهها مختلفا منه ما يستبطن ومنه ما يستظهر ومنه ما يغوص مستترا تحت العضل ولما لم يكن للعضل التى ينبت من ناحية عظم العانة طريقا الى الرجلين من خلف البدن ومن باطن الفخذين لكثرة ما هناك من العضل والعروق اجرى جزء من العصب الخاص بالعضل التى فى الرجلين ها نفذ فى المجرى المنحدر الى الخصيتين حتى يتوجه الى عضل العانة ثم يتحدر الى عضل الركبة واما العصب النخاعى العجزى فالزوج الاول من العجزى يخالط القطنية على ما قيل وباقى الازواج والفرد النابت من طرف العصعص يتفرق فى عضل المقعدة والقضيب ويفرق فى عضلة المثانة والرحم وفى غشاء البطن وفى الاجزاء الانسية الداخلة فى عظم العانة والعضل المنبعثة من عظم العجز

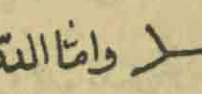
الفصل الحادى عشر فى العظام

ثم انه تكلم فى العظام فنقول ان العظام وما يشبهها من الغضاريف جنة ودعامة ومن الحيوان الذى لا مفاصل محركة لعظامه وتحرفه وبالجملة الجزء الصّلب منه ما يكون ذلك الجزء الصّلب محيطا من خارج كالسلحفاة ومنها ما يكون من داخل ويكون لا محة عليه العضو اللين كالافيا فخلق لحم المثانه بين اللحم والعصب لا تنشق طولا بل عرضا مستديرا ليكون عصبانية ادعم له والحيوان المحزز ظاهر بين العصب والعظم ويكون من اجزاء مربوط بعضها ببعض بشد ومتصل ولا يوجد فى هذا الحيوان منابا كثيرة للعروق والشرايين ملء مبدء واحد ليكون احوط له والاسد صلب العظام مصمتها واذا حك عظم منه بعظم اورى وكثير من الحيوان له بدل العظام غضروف وهذا هو الحيوان الذى يحتاج الى التقاف كثيرا ويكون رطب الجوهر ما شيا ظليل الارضية وقد خفينا رضية فى قشره ولم يكن محتاجا الى مضاكة اجسا صلا وصعبا عين غضروف بشوك يبنت عليه الغضروف الحى المفرق التى يستحيل فى اطرافه مخاطيا واذا اجتمع المخ فى داخله كما فى كثير من السمك كان اقوى وما بعد من المخاطية والشوك والاظفار والحوافر والاظلاف والقرون كلها ايضا عظمية مصنوعة وهى اما ملتزصلبة كالاظلاف والحوافر واما اسلحة موذية كالقرون وربما اجتمع ان كان خاملا و جنة مثل الحافر فهو تحمل الحيوان ومع ذلك فهو سلاح بالريح ونقول ان من العظام ما قياسه من البدن قياس الاساس عليه يبنى كما يبنى السفينة على الخشبة التى ينصب منها اولا ومنها ما قياسه الى البدن قياس المجن والوقاية كعظم اليافوخ ومنها ما قياسه قياس السلاح الذى يدفع بها المصادم والموذى مثل العظام التى تدعى السناسن وهى على فقار الظهر كالشوك ومنها ما هو حشو بين فرج المفاصل مثل العظام السمسمانية التى بين السلاميات ومنها ما هو متعلق للاجسام المحتاجة الى علاقة كالعظم الشبيه باللام لعضل الحنجرة واللسان وغيرهما وجملة العظام دعامة وقوام للبدن وما كان من هذه العظام انما يحتاج اليه للدعامة فقط او الوقاية ولا يحتاج اليه لتحريك الاعضاء فانه خلق مصمتا وان كان فيه المسام والخلل والفرج التى لا بد منها وما كان يحتاج اليه منها لاجل الحركة ايضا فقد زيد فى مقداره تجويفه وجعل تجويفه الوسط واحدا ليكون جرمه غير محتاج الى مواقف للغذاء المتفرقة فيصير رخوا بل صلب جرمه وجمع غذاؤه وهو المخ فى حشو

ففائدة زيادة التجويف ان يكون اخف وفائدة توحيد التجويف ان يبقى جرمه اصلب وفائدة صلابة جرمه ان لا ينكسر عند الحركات العنيفة وفائدة المخ فيه ليغذوه على ما شرحنا قبل وليرطبه فلا يتفتت بتجويف الحركة ولئلا يكون وهو مجوف كالمصمت والتجويف يقل اذا كانت الحاجة الى الوثاقة اكثر ويكثر اذا كانت الحاجة الى الخفة اكثر والعظام المشاشية خلقت كذلك لامر الغذاء المذكور مع زيادة حاجة بسبب شئ يجب ان ينفذ فيها كالرائحة المستنشقة مع الهواء فى عظم المصفاة وكفضول الدماغ المدفوعة فيها والعظام كلها متجاورة متلاقية وليس بين شئ من العظام وبين العظم الذى يليه مسافة كثيرة بل فى بعضها مسافة يسيرة يملؤها لواحق غضروفية او شبيهة بالغضروفية خلقت للمنفعة التى للغضاريف وما لم يجب فيه مراعاة تلك المنفعة خلق المفصل بينهما بلا لاحقة كالفك الاسفل والمجاورات التى بين العظام على اصناف فمنها ما يتجاور مجاورة مفصل سلس ومنها ما يتجاور تجاور مفصل عسر غير موثق ومنها ما يتجاور تجاور مفصل موثق مركوز او مدروز او ملزق والمفصل السلس هو الذى لاحد عظميه ان يتحرك حركة سهلا من غير ان يتحرك معه العظم الآخر كمفصل الرسغ مع الساعد والمفصل العسر الغير الموثق هو ان يكون حركة احد العظمين وحده صعبا وقليل المقدار مثل المفصل الذى بين الرسغ والمشط او مفصل ما بين العظمين من عظام المشط واما المفصل الموثق فهو الذى ليس لاحد عظميه ان يتحرك وحده البتة مثل مفصل عظام القص واما المركوز فهو ما يوجد لاحد العظمين زيادة وللثانى نقرة تركز فيها تلك الزيادة اركازا لا يتحرك فيها مثل الاسنان فى منابتها واما المدروز فهو الذى تكون لكل واحد من العظمين تحاريز واسنان كالمنشار ويكون اسنان هذا العظم مهندمة فى تحاريز ذلك العظم كما يركب لصفائح وصفائح النحاس وهذا الوصل يسمى شانا ودروزا كما فى عظام القحف والملزق منه ما هو ملزق طولا مثل مفصل بين عظمى الساعد ومنه ما هو ملزق عرضا مثل مفصل الفقرات السفلى من فقار الصلب فان العليا بينهما غير وثيقة

الفصل الثانى عشر فى الاوضاع الكلية للعظام

والكلام فى الاعلى منها وهو الراس وتشريح عظامه فى المعلم والشجرة لا حاجة لها الى ان يندفع فضلها كما للحيوان الذى ليس يمص بنفس الغذاء الصرف من خارج بل ياخذ جملة بعضها يستحيل الى غذائه ويفضل فضل والذى يقبله الحيوان داخل فيهضمه ويعمل به اعمال مختلفة ويتولد منه اخلاط مختلفة لشدة اختلاف اعضائه المتشابهة الاجزاء التى ليس للشجر مثلها فى الاختلاف الشديد فاما الشجر فانها يمص نفس الغذاء الذى لا فضل فيه من خارج فان فضل شئ فانما يكون مثل الفضول التى تكون فى اعضائنا بعد الهضم الثانى والثالث فالعضو لنا بل الذى هو بالقوة غذاء يغذو والذى فيه الغذاء الصرف ويحتاج ان يرمى منه موضوع فوق لانه لو كان تحت لصعب جذب الثقيل الى قرار التغذية والعضو الدافع جعل لهذه العلة وجعل العضو الذى يغيض منه الحاد الغريزى فى الوسط اذ القرار ينبغى ان يكون بقرب الوسط والفاعل ينبغى ان يكون بقرب القرار واما الطليعة وهى الراس فقد جعل فوق وجعل فيه المنفذ القابل وقلل لحمه لئلا يحقن الدماغ كثرة اللحم ولا يجتمع البخارات فيه ولا يجعل مزاجه اسخن من الصواب ومن الصواب ان يكون ابرد وحصوصا وقد خلق هناك قحف صلب فلا حاجة الى زيادة فاما منفعة جملة عظم القحف فهى انه جنة للدماغ ساترة وواقية عن الآفات واما المنفعة فى خلقه قبائل كثيرة وعظاما فوق واحدة فينقسم الى جملتين جملة معتبرة بالامور التى بالقياس الى العظم نفسه وجملة معتبرة بالقياس الى ما يحويه العظم اما الجملة الاولى فينقسم الى منفعتين احديهما انه اذا اتفق ان يعرض للقحف آفة فى جزء من كسر او عفونة لم يجب ان يكون ذلك عاما كله كما يكون لو كان عظما واحدا والثانية ان لا يكون فى عظم واحد اختلاف اجزاء فى الصلابة واللين والتخلخل والتكاثف والرقة والغلظ الاختلاف الذى تقتضيه المعنى المذكور عن قريب واما الجملة الثانية فهى المنفعة التى ثم بالشئون

فبعضها بالقياس الى الدماغ نفسه بان يكون لما غلظ من الابخرة الممتنعة من النفوذ فى العظم لغلظه طريق ومسلك لتفارقه فينقى
الدماغ بالتحلل ومنفعة بالقياس الى ما يخرج من الدماغ من ليف العصب النخاعي لينبث فى اعضاء الراس ليكون لها طريق ومنفذا
نيز كان بين الدماغ وبين شيئين آخرين احدهما بالقياس الى العروق والشرايين الداخلة الى داخل الراس لكى يكون لها
طريق ومنفعة بالقياس الى الحجاب الغليظ الثقيل فيتشبث اجزاء منه بالشئون فيستقل عن الدماغ ولا يثقل عليه والشكل
الطبيعى لهذا العظم هو الاستدارة للامرين ومنفعتين احديهما بالقياس الى داخل وهو ان الشكل المستدير اعظم مساحة
مما يحيط به غيره من الاشكال المستقيمة الخطوط اذا تساوت احاطتها والاخرى بالقياس الى خارج وهو ان الشكل المستدير
لا ينفعل عن المصادمات ما ينفعل عنه ذوات الزوايا وخلق الى طول مع استدارته لان منابت الاعصاب الدماغية موضوعة
فى طوله فكذلك يجب لئلا ينضغط وله نتوان الى قدام والى خلف ليقيا الاعصاب المنحدرة من الجنبتين ولمثل هذا الشكل
دروز ثلثة حقيقية ودرزان كاذبان ومن الاولى درز مشترك مع الجبهة قوسى  هكذا ويسمى الاكليلى ودرز
منصف لطول الراس مستقيم يقال له وحده سهمى واذا اعتبر من جهة اتصاله بالاكليلى قيل له سفودى وشكله كشكل قوس
يقوم فى وسطها خط مستقيم كالعمود وهو هكذا  والدرز الثالث وهو مشترك بين الراس من خلف وبين
قاعدته وهو على شكل زاوية متصل بنقطتها طرف السهمى ويسمى الدرز اللامى لانه يشبه اللام فى كتابة اليونانيين
واذا انضم الى الدرزين المتقدمين صار شكله هكذا  واما الدرزان الكاذبان فمنهما آخذان فى طول
الراس على موازاة السهمى من الجانبين وليسا بغائصين فى العظم تمام الغوص ولهذا يسميان القشريين واما اشكال
الراس الغير الطبيعية فهى ثلثة احدها ان ينقص النتو المقدم فيفقد له من الدروز الدرز الاكليلى والثانى ان ينقص النتو
المؤخر فيفقد له من الدروز الدرز اللامى والثالث ان يفقد له النتوان جميعا فيصير الراس كالكرة متساوى الطول
والعرض قال فاضل الاطباء ان هذا الشكل لما تساوت فيه الابعاد وجب فى العدل ان يتساوى قسمة الدروز وقد كان قسمة
الدروز فى الاول للطول درز وللعرض درزان فيكون ههنا للطول درز وللعرض كذلك درز واحد ان يكون الدرز
العرضى فى وسط العرض من الاذن الى الاذن كما ان الدرز الطولى فى وسط الطول قال هذا الفاضل منهم ولا يمكن ان
يكون للراس شكل رابع غير طبيعى حتى يكون الطول انقص من العرض الا وينقص من طول الدماغ او جرمه شىء وذلك
شىء مضاد للحيوة مانع عن صحة التركيب وصوب قول متقدم الاطباء ابقراط اذ جعل اشكال الراس اربعة فقط وللراس بعد
خمسة عظام اربعة كالجدران وواحدة كالقاعدة وجعلت هذه الجدران اصلب من اليافوخ لان السقطات والصدمات عليها
اكثر ولان الحاجة الى تخلخل القحف واليافوخ امس لامرين احدهما لينفذ فيه البخار المتحلل والثانى لئلا يثقل على الدماغ
وجعل اصلب الجدران مؤخرها لانه غائب عن حراسة الحواس فالجدار الاول هو عظم الجبهة ويحده من فوق الدرز الاكليلى
من اسفل درز يمر من طرف الاكليلى مارا على العين عند الحاجب متصلا آخره بالطرف الثانى من الاكليلى والجداران
اللذان هما يمنة ويسرة فهما العظمان اللذان فيهما الاذنان ويسميان الحجريين لصلابتهما ويحد كل واحد منهما من فوق
الدرز القشرى ومن اسفل درز يأتى من طرف الدرز اللامى ويمر منتهيا الى الاكليلى ومن قدام جزء من الاكليلى ومن خلف
جزء من اللامى واما الجدار الرابع فيحده من فوق الدرز اللامى ومن اسفل الدرز المشترك بين الراس والوتدى ويصل
بين طرفى اللامى واما قاعدة الدماغ فهى العظم الذى يحمل سائر العظام ويقال له الوتدى وخلق صلبا لمنفعتين احديهما ان
الصلابة تعين على الحمل والثانى ان الصلب اقل قبولا للعفونة من الفضول وهذا العظم موضوع تحت فضول تنصب اليه

دائما فاحتيط فى تصليبه وفى كل واحد من جانبى الصدغين عظمان صلبان ليسترا العصب المار فى الصدغ ووضعهما فى طول
الصدغ على الوراب ويسميان الزوج قال الفيلسوف اللمس ليس مبدؤه من الراس لكن من القلب كذلك الحس الذوقى فانه لمس ما
وقد قيل فى هذا ما قيل ويحتاج ان نتأمله واما الحس البصرى والسمعى والشمى فانه وان كان مبدؤه القلب فان القلب
لا يرى ولا يسمع ولا يشم بل آلات هذه الافعال فى الدماغ قال واما آلة اللمس فهو اللحم والعصب وكلاهما موجودان فى القلب كما
نقول ان بعض افعال هذه القوى يتم للمبدء بنفسه وبعضها لا يتم كما يقول الاطباء ان الدماغ يحس بنفسه ولا يبصر بنفسه

الفصل الثالث عشر

فى تشريح آلات البصر وعضلها فنقول ان الابصار فيحتاج فيه الى رطوبة مائية صافية
يقبل الاشباح فبالحرى ان يكون آلته جوهرا دماغيا مثل البردية واما السمع والشم فيحتاجان الى التنين تقتبس بداخل
اليهما الهواء ويفعل فيهما غير الفعل الذى من الحر والبرد واليبوسة والرطوبة وقوة الابصار ومادة الجليدية الروح
تنفذ الى العين من طريق العصبتين المجوفتين اللتين عرفتهما ويغشى هاتين العصبتين ثلثة اغشية اثنان ينبتان
منهما من الغشائين اللذين للدماغ وهما رقيق من تحت وصفيق من فوق والثالث غشاء ينحدر الى العين من جهة الغشاء
المجلل للقحف وانما جوفت العصبتان لينفذ فيهما الجسم اللطيف الحامل للروح النفسانى الباصر وهو المسمى روحا باصرا
الذى يحول السدة الغائرة عن نفوذه الى الحدقة وانما يتصلان بالعين ليحصل اعتماد كل واحد منهما على الآخر واستناده اليه
فلا يسترخى ويكون لتأدية الابصار مجمع واحد لذلك ما يوجب انكسارهما دون الرؤية الواحدة اثنين وعلى نحو ما قلنا
حيث شرحنا امر الحس وليكون الروح المنصب الى الحدقتين العينين متمكنة من الرجوع بقوتها الى العين الاخرى من طريق ذلك الاصل
ذلك العين آفة او منع وهذا شىء قد مر لك واذا انحدرت العصبة والاغشية الى الحجاج اتسع طرف كل واحد منهما وامتلا
وانبسط واتسع اتساعا يحيط بالرطوبات التى فى الحدقة التى اوسطها الجليدية وهى رطوبة صافية كالبرد والجليدية مستديرة
ينقص تفرطحها من قدامها استدارتها وقد فرطحت ليكون المتشبح فيها اوفر مقدارا ويكون للصغار من المرئيات منه متسع بالغ
ولذلك فان مؤخرها يستدق بسبب التجسيس لطبا لطبقا فى الاحتباس للملتقمة لها المستعرضة المتوسعة عن دفعة فليحسن التقامها
اياها وجعلت هذه الرطوبة فى الوسط لانه اولى الاماكن بالحرز وجعل قدامها رطوبة اخرى تاتيها من الدماغ لتغذوها
فان بينها وبين الدم الصرف تدريجا وهذه الرطوبة تشبه الزجاج الذائب ولون الزجاج الذائب صفاء يضرب الى قليل
حمرة واما الصفاء فلانها تغذو الصافى واما قليل الحمرة فلانها من جوهر الدم ولم يستحل الى مشابهة ما تغتذى به تمام الاستحالة
وانما اخرت هذه الرطوبة عنها لانها من بعث الدماغ اليها بتوسط الشبكى فيجب ان يلى جهته وهذه الرطوبة تغلو النصف
المؤخر من الجليدية الى اعظم دائرة فيها وقدامها رطوبة اخرى تشبه بياض البيض وتسمى بيضية وهى كالفضل عن جوهر الجليدية
وفضل النضج صار ووضعت من قدام بسبب متقدم وبسبب كالتمام والسبب المتقدم هو ان جهة الفضل مقابلة لجهة الغذاء والسبب
التمامى ان يتدرج حمل الضوء على الجليدية ويكون كالجنة لها ثم ان طرف العصبة يحتوى على الزجاجية والجليدية الى الحد الذى بين الجليدية
والبيضية والحد الذى ينتهى عنده الزجاجية عند الاكليل احتواء الشبكة على الصيد فلذلك يسمى شبكية وينبت عن طرفها
نسج عنكبوتى يتولد من صفاقها لطيف ينفذ معه خياطات من الجزء المشيمى الذى سنذكره وذلك الصفاق حاجز بين الجليدية
والبيضية ليكون بين اللطيف والكثيف حاجز وليأتيه غذاء من اما ما نفذ اليه من الشبكى والمشيمى وانما كان رقيقا كنسج العنكبوت
لانه لو كان كثيفا قائما فى وجه الجليدية لم يبعد ان يعرض منه لاستحالته ان يحجب الضوء عن الجليدية من طريق البيضية ولما طرف
الغشاء الرقيق فانه يمتلئ وينتسج عروقا كالمشيمة لانه منفذ الغذاء بالحقيقة وليس يحتاج الى ان يكون بجميع اجزائه مهيئة

للمنفعة الغذائية بل الجزء المؤخر ويسمى مشيميا واما ما جاوز ذلك الحد الى قدام فيتخن صفاقه الى الغلظ ما هو دون
اسما بحوني بين البياض والسواد ليجمع البصر ويعدل الضوء فعلا لطبا قتا البصر عند الكلال التجاء الى الظلمة والضوء وليحول بين
الرطوبات وبين القرنية الشديد الصلابة ويقف كالمتوسط العدل وليغذو القرنية بما يتادى اليه من المشيمة ولا يتم احاطته من قدام
لئلا يمنع تادى الاشباح الى الجليدية بل على قدامه فرجة وثقبة كما يبقى من العنب عند تفرق عنقوده وفى تلك الثقبة العنبية منفذ
به النادية واذا اشتدت منعت الامضاء وفى باطن هذه الطبقة خمل حيث يلاقى الجليدية ليكون اشبه بالمتخلخل اللين ويقل اذى
مماسته اصلب اجزائه مقدمه حيث يلاقى الطبقة القرنية الصلبة وحيث يثقب ليكون ما يحيط بالثقبة اصلب والثقبة ملأها
رطوبة بيضية للمنفعة المذكورة ووجودها يدل على وجود ما يوازى الثقبة عند قرب الموت فاما الحجاب الثانى فانه صفيق جدا يحبس الصلبة
ويسمى مؤخره طبقة صلبة وصفيقه ومقدمه يحيط بجميع الحدقة ويشف لئلا يمنع الابصار فيكون لذلك فى لون القرن
الموثق بالنحت والجرد ويسمى لذلك قرنية واضعف اجزائه ما يلى قدامه وهى بالحقيقة مؤلفة من طبقات دقاق اربع كالقشور
المتراكبة ان انقشرت منها واحدة لم يعم الافة ومنها ما يحاذى الثقبة لان ذلك الموضع الى الستر والوقاية احوج واما الثالث
فيختلط بعضل حركة الحدقة ويمنع كله لحما ابيض دسما لتليين العين والجفن ويمنعها ان يجف ويسمى ملتحمة واما العضل
المحركة للمقلة فهى عضل ست اربع منها فى جوانبها الاربع فوق واسفل والماقان كل واحد منهما يحرك الى جهته وعضلتان
الى التدوير هما محركان الى الاستدارة ووراء المقلة عضل يدعم العصبة المجوفة فيقلها ويمنعها الاسترخاء المحيط ويضبطها
عند التحديق وهذه العضلة قد عرض لاغشيتها الرباطية من التشعب ما شكك فى امرها فهى عند بعض المشرحين عضلة واحدة
وعند بعضهم عضلتان وعند بعضهم ثلث وعلى كل حال فراسها واحد واما الجفن فلما كان الاسفل منه غير محتاج الى الحركة
اذ الغرض يأتى ويتم بحركة الاعلى وحده فيكمل به التغميض والتحديق وعناية الله تعالى مصروفة الى تقليل الالات ما امكن
ان لم يخل ذلك فى التكثير من الافات ما تعرفونه ان كان قد يمكن ان يكون الجفن الاعلى ساكنا والاسفل متحركا فان عناية
الصانع مصروفة الى تقريب الاوصال من مباديها والى توجيه الاسباب الى الغايات باتها على اعدل طريق واقوم منهاج والجفن الاعلى
اقرب الى منبت الاعصاب فتعليق العضل به اصوب وايضا فان العصب فى سلوكه اليه لم يحتج الى انعطاف وانقلاب ولما كان
الجفن الاعلى يحتاج الى حركتى الارتفاع عند فتح الطرف والانحدار عند التغميض وكان التغميض يحتاج الى تولية عضلة
جاذبة الى اسفل لم يكن بد من ان ياتيها العصب منحدرة الى الاسفل فيرتفع اليه فكان لا يخلو ان كانت واحدة من ان يتصل
اما بطرف الجفن واما بوسط الجفن ولو اتصلت بوسط الجفن لغطت الحدقة صاعدة اليه ولو اتصلت بطرف لم يتصل
الا بطرف واحد فلم يحسن انطباق الجفن على الاعتدال بل كان يتورب فيشتد فى الجهة التى تلاقى الوتر ولا ويضعف فى
الجهة الاخرى فلم يكن يستوى الانطباق بل كان يشاكل جفن الملقو فلم يخلق عضلة واحدة بل عضلتان ياتيان من جهة
الموقين يجذبان الجفن الى اسفل جذبا متشابها واما فتح الجفن فقد كان يكفيه عضلة تاتى وسط الجفن فيبسط
لوترها على حرف الجفن واذا انتسجت فتحت فخلقت لذلك واحدة تنزل على الاستقامة بين الغشائين فيتصل
مستعرضة بجرم مشبه بالغضروف منفرش يحت منبت الاشفار واما الهدب فقد خلق لدفع ما يطير الى العين وبحدر
اليها من الرأس ولتعديل الضوء بسواده وجعل مغرسه غشاء يشبه الغضروف ليحس انتصابها عليها فلا يضطجع لضعفه وليكون
للعضلة الفاتحة للعين مستند كالعظم ليحسن تحريكه والحيوان الذى جلده صلب لا يطيع جلده للطرف السريع فلم يخلق له جفن
خلق عينيه صلبا واما ما له جلد لين فخلق عينيه لينة يغطيها جفن فما كان بينهما فانه تطرف من جفنه الاسفل وما

كان من ذوات الاربع فانه تغمض بالجفن الاسفل وتطرف بحجاب يجرى عليه لان جلده غليظ بسبب الشعر وخصوصا جلد راسه
وبسبب الطرف ان يدفع عن جلدة حدقة العين رطوبة ان سالت عليها وهواء ان ضربه وليس تطرف المهاص من ذوات الاربع
طرف الطير وان كان يغمض العينين لانه ليس يحتاج الى ان يكون فى عينيه رطوبة لطيفة لاجلها يرى من بعيد حاجة الطير
لا تمدى طلبه قريب ويقرب بسبب حال الطاير الارضى الذى لا يحلق كالتدرج والدجاج واما السمك الجاسى الجلد فلا جفن له
بل عينيه الى الصلابة ولبعض السمك اجفان وليس يحتاج السمك الى التحديق الشديد ولا هدب لعينه بل فى الجفن الاعلى الا
للانسان فان كان لغيره هدب ففى الجفن الاسفل وتحت الشعر وهذا لغوظ العنابة ولا شعر فى ابط غير الانسان ولا حيوان اكثر
شعر الرأس غير الانسان والسبب فيه وفور دماغه وانتصابه قامته وليكون لدماغه اللطيف جنة وكذلك الحاجبان انما هما للانسان
خاصة والشاربان للانسان فقط وللتيس اللحية

الفصل الرابع عشر فى آلة السمع والشم والذوق

آلة السمع اعنى الاذن وهى من الاعضاء الظاهرة فى الرأس مخلوقة فى جانبى الرأس اذ كان البصر والشم قد شغلا القدام وكان
يجب ان يكون البصر الى قدام ضرورة لما علمت وخلق فى المنتصب القامة فى الوسط فان ذلك احرز واوفق واما فى ذوات الاربع فخلق
فوق لانها مطاطئة الرؤس فى اكثر حالاتها وخصوصا فى رعيها وليسير اعضاؤها حينئذ وسط جانبى راسها ولذلك جعل الاذن
ذوات الاربع حركات شىء يحاذى بالثقبة جهة ما شىء بالاذن واجزاء الاذان الغضروف المنتسج والشحمة والثقبة الملولبة وقد عرض الغضروف
بالهيئة التى له وذلك لكى يكون للصوت طنين فيه للهواء الحامل للصوت واجتماع فى غضونه ولولب ثقبه ليكون المسافة القصيرة
المذكورة طويلة فلا يكون داخل الاذن وجوار الدماغ معرضا لوصول الحر والبرد اليه من الثقب بسهولة والزوج الخامس الذى ياتيه
صلب لانه معرض لمصاكة الهواء وهو معرض لمصاكة للهواء بالفرش على السطح الباطن من الصماخ لانه يحتاج ان يلقى الهواء
الداخل المتموج لتموج الهواء الخارج وعلى شكله لقاء مماسته ويبرز اليه من ثقب ذكر فى موضعه وللاذن منفذ خفى ايضا الى
الحنك وكل حيوان ذى اذن فهو يحركها الا الانسان واما الطاير فلما اكتفى بقوى سمعه ريش فعل فعل الاذن واما آلة
الشم فى الحيوان الذى يلد حيوانا فيتم ما وضع فى الوسط بين الزائدتين الشامتين ليعتدل تادية اليها ومنافع الانف ثلثة
وهى ظاهرة احديها انه تعين بالتجويف الذى يشتمل عليه الاستنشاق حتى يحصر فيه هواء كثير ويعتدل فيه ايضا قبل النفوذ
الى الدماغ فان الهواء المستنشق وان كان ينفذ جله الى الرئة فان شطرا صالحا المقدار منه ينفذ ايضا الى الدماغ حتى
يجتمع ايضا للاستنشاق الذى يطلب به الشم هواء صالحا فى موضع واحد امام آلة الشم ليكون الادراك اكثر واوفر فهذه
ثلثة منافع فى منفعة واما الثانية فان تعين فى تقطيع الحروف وتسهيل اخراجها فى التقطيع لئلا يزدحم الهواء كله عند الموضع
الذى يحاول فيه تقطيع الحروف بمقدار فهاتان منفعتان فى منفعة واحدة ونظيرها ما يفعله الانف فى تقدير هواء الحرف هو ما
يفعله الثقب المثقوب مطلقا الى خلف المزمار فلا يتعرض له ما بليك اما الثالثة فليكون للفضول المندفعة من الرأس ستر ووقاية
عن الابصار وايضا ليكون آلة معينة على نفضها بالنفخ وهاتان منفعتان فى منفعة وتركيب عظام الانف من عظمين كالمثلثين
يلتقى منهما زاويتاهما من فوق والقاعدتان متماسان عند زاويته وينفارقان بزاويتين منهما والعظمان كل واحد منهما
يركب احد الدرزين الطرفيين المذكورين فى دروز عظام الوجه وعلى طرفى عظم الانف السافلين غضروفان ليتبان ومنهما
بينهما على طول الدرز الوسطانى غضروف جزؤه الاعلى اصلب من الاسفل وهو بالجملة اصلب من الغضروفين الاخرين فمنفعة
الغضروف الوسطانى ان يفصل الانف الى منخرين حتى اذا انزل من الدماغ فضلة نازلة مالت فى الاكثر الى احديهما ولم يسد
جميع طريقى الاستنشاق المؤدى الى الدماغ هواء مروحا للمائية من الروح ومنفعة الغضروفين الطرفين امور ثلثة احدها المنفعة

المشتركة للغضاريف الواقعة على اطراف العظام كلها والثانى لكى ينفرج ويتوسع اذا احتيج الى فضل استنشاق او
نفخ والثالث لتعين على نفض البخار باهتزازهما عند النفخ وانضمامهما وارتعادهما وخلق عظام الانف دقيقين خفيفين
لان الحاجة ههنا الى الخفة اكثر منها الى الوثاقة وخصوصا لكونهما بريئين عن مواصلة اعضاء قابلة للآفات ولكونهما موضوعين
بمرصد من الحس قال المعلم الاول والفيل لما لم يكن طويل العنق فينقل راسه ولا ينهتك عظم جثته تهندما صالحا وكان حيوانا
كاجلا ذا رتبة يتنفس وكان استقلاله على ثلث من القوائم ليستعمل رابعها استعمال اليد فى غيره مما يصعب لتقلبه وكان حيوانا يحتاج
الى رطوبة كثيرة ويحتاج ان يعيش فى الماء جعل له خرطوم يشم به واذا غاص يتنفس به ويتناول به ما يشاء ويقلع به
من يشاء وخلق صلبا لينا ليكون له اختلاف الحركة مع من الامن ويحكى ان لبعض البقر فروتا بهذه الصفة يرعى بها من خلف
واما البط فجعل له مناقير صيفية على مناقيرها لانه استغنى بذلك عن آلة اخرى لان مناقيرها لبيسة لا ناقو بقومها
فلا ينطبق والمنقار لعصا متراجفا يقوم لها مقام الاسنان اقول واما اللسان فقد خلق للذوق ولترديد الممضوغ وتقليبه
فى الفم وفى بعض الحيوان لنتف العلف من الارض وحشه وخصوصا ما فقد الاسنان العليا للحش والنقر وخلق فى الناس للكلام وهو
يتحرك حركاته بالعضل التى فيه واما العضل المحركة للسان فهى عضل تسع اثنتان معرضتان ياتيان من الزوائد السهمية وتتصلان
بجانبيه واثنتان مطولتان منشاهما من اعالى العظم اللامى وتتصلان بوسط اللسان واثنتان تحركان على الوراب منشاهما
من الضلع المنخفض من اضلاع عظم اللامى وتنفذان فى اللسان ما بين المطولة والمعرضة واثنتان تطحنان اللسان فابنتان
له موضعهما تحت موضع هذه المذكورة انبسط ليفها بالحنك عرضا وتتصلان بجميع عظم الفك وقد يذكر فى جملة عضل اللسان
عضلة مفردة تصل ما بين اللسان والعظم اللامى وتجذب احدهما الى الآخر وانا لا امنع ان يكون فى قوة العضل ان يمتد
كما فى قوتها ان تتشنج وقال ما كان من الطير عريض اللسان امكن ان يتشكل لسانه اشكالا كثيرة موافقة لاخراج الحروف
على ما بيناه نحن فى مقالة لنا فى الحروف فكان هذا الطائر اشد محاكاة لغيره لان لسانه خفيف مع خفته قابل الاختلاف
التشكل ويجرى الناس لسانا من كان لسانه مطلقا غير مقصر بالرباط وكان عريضا ومن بخلاف ذلك فالعثم والسنه ذوات
الاربع مما ليس مشقوقه فلا يحسن تشكيل الحروف واما السمك والتمساح وغيره فله عضو كاللسان للذوق لكنه غير مطلق بل مربوط
وعلة تقصيره فى بعضها سوء كبر افواهها ولانها لا تحتاج الى تصريف اللسان اكثر من ارتياد الطعم والرطوبة ولا يذوقه ولا يمضغه
بل انما فصل بلعه ولسان التمساح مربوطة بالفك الاعلى لان ذلك هو المتحرك منه فيجب ان يكون آلة التطعم منه مربوطة فان
آلة الطلب يجب ان يكون مع الطالب فى كل حيوان فلا بد له من شهوة يرتاد بها الغذاء والتذاذ بما يخصصها الشهوة عن غيره مما ليس بغذاء
بل الالتذاذ لازم عند حس الملائم ولذلك ما كان لكل حيوان شىء يذوق به حتى للخرز فى باطن فمه وقد يكون ذلك صلبا
لثنيا وربما كان كخرطومه بجوف وقد ذكرنا ذلك فيما سلف

الفصل الخامس عشر فى حركات اعضاء الراس

بعد العينين وتشريح عضلها ان للراس خاصة حركات وحركات مشتركة مع خمسة من خرزات العنق يكون بها حركة منتظمة
من ميل الراس وميل الرقبة معا وكل واحدة من الحركتين اعنى الخاصة والمشتركة اما ان يكون منكسة واما ان يكون
منعطفة الى خلف واما ان يكون مائلة الى اليمين واما ان يكون مائلة الى اليسار وقد يتولد ما بينهما حركة الانقلاب على
هيئة الاستدارة اما العضل المنكسة للراس خاصة فهى عضلتان يردان من ناحيتين لانهما ينشآن من ليف خلف
الاذنين فوق ومن عظام القص بحيث يرتقيان كالمتصلين وربما ظن بهما انهما ثلث عضل لان طرف احديهما ينشعب بشعبتين
راسين فاذا تحرك احدهما منكس الراس مائلا الى شقه وان تحركا جميعا نكس الراس تنكيسا الى قدام معتدلا واما العضل

المنكسة

المنكسة للراس والرقبة معا الى قدام فذو زوج موضوع تحت المرئ يخلص الى ناحية الفقرة الاولى والثانية فيلتحم بهما فان
تشنج بجزء منه يلى المرئ نكس الراس وحده وان استعمل الجزء الملتحم على الفقرتين نكس الرقبة واما العضل المقلبة للراس
وحده الى خلف فاربعة ازواج مع سوسة تحت الازواج التى ذكرناها ومنبت هذه الازواج هو فوق المفصل فمنها ما ياتى
السناسن ومبتداه من وسط الخلف ومنها ما ياتى الاجنحة ومنبتها الى الوسط فمن ذلك زوج ياتى جناحى الفقرة
الاولى فوق زوج ياتى سنسنة الثانية وزوج ينبعث بنفسه من جناح الاولى الى سنسنة الثانية وخاصيته انه يقيم ميل
الراس عند الانقلاب الى الحالة الطبيعية ليوديه ومن ذلك زوج رابع يبتدى من فوق وينفذ تحت الثالث بالوراب الى
الوحشى فيلتزم جناح الفقرة الاولى والزوجان الاولان يقلبان الراس الى خلف بلا ميل او مع ميل يسير جدا والثالث
يقوم اود الميل والرابع يقلبه الى خلف مع تورب ظاهر والثالث والرابع ايهما مال وحده ميل الراس الى جهته واذا
تشنجا جميعا تحرك الراس الى خلف منقلبا من غير ميل واما العضل المقلبة للراس مع العنق فثلثة ازواج غائرة وزوج
يجلل كل فرد منه مثلثا عدة اعظم من مؤخر الدماغ وينزل باقيه الى الرقبة واما الثلثة الازواج المنبسطة تحته فزوج
يتحد الى جانبى الفقار واطراف الاجنحة وزوج يميل الى الاجنحة وزوج يتوسط ما بين جانبى الفقار واما العضل المميلة
الى الجانبين فهى زوجان يلزمان مفصل الراس الزوج الواحد منهما موضعه القدام وهو الذى يصل بين الراس والفقارة الثانية
فرد منه يمينا وفرد منه يسارا والزوج الثانى موضعه الخلف ويجمع بين الفقرة الاولى والراس فرد منه يمنة وفرد منه يسرة
فاى هذه الاربع تشنج مال الراس الى جهته مع تورب اى اثنين من جهة واحدة تشنجا مال الراس اليهما ميلا غير متورب فان
تحركت القدامتان اعانتا فى التنكيس او الخلفيتان قلبتا الراس الى خلف واذا تحركت الاربع معا انتصب الراس مستويا وهذه
العضل الاربع هى اصغر العضل لكنها تنال بجودة موضعها وبانفرادها تحت العضل الاخرى ما تناله الاخرى بالكبر وقد
كان مفصل الراس محتاجا الى امرين يحتاجان الى معنيين متضادين احدهما الوثاقة وذلك متعلق بانتقاص المفصل
وقلة مطاوعته للحركات والثانى كثرة عدد الحركات وذلك يتعلق باسلاس المفصل فلا دخل فجود احكام المفصل استثنامه
الى الوثاقة التى تحصل بكثرة التفاف العضل المحيط به وتحصل الفرضان اما الجبهة فتتحرك بعضلة دقيقة مستعرضة غشائية
تنبسط تحت جلد الجبهة وتختلط به جدا حتى يكاد ان يكون جزء من قوام الجلد فيمتنع كشطه عنها ولا يلاقى العضو المتحرك عنها
بل يقوم اذ كان المتحرك عليها جلدا عريضا خفيفا ولا يحتاج الى تحريك مثله بالوتر وبحركة هذه العضلة يرتفع الحاجبان
وقد يعين العين فى التغميض باسترخائها وانسدالها واما الخد فله حركتان احديهما تابعة لحركة الحنك الاسفل والثانى متبوعة
مع الشفة والحركة التى له تابعة لحركة عضو آخر فسببها عضل ذلك العضو والحركة التى له لشركة عضو آخر فسببها عضلة هى
له ولذلك العضو بالشركة وهذه العضلة واحدة فى كل وجنة عريضة ولهذا الاسم يعرف وكل واحد من فرد به مركب من اربعة
اجزاء اذ كان الليف يأتيها من اربعة مواضع فاحد اجزائها هو الذى منشاؤه من الترقوة ويتصل طرفا بالشفة
الى اسفل ويجذب الفم الى اسفل جذبا موربا والثانى منشاؤه من القص والترقوة من الجانبين ويتسم ليفهما على الوراب
فالناشئ من اليمين يقاطع الناشئ من الشمال وينفذ فيتصل الناشئ من اليمين باسفل طرف الشفة الايسر والناشئ
من الشمال بالضد واذا تشنجت هذه الليف ضيق الفم فابرز ما الى قدام فعل سلك الخريطة ما بخريطة والثالث منشاؤه
من عند الاخرم فى الكتف ويتصل فوق متصل ذلك العضل يميل الشفة الى الجانبين امالة متشابهة والرابع من
سناسن الرقبة ويحاذى بحذاء الاذنين ويتصل باخر الخد ويحرك الخد حركة ظاهرة يتبعها الشفة وربما قربت حمة

من مفرق

من مغرز الاذن في بعض الناس ومن اتصلت به تحركت اذنه واما الشفة فمن عضلها ما ذكرنا انه مشترك له وللخد ومن عضلها ما يخصها وهي عضل اربع زوج منها يأتيها من فوق سمت الوجنتين ويتصل بقرب طرفها وازواج من اسفل وفي هذه الاربع كفاية في تحريك الشفة وحدها لان الواحدة منها اذا تحركت وحدها تحركت الشفة الى ذلك الشق واذا تحرك اثنتان من جهتين انبسطت الشفة الى جانبيها فيتم لها حركاتها الى الجهات الاربع ولا حركة لها غير ذلك فبهذه الاربع كفاية وهذه الاربع واطراف العضل المشتركة قد خالطت اجزاء من الشفة مخالطة لا يقدر الحس على تمييزها من الجوهر الخاص بالشفة اذ كانت الشفة عضوا لينا لحميا لا عظم فيه واما طرفا الارنبة فقد يتصل بهما عضلتان صغيرتان موضوعتان اما الصغر فلكي لا يضيق على سائر العضل التي الحاجة اليها اكثر لان حركات اعضاء الخد والشفة اكثر عددا واكثر تكرارا ووجودا واما فالحاجة اليها امس من الحاجة الى حركة طرف الارنبة وخلقت قوية ليسد ذلك بقوتها ما يفوتها بفوات العظم ومورده من ناحية الوجنة ويخالطه ليف الوجنة اولا وايضا موردها من ناحية الوجنة لان تحريكها اليها

المقالة الثالثة عشر من جملة الطبيعيات سبعة فصول الفصل الاول

في الة تحديد الحيوان النافع وبعض المضار من الاسنان والفم ومن القرون وما يشبههما واما الاسنان فهي اثنان وثلثون سنا وربما عدمت النواجذ منها في بعض الناس وهي الاربعة الطرفانية وكان ثمانية وعشرين سنا فمن الاسنان ثنيتان ورباعيتان من فوق ومثلهما في اسفل للقطع ونابان من فوق ونابان من تحت للكسر واضراس للطحن في كل جانب فوقاني وسفلاني اربعة او خمسة فجملة ذلك اثنان وثلثون سنا او ثمان وعشرون اربع ثنايا واربع رباعيات واربع انياب وثمانية ارحاء وهي الاضراس واربع نواجذ وربما لم يكن النواجذ لا ينبت الا في الكبر في وسط زمان النمو وهو بعد البلوغ الى الوقوف وذلك قريبا من الثلثين ولذلك يسمى اسنان الحلم والاسنان اصولها رؤوس محددة وتركز في ثقب العظام الحاملة لها من الفكين وتنبت على حافة كل ثقبة زائدة مستديرة عليها عظمية تشتمل على السن وتشده وهناك روابط قوية وما سوى الاضراس فان لكل واحد منه راسا واحدا واما الاضراس المركوزة في الفك الاسفل فقلما يكون لكل واحد منها من الرؤوس اكثر من ثنتان وربما كان وخصوصا للنواجذ ثلثة رؤوس واما المركوزة في الفك الاعلى فقلما يكون لكل واحد منها من الرؤوس ثلثة رؤوس وربما كان وخصوصا للنواجذ اربعة رؤوس فقد تكثرت رؤوس الاضراس لكبرها ولزيادة عملها وزيدت العليا لانها معلقة والثقل يجعل ميلها الى خلاف جهة رؤوسها واما السفلى فثقلها لا يضاد مركزها وليس لشيء من العظام حس البتة الا الاسنان قال الطبيب الفاضل بل التجربة تشهد ان لها حسا تعين به بقوة مأتيها من الدماغ لتميز ايضا بين الحار والبارد وقد خلقت الاسنان لمضغ الغذاء وللسلاح ايضا وخلقت المقدمات من الاسنان حادات للقطع وخلقت الاضراس عريضة للطحن والانياب بين بين ورأيت حيوانا جلد بيد ستر صيد من الوادي الذي يقرب بهشتي واسنانه المقدمة طويلة كالمعقفة جرد محددة ملبسة معرضة وذلك لانها يحتاج الى الصيد اكثر من حاجاتها الى التقطيع فان الصيد ان فاتها فاتها الطعم وان فاتها الاستعراض القاطع فانها احسن حال تمكنها ان تتلاقى التقصير فيه بوجه اخر من التصرف في الطعم وتقطيعه فاسنانها كالشصوص فلو كانت هذه الشصوص في داخل الشدق ليبس فدام عسر اخراجها الى المصيد قال واسنان الاسنان قد تعين ايضا على تقطيع الحروف اقول انا بينا في مقالة لنا وفي الحيوان ما ليس له اسنان لاصلاح اللقم الملتقمة بل للسلاح كما في الخنزير وفي الفيل وفي نابي الفيل منفعة للفيل ذكرناها ومن الحيوان ما لا ينتفع باسنانه الا في الطعم كانه لا يحسن استعمالها في القتال القوي بكاد ان يكون كل حيوان ذي سن فقد ينشط لاستعمالها في القتال ومن الحيوان ما اسنانه حادة متحاذية بعضها عن بعض

وهو الحيوان الذي يحتاج الى ان ينهش باسنانه وليس يحتاج الى كدم ومضغ فقط وهذا كالاسد واما الذي لا ينهش اللحم بل يحتاج الى قطع حشيش او لقمة او مضغه فقد خلقت اسنانه مصطفة منتظمة كان على اطرافها سطحا واحدا ولا يكون لمثل هذا الحيوان نابان ناتيان طولا والا لكان ضائعا فلما كانت الذكورة اقوى غضبا وكانها هي معدة للهراش وكان حماية الاناث عليها لان الاناث اضعف قوة واوهن مزاجا خلق النابان في بعض من الحيوان وان كان لا ياكل لحما محتاج الى نابين في طعمه لا لاجل الطعم بل لاجل السلاح وذلك في الذكران خاصة منها دون الاناث كالخنازير وفي ما للذكران وضعفها للاناث بسبب الغاية المذكورة وبسبب العلة المحركة وانها كانت في الاناث اضعف وهذا مثل ما في الجمال وكذلك القول في سائر الاسلحة ولهذا خلق القرون للايل دون الايلة ولذلك خلق قرن للكبش والتيس اعظم من قرن النعجة والعنز وما كان من السمك لا ياكل اللحم فلا يحتاج الى الاسنان وما كان منها ياكل اللحم فيحتاج الى اسنان حادة لامحة ولانها عادمة للاعضاء التي في حدبها ما ينهشه وعادمة لحركة العنق فقد عقفت اسنانها وربما جعلت صفا بعد صف وجعلت الغالبة منهم على السافلة ومما يوجب ذلك سرعة بلعها لانها لا تقدر ان تمضغ زمانا والا لسال الماء الى احشائها فوق الحاجة وهذه الصفوف جعلت لها ايضا لتقطيع ما ينهشه اجزاء صغارا تقوم ذلك بدل المضغ وفي فم الحيوان منافع كثيرة كما تعلم وما كان من الحيوان انما ينفعه فمه في الغذاء او في الكلام فلم يحتج الى تكبيره فكلما احتيج منه الى بطش اما للقتال واما للغذاء الذي لا يحصل الا بالنهش والجرح والصيد فقد احتيج الى تكبيره وتوسيعه كحال في السمكة ومناقير جوارح الطير معقفة كمخاليبها ليحسن تمكنه من النهش ليبس ينال الطعم بشيء وانتقال ومناقير لاقط الحب مستوية فان ذلك اسهل له في الاستعمال للالتقاط ومناقير ما يحتاج في اغتذائه الى سحق الطين عريضة كالمسحاة وربما اجتمع في بعض المناقير تعقيف يسير مع استواء اذا كان مما يلتقط الحب وياكل اللحم اقول ان من بنات الماء طائرا ابيض اسود الرجلين والمنقار كان طرف منقاره ملعقة فاما القرون فخلقت على الراس لان سائر الاعضاء اما متاخرة لا يبصر ما يليها فينطح بها واما مشغولة بحركات اخرى كاليدين واما ممنوعة من النطح بما يتقدمها كالكتفين وكان القرون في اكثر الحيوان انما خلقت على سبيل تدارك تقصير الحافر اذا كان له بدل الحافر ظلف فذلك القرن انما هو لذي الظلف فقط الا للحمار الهندي الذي هو الكركدن فانه ذو حافر واحد والسبب عندي ان يكون عظم موافق للرمح لعظم جثته فيكون ايضا في قرنه تدارك للحافر فان كل حيوان ذي قرن فهو ذو قرنين الا الحمار الهندي وهو الكركدن والا حيوانا يسمى ارفس فهو ذو ظلف فلهذا كان قرن هذين قرنا جعل في الوسط والطبيعة بالتحيز خالفها تمد الحيوان بسلاح او جنة او الهرب لعظم بدن فاي هذه فقدت مادته دبرت المادة الاخرى وربما وجدت الطبيعة مادة سلاح ما فاذا عسرت حركته الى جهة نقلها الى غيرها مثل ما قال في استعمال مادة الحافر في القرن وربما انفقت الطبيعة مادة في جهة انفع فضيعت جهة اقل نفعا وخصوصا ان كان مكينة فصيرها تصنعه انفع وذلك مثل انفاق المادة في القرن وترك الفك الاعلى بلا سن واذا انفقت المادة في الحوافر اعدم القرن لان الحافر سلاح وآلة للحضر معا ثم جعل لها الاحتراز فان الاحتراز يكفي مؤنة شدة للمضغ وسيبه ان لا يكون قرن الايل سلاحا قويا في كل وقت بل ربما صار كلا ولذلك يشتهي ان يلقيها في ذلك الوقت ليتخلص منها على ان الثقل معين عليه وصغر الحيوانات ذوات القرون الغزلان وقلما يكون القرن في حيوان صغير اقول وفي بعض الحيات وحيوانات تشبه الخنافس شيء كالقرن

الفصل الثاني

في كلام كلي في الاحشاء وابتداء تشريح اعضاء النفس وتشريح قصبة الرئة والحنجرة والرئة ثم نتكلم في اعضاء الجوف اما الدماغ فقد ذكرنا حاله من قبل وتحت الدماغ من الاعضاء الباطنة المرئ وقصبة الرئة اما المرئ فيؤدي الغذاء الى المعدة

واما قصبة الرية فتؤدي النسيم الى الرية والى القلب وراسها الحنجرة وهو بازاء المجرى فينبغي ان نذكر تشريح المري و
المعدة وخصوصا للانسان ولنبدء ولنتكلم كلاما كليا في تشريح الاعضاء الذي يحويها التنور من الصدر والجوف
فنقول ان الحيوان المتنفس لما كان محتاجا الى مادتين ياتيانه من خارج احدهما يتفاضى به روحه وهو النسيم والاخرى
يتفاضى به بدنه وهو الغذاء وما معه جعل لكل واحد منهما مجرى يؤديه ومعدن يقبله فاما احد المجريين وهو للروح
فالقصبة التي للرية وما يقوم مقامها في سائر الحيوان ومؤداه الى اعضاء الصدر واما المجرى الثاني فهو للغذاء وما
يجري مجريه فالمري ومؤداه الى اعضاء الجوف الاسفل ولما كان المجلوب الى الصدر نسيما لطيفا لا يفتقر القدر الكافي على
مدافعة المنفذ الضيق لينفذ فيه الكثير منه ولا على مزاحمة المنفذ المنطبق فيه جعل مجريه مفتوحا ومع ذلك واسعا واما
مجرى الغذاء فقد كفى ان يكون لحما غشائيا منطبقا مجتمعا لا يشغل مكانا لان كبر اقدار الغذاء لثقله واكتنازه يفتحه ويوسعه
عند النفوذ ولما كان التجويف الذي يقبل الغذاء يحويها يجري فيه افعال الطبخ والرطوبات وفيها فضول ولا يخلو بعضها
عن تغير رائحة وعن قذارة وبالجملة عن بخرة غير صافية بل كدرة موحشة جعل بين الجوفين برزخ صفيق عصبي وهو
المسمى بالحجاب الحاجز على ما نذكره من تشريحه في جملة العضل فحال بتوسطه بين البخار العفن وبين النسيم الطيب وخصوصا
اذا اقتضى ثقل الاثقال وغلظها ان يكون مدفعها الى الجهة ميلها اى الى اسفل فذلك يوجب وقوع معدن الغذاء تحت لان
الغذاء اثقل من النسيم فيجب ان يكون معدنه اسفل ولان اولى منافذ فضله ان يكون الى اسفل ولابد ان يكون مع ذلك
متصلا به والمتصل بالاسفل اسفل ووجب من جميع ذلك ان يكون معدن النسيم فوق واذا كان معدن النسيم من فوق كان
معرضا لتصعد الابخرة القذرة فبالحري ان يضرب بينه وبين معدن الغذاء سور ومعدن النسيم يشتمل على رئة وقلب ومعدن
الغذاء وهو المطبخ يشتمل على عضو كالقدر وهو المعدة وعن يمينه الكبد مشتملا من تلك الجهة عليه مربوطا بما حواليه وفيه
يستحيل الغذاء الى الدموية الكاملة واما عن يساره والى تحت يسيره فالقابل للفضلة الثقلية وهو الطحال وتحت الكبد من تقعيره
متصلا به قابل للفضلة الرغوية وهو المرارة وتحته من تحت يسيره متصلا به قابل للفضلة المائية وهو الكليتان ومفرغة المثانة
واما مفرغة المعدة فالامعاء فلنبتدئ بتشريح اعضاء النفس وهي ما في التنور واولها قصبة الرية والحنجرة فاما قصبة الرية فهو عضو
مؤلف من غضاريف كثيرة دوائر واجزاء دوائر ينضد بعضها على بعض مما يلي منها منفذ الطعام الذي خلفه وهو المري
جعل ناقصا وقوسيا من دائرة نصفين وجعل قطعها الى المري ويماس المري منه جسم غشائي لا غضروفي بل الجوهر الغضروفي منه والقطع له
الى قدام والتفت هذه الغضاريف برباطات يجللها غشاء ويجري على جميع ذلك من الباطن غشاء املس الى اليبس والصلابة
ما هو وكذلك ايضا من ظاهره وعلى راسه العلوي الذي يلي الفم الحنجرة وطرفه الاسفل ينقسم قسمين واحدهما ينقسم اقساما
يجري الى الرية مجاورا لتشعب العروق الضاربة والساكنة وينتهي توزعها الى فوهات هي اضيق جدا من فوهات ما يشاكلها ويجري
معها فاما تخليقه من غضروف فليوجد فيه الانفتاح ولا يلجئه اللين الى الانطباق وليكون صلابته واقية له اذ كان وضعه الى
قدام وليكون صلابته سببا لحدوث الصوت او معينا عليه وفي تاليفه من غضاريف كثيرة مربوطة باغشية ليمكنها الامتداد
والاجتماع عند الاستنشاق والتنفس ولا يألم عن المصادمات التي يعرض لها من تحت وفوق والانجذابات التي تعرض لها
الى طرفيها وليكون الآفة اذا عرضت لم تتسع ولم تشتمل وجعلت مستديرة ليكون احوى واسلم وانما نقص ما يماس المري
منه لئلا يزحم اللقمة النافذة بل يندفع عن وجهها اذا مدت المري الى السعة فيكون تجويفها كانه مستعار للمري

اذ المري ياخذ في الاستطالة اليه فيقد منه وخصوصا والازدراد لا يجامع التنفس لان الازدراد يحوج الى انطباق مجرى
قصبة الرية من فوق لئلا يدخلها الطعام المار فوقها ويكون انطباقها بركوب الغضروف المكبي الذي سنذكره على المجرى
فكان الذي يسمى الذي لا اسم له وسنشرح امره واذا كان الازدراد والقي محوجا الى انطباق في هذا المجرى لم يمكن ان يكون عندها
ما يتنفس فاما تصليب الغشاء الذي يستبطنها فليقاوم حدة النوازل والنفوث الرديئة والبخار الدخاني المردود من القلب
تكثيف الشيء يقرع الصوت واما انقسامها اولا الى قسمين فلان الرية ذات قسمين واما تشعبها مع العروق الشوارك فلياخذ
منها الغذاء واما ضيق فوهاتها فليكون بقدر ما ينفذ فيه النسيم الى الشرايين المؤدية الى القلب ولا ينفذ اليها من الدم لو نفذ
لحدث نفث الدم فهذه صورة قصبة الرية واما الحنجرة فانها آلة لتمام الصوت ولحبس النفس وفي داخلها جرم شبيه بلسان
المزمار وهو لتعديل الصوت واللهاة تقوم مقام اصبع الزامر من المزمار وما يقابل من الحنك هو مثل الزائدة التي تشبه
راس المزمار فيتم به الصوت والحنجرة مشدودة مع القصبة بالمري شد اذا هم المري بالازدراد ومال الى اسفل لجذب اللقمة
الحنجرة وانضغطت الى فوق واشتد انطباق بعض غضاريفها الى بعض فتحدث الاغشية والعضل واذا حاذى الطعام
مجرى المري يكون فم القصبة والحنجرة ملتصقة بالحنك من فوق فلا يمكن ان يدخلها من الحاصل عند المري شيء فيجود
الطعام والشراب من غير ان يسقط الى القصبة شيء الا في احايين يستعجل فيها بالازدراد قبل استتمام هذه الحركة او يعرض
للطعام حركة الى المري مشوشة فلا تزال الطبيعة تعمل في دفعه بالسعال والحنجرة عضو غضروفي خلق آلة للصوت وهو مؤلف
من غضاريف ثلثة احدها الغضروف الذي يناله الحس والجس قدام الحلق تحت الذقن ويسمى الدرقي والترسي اذ كان مقعر
الباطن محدب الظاهر يشبه الدرق وبعض التراس والثاني غضروف موضوع خلفه يلي العنق مربوط به يعرف بانه الذي
لا اسم له والثالث مكبوب عليهما متصل بالذي لا اسم له ويلاقي الدرقي من غير اتصال
فيتبينه وبين الذي لا اسم له مفصل مضاعف بنقرتين فيهما ينهندم زائدتان من الذي لا اسم له مربوطتان
بهما بروابط ويسمى المكبي والطرجهالي وبانضمام الدرقي الى الذي لا اسم له وتباعد احدهما عن الآخر يكون توسع الحنجرة وضيقها
وبانكباب الطرجهالي على الدرقي ولزومه اياه وتجافيه عنه يكون انغلاق الحنجرة وانفتاحها وعند الحنجرة وقدامها عظم مثلث
يسمى العظم اللامي تشبيها بكتابة اللام في حروف اليونانيين اذ شكله هكذا Λ والمنفعة في خلقة هذا العظم ان يكون منشئا
وسندا لمنشأ بعض عضل الحنجرة فالحنجرة محتاجة الى عضل يضم الدرقي الى الذي لا اسم له وعضل يضم الطرجهالي ويطبقه و
عضل يبعد الطرجهالي عن الآخرين فيفتح الحنجرة والعضل الفاتحة للحنجرة منها زوج ينشأ من العظم اللامي فياتي مقدم الدرقي
ويلتحم منبسطا عليه فاذا تشنج ابرز الطرجهالي الى قدام وفوق فاتسعت الحنجرة وزوج بعد في عضل الحلق الجاذبة الى اسفل و
نحن نرى ان نعده في المشتركات بينهما ومنشأهما من القص الى الدرقي وفي كثير من الحيوانات يصحبهما زوج آخر ودون حلقي
احدهما عضلتاه ياتيان الطرجهالي من خلف ويلتحمان به فاذا تشنجتا رفعتا الطرجهالي وجذبتاه الى خلف فتبرأ من مضامة الدرقي
وتوسعت الحنجرة وزوج ياتي عضلتاه حافتي الطرجهالي فاذا تشنجتا فصلتاه عن الدرقي ومددتاه عرضا فاعان في تبسيط
الحنجرة واما المضيقة للحنجرة فمنها زوج ياتي من ناحية اللامي ويتصل بالدرقي ثم يستعرض ويلتف على الذي لا اسم له ويحيط
يتحد طرفاه من ورائه وراء الذي لا اسم له فاذا تشنج ضيق ومنها اربع عضل وربما ظن انهما عضلتان تنشأ عضلتان ما بين
طرفي الدرقي والذي لا اسم له فاذا تشنجت ضيقت اسفل الحنجرة وقد يظن ان زوجا منها مستبطن وزوجا ظاهر
اما العضل المطبقة فقد كان لحسن اوضاعها ان يخلق داخل الحنجرة حتى اذا تقلصت جذبت الطرجهالي الى اسفل فاطبقته

فخالف لذلك وجاء منشأ من اصل الذى فيصعد من داخل الى خافى الطرجهالى واصل الذى لا اسم له يمنة ويسرة فاذا
فعلت شدت المفصل وانطبقت الحنجرة انطباقا وثيقا وعضل الصدر والحجاب فى حصر النفس وخلقتا صغيرتين لئلا تضيقا
داخل الحنجرة فوثيتين لتشتدا كما هو حالهما فى تكلفهما انطباق الحنجرة وحصر النفس لشدة ما اورثه الصغر من النقص وسلكهما
هو على الاستقامة صاعدتين مع قليل انحراف ممالى به الوصل بين الدرقى والذى لا اسم له وقد يوجد عضلتان موضوعتان
تحت الطرجهالى تعينان الزوج المذكور واما الرئة فانها مؤلفة من اجزاء احدها شعب القصبة والثانية شعب الشريان الوريدى
والثالثة شعب الوريد الشريانى وهما عرقان نابتان من القلب وسنصف حالهما بعد هذه الشعب يجمعها لحم رخو متخلخل
كثير اللين فذ الى البياض خصوصا فيما تخلقه من الحيوان وهو ذو قسمين احدهما الى اليمين والآخر الى اليسار والقسم الايسر ذو شعبتين
والقسم الايمن ذو ثلث شعب ومنفعة الرئة بالجملة الاستنشاق والنفس ومنفعة الاستنشاق اعداد هواء للقلب فضل ترويح المحتاج
اليه فى نبضه ولحفظه ومنفعة هذا الاعداد ان يكون للحيوان عند ما يغوص فى الماء وعند ما يصوت صوتا طويلا متصلا يشتغل عن
اخذ الهواء ويعاف استنشاقه لاحوال واسباب داعية اليه هواء معد يأخذه القلب ومنفعة هذا الهواء المعد ان يعدل ويروح
حرارة القلب وان يمد الروح بالجوهر الذى هو فى مزاجه من غير ان يكون الهواء وحده كما ظن بعضهم يستحيل روحا كما لا يكون
الماء وحده يغذو عضوا ولكن كل واحد منهما اما جزء غاذ واما منفذ اما الماء فلغذاء البدن واما الهواء فلغذاء الروح وكل
واحد من غذاء الروح والبدن جسم مركب لا بسيط واما منفعة النفس فاخراج الفضل المحترق من الروح وهو دخانية واخلاء
الرئة لدخول الهواء البارد فان هذا المستنشق يكون لا محالة قد استحال الى السخونة فلا ينفع فى تعديل الروح واما شعب
العروق والقصبة فى الرئة فان القصبة والشريان الوريدى تشتركان فى تمام فعل النفس والشريان الوريدى والوريد الشريانى
تشتركان فى غذاء الرئة من الدم النضيج اللطيف الجائى من القلب واما منفعة هذا اللحم فلسد الخلل وجمع الشعب وانما تخلخله فليصلح
للاستنشاق فانه ليس انما ينفذ الهواء فى القصبة فقط بل قد يتخلص الى جرم الرئة منه وفى ذلك استظهار فى الاستكثار وليعين
ايضا الانقباض على الدفع فيكون مستعدا للحركتين ولذلك ما تنتفخ الرئة بالنفخ واما بياضها فلغلبة الهواء على ما
تغتذى به ولتردده الكثير فيه واما انقسامها باثنين فلئلا يتعطل النفس لآفة تصيب احد الشقين وكل واحد شعبة تتشعب
لذلك الى شعبتين واما الخامسة فهى فراش ووطاء للعرق المسمى الاجوف وليس نفعه فى التنفس بكثير ولما كان القلب اميل يسيرا
الى الشمال لما عرفته وجد فى جهة الشمال شاغل لفضاء الصدر وليس فى اليمين فحسن ان يكون للرئة فى جانب اليمين زيادة يكون وطاء
للعروق وقد وقعت حاجة وامكن مكان والرئة تغشاها غشاء عصبى ليكون لها على ما علمت حس ما بوجه فان لم يكن مداخلا
كان مجللا وعلى ان الرئة نفسها وطاء للقلب يلينها ووقاية لها

الفصل الثالث

فى تشريح القلب وما ينشأ عنه
من الشرايين واما القلب فانه مخلوق من لحم قوى ليكون ابعد من الآفات فينتسج فيه اصناف الليف قوية شديدة الاختلاف الطويل
الجذاب والعريض الدفاع والمورب الماسك ليكون له اصناف من الحركات وقد خلقه بقدر الكفاية لئلا يكون فضل وثقل
وعظم وعرض منه منابت الشرايين ومتعلق الرباط ليكون فى المنبت وفاء بالنبات وجعل هذا الجزء منه اعلى حوزته ليكون بعيدا
من الاتكاء على عظام الصدر فلا يؤذيه مماسته ودقق منها الطرف الآخر كالمجموع الى نقطة ليكون قد يتخلى بمماسة العظام اقل اجزائه
وصلب ذلك الجزء منه فضل صلابة لتكون المتخلى بتلك الملاقاة احكم ودحرج الشكل الى الصنوبرية ليصلح هندام السفل والفوق ولا
يكون فيه فضل ما دع فى غلاف حصيف جدا وهو وان كان من جنس الاغشية فلا يوجد غشاء يدانيه فى الثخن ليكون له جنة ووقاية
ويبرئ جسمه عن ذلك الغلاف بقدر الا عند اصله وحيث ينبت الشريان ليكون له ان ينبسط فيه من غير اختناق وعند اصله عضو

كالاساس شبيه الغضروف خلقه ليكون قاعدة وثيقة بخلقته وفيه ثلثة بطون بطنان كبيران وبطن كالوسط يسميه جالينوس
دهليزا ومنفذا ليس ببطن ليكون له مستودع غذاء يغتذى به كثيف قوى شبيها بجوهره ومعدن روح يتولد فيه عن دم لطيف
ومجرى بينهما وذلك المجرى يتسع عند تعرض القلب ويضيق عند تطوله وقاعدة البطن الايسر ارفع وقاعدة البطن الايمن انزل وكثير
وجعل بطن الغذاء عن يمنته لان ياتى الغذاء اليها من الكبد هو عن يمنته وبقى الايسر للروح عن يساره والعروق الصوادر
هى الشرايين خلقت الا واحدا منها ذات صفاقين واصلبهما المستبطن اذ هو الملاقى للضربان ولحركة جوهر الروح القوية
المهمة فى صيانته واحرازه وتقويته وحافظه ومنبت الشرايين هو من التجويف الايسر من تجويفى القلب لان الايمن اقرب الى الكبد
فوجب ان يجعل مشغولا بجذب الغذاء واستعماله واول ما ينبت من التجويف الايسر شريانان احدهما ياتى الرئة وينقسم فيها
للاستنشاق النسيم وايصال الدم الذى يغذو الرئة الى الرئة من القلب فان ممر غذاء الرئة هو القلب ومن القلب يصل اليها و
منبت هذا القسم هو ارق اجزاء القلب من حيث ينفذ فيه الاوردة اليه وهو ذو طبقة واحدة بخلاف سائر الشرايين ولهذا
يسمى الشريان الوريدى وانما خلق من طبقة واحدة ليكون اسلس والين واطوع للانبساط والانقباض وليكون اطوع
لترشيح ما يترشح منه الى الرئة من الدم اللطيف البخارى الملائم لجوهر الرئة الذى قارب كمال النضج فى القلب وليس يحتاج الى
فضل نضج كحاجة الدم الجارى فى الوريد الاجوف الذى يذكر وصفه اذ مكانه من القلب قريب فيتادى اليه قوة الحارة
المنضجة بسهولة وايضا فان العضو الذى ينبض فيه عضو سخيف لا يخشى مضادة فيملك لك السخيف عند النبض ان يؤثر فيه ضررا شديدا
فيستغنى لذلك عن تسخين الجرم مما لا يستغنى عنه فى مجاورة الشرايين لسائر الاعضاء الصلبة واما الوريد الشريانى الذى
سنذكره فانه وان كان مجاورا للرئة فانما يجاوره منها مؤخرها مما يلى الصلب وهذا الشريان الوريدى فانما يتفرق فى مقدم الرئة
ويغوص فيها وقد صار اجزاء وشعبا بل اذا قيس بين حاجة هذا الشريان الى الوثاقة وانسلاسه سهلة عليه الانبساط
والانقباض وترشح ما يرشح منه وجدت الحاجة الى السلس احمس منها الى التوثيق والتسخين واما الشريان الآخر وهو الاكبر و
يسميه المعلم الاول اورطى فاول ما ينبت من القلب يرسل شعبتين اكبرهما يستدير حول القلب ويتفرق فى التجويف الايمن
وما يبقى بعد الشعبتين فانه اذا انفصل انقسم قسمين قسم اعظم يرتشح للانحدار وقسم اصغر يرتشح للاصعاد وانما خلق
المرتشح للانحدار زائدا فى مقداره على الآخر لانه يأم اعضاء هى اكثر عددا واعظم مقادير وهى الاعضاء الموضوعة دون القلب
وعلى مخرج اورطى اغشية ثلثة صلبة هى من داخل الى خارج فلو كانت واحدا واثنين لما كانت تبلغ المنفعة المقصودة فيها
الا ان تعظم مقاديرها فكانت الحركة تثقلها ولو كانت اربعة لصغرت جدا وبطلت منفعتها وان عظمت فى مقاديرها ضيقت
المسلك واما الشريان الوريدى فله غشاآن موليان الى داخل وانما اقتصر على اثنين اذ ليس هناك من الحاجة الى احكام السكر
الى ما ههنا بل الحاجة الى ذلك اكثر ليسهل اندفاع البخار الدخانى والدم الصائر الى الرئة واما الجزء الصاعد من جزئى
اورطى فانه ينقسم الى قسمين اكبرهما ياخذ مصعدا نحو اللبة ثم يتورب الى الجانب الايمن حتى اذا بلغ اللحم الرخو الموثق الذى
هناك انقسم ثلثة اقسام اثنان منها الشريانان المسميان بالسباتيين ويصعدان يمنة ويسرة مع الوداجين الغائرين اللذين
نذكرهما بعد ومواقفهما فى الانقسام على ما نذكر بعد واما القسم الثالث فيتفرق فى القص وفى الاضلاع الاول الخلص و
الفقار ذوات الاسنان العلى من الرقبة وفى نواحى الترقوة حتى يبلغ رؤس الكتف ثم يجاوزه الى اعضاء اليدين واما القسم
الاصغر من قسمى اورطى الصاعد فانه ياخذ الى ناحية الابط وينقسم انقسام الثالث من القسم الاكبر وكل واحد من الشريانين
السباتيين ينقسم عند انتهائه الى الرقبة الى قسمين قسم مقدم وقسم موخر والمقدم ينقسم قسمين قسم منه يستبطن

الى اللسان والعضل الباطنة من عضل الفك الاسفل وقسم اخر يستبطن ويرتقى الى ما يلى قدام الاذنين الى عضل الصدغين ويجاوزها بعد ان يخلف فيها شعبا كثيرة الى قلة الراس ويلتقى اطراف اليمنى مع اطراف اليسرى منهما واما الجزء الاخر فينجزى جزئين والاصغر منهما يرتقى اكثره الى خلف ويتفرق فى العضلة المحيطة لمفصل الراس وبعضه يتوجه الى قاعدة مؤخر الدماغ داخلا فى ثقب عظيم عند الدرز اللامى واما الاكبر فيدخل قدام هذا الثقب فى الثقب الحجرى الى الشبكة وتنسج عنه الشبكة عروقا فى عروق وطبقات على طبقات من غير ان يمكن اخذ واحد منها بانفراده الا ملتصقا بما هو مربوط به كالشبكة وتتفرق قداما وخلفا ويمنة ويسرة وتنتشر فى الشبكة ثم تجتمع منها زوج كما كان اولا وينثقب له الغشاء ويرتقى الى الدماغ ويتفرق فيه فى الغشاء الرقيق ثم فى جرم الدماغ الى بطونه وصفاقا بطونه ويلاقى فوهاتها شعبها التى قد صعدت بمرة فوقها شعب العروق الوريدية النازلة وانما اصعدت هذه وانزلت تلك لان تلك ساقية صابة للدم الذى احوا وضاع اوعية الساقية ان يكون منكسة الاطراف فهذه فانها بعيد الروح والروح لطيف متحرك ايضا لا يحتاج الى تنكيس فوهاته حتى ينصب بل ان فعل ذلك ادى الى استفراغ الدم الذى يصحبه الروح والى عسر حركة الروح فيه لان حركته الى فوق اسهل سيما فى الروح من الحركة واللطافة كفاية فى ان ينبث منه فى الدماغ ما يحتاج اليه ويسخنه ولهذا ما نسجت الشبكة تحت الدماغ ليتردد الدم الشريانى والروح فيها ويتشبه بالمزاج الدماغى بعد النضج ثم يتخلص الى الدماغ على التدريج والشبكة موضوعة بين العظم وبين الغشاء الصلب واما القسم النازلة فانه يمضى ولا على الاستقامة الى ان يتوكأ على الفقرة الخامسة اذ وضعها بحذاء وضع راس القلب هناك التوثة كالمسند الدعامة له ليحول بينه وبين عظام الصلب المرى اذا بلغ ذلك الوضع يتنحى عنه يمنة ولم يجاوزه ثم استقل متعلقا باغشية عند موافاته الحجاب لئلا يضايقه وهذا الشريان النازل اذا بلغ الفقرة الخامسة انحرف وانحدر الى اسفل ممتدا على الصلب الى ان يبلغ عظم العجز فكما يحاذى الصدر ويمر به يخلف شعبا منها شعبة صغيرة دقيقة تتفرق فى وعاء الرية من الصدر ويأتى اطرافه قصبة الرية ولا يزال يخلف عند كل فقرة يمر بها شعبة تصير الى ما بين الاضلاع والنخاع فاذا جاوز الصدر تفرع منه شريانان يأتيان الحجاب ويتفرقان فيه يمنة ويسرة وبعد ذلك يخلف شريانا يتفرق شعبة فى المعدة والكبد والطحال ويتخلص من الكبد شعبة الى المثانة وينبت بعد ذلك شريانان يأتيان الجداول التى حول المعاء الدقاق والقولون ثم من بعد ذلك ينفصل منه ثلثة شرائين الاصغر منها يجيئ الكلية اليسرى ويتفرق فى لفائفها وما يحيط بها من الاجسام ويعطيها الحيوة والآخران يصيران الى الكليتين كل الى واحدة ليجتذب الكلية منها مائية الدم فهذا كثيرا ما يجتذبان من المعدة والامعاء ما غير نضج ثم ينفصل شريانان يأتيان الانثيين فالآتى الى اليسرى منهما يستصحب دائما قطعة من الآتى الى الكلية اليسرى بل ربما كان منشأه ما يأتى الكلية اليمنى ثم ينفصل من هذا الشريان الكبير شرائين تتفرق فى جداول العروق التى حول المعاء المستقيم وشعب تتفرق فى النخاع ويدخل فى ثقب الفقار وعروق تصير الى الخاصرتين واخرى يأتى الانثيين ومن جملة هذا زوج صغير ينتهى الى القبل غير الذى نذكره بعد ذلك فى الرجال والنساء ويخالط الاوردة ثم ان هذا الشريان الكبير اذا بلغ اخر الفقار انقسم مع الوريد الذى يصحبه كما سنذكره قسمين على هيئة اللام فى حروف اليونانيين هكذا ٨ ثم يتيامن قسم ويتياسر وكل واحد منهما يتمطى عظم العجز اخذا الى الفخذين وقبل موافاتهما الفخذ يخلف كل واحد منهما عرقا يأخذ الى المثانة والى السرة ويلتقيان عند السرة ويظهران فى الاجنة ظهورا بينا واما فى المستكملين فيكون قد جفت اطرافهما وبقى اصلاهما فيتفرع منها فروع تتفرق فى العضل الموضوعة على عظم العجز والذى يأتى منه المثانة يتقسم فيها ويأتى اطرافه القضيب وبافية يأتى الرحم من النساء وهو زوج صغير واما النازلان

الى الرجلين فهما ينشعبان فى كل واحد من الفخذين شعبتين عظيمتين وحشيا وانسيا والوحشى فيه يميل ايضا الى الانسى ويخلف شعبا فى العضل الموضوعة هناك ثم ينحدر ويميل منها الى قدام شعبة كبيرة بين الابهام والسبابة ويستبطن باقيه ونفوذها فى اكثر اجزاء الرجل نفوذه ممتد تحت الشعب الوريدية التى نذكرها بعد فمن هذه الصوادر ما لا يوافق الاوردة كالاتيين من الكبد الى السرة فى ابدان الاجنة وشعب الصاعد الوريدى والصاعد النافذ الى الفقرة الخامسة والصاعد الى اللبة المايل الى الابط والسباتيان حيث يفترقان فى الشبكة والمشيمة والذى يأتى الحجاب النافذ الى الكتف مع شعبة والتى يأتى المعدة والكبد والطحال والامعاء الذى ينحدر من مراق البطن والعروق التى فى عظم العجز واحده واذا وافق الشريان الوريد على الصلب امتطى الشريان الوريد ليكون اخسهما حاملا للاشرف فاما فى الاعضاء الظاهرة فان الشريان يغور تحت الوريد ليكون استر واكن له ويكون الوريد بدله كالجنة وانما صحبت الشرائين الاوردة لشيئين احدهما ليرتبط الاوردة بالاغشية المجللة للشرائين فيستقر فيما بينهما من الاعضاء والاخر ليستقى كل واحد منهما من الاخر ولما كان الكبد عضوا ثانيا فى التكون فيكون بعد القلب لقوة مصونة بعيد عن القلب من افضل جهتى القلب وهى اليمنى ووقع الكبد فى اليمنى وصار القلب فى اليسار لان افضل جهتى القلب اليمين وعنه مبدأ انبعاث قوته كان القوى اذا فعل ببدأ باليمنى فعلا احتاج عن يساره فعله وليس قولى افضل الجهتين وقولى افضل البطنين والغشائين واحدا ولما كان البطن الايمن من القلب يحوى غليظا ثقيلا والايسر يحوى خفيفا فيفا عدل الجانبين بترقيق البطن الذى يحوى الغليظ وخصوصا اذا امن التحلل بالرشح لغلظة المحوى وتغليظ البطن الذى يحوى الرقيق وخصوصا فالم يومن التحلل بالرشح والتفشى بل جعل وعاء الارق اصفق واعدل من فى الوسط وله زائدتان على فوهتى مدخل مادة الدم والنسيم فى القلب كالاذنين عصبيتان يكونان منقبضتين مسترخيتين ما دام القلب منقبضا فاذا انبسط توترتا واعانتا على عصر ما يحوى عليه الى داخلهما كخزانتين يقبلان عن الاوعية ثم يرسلانه الى القلب يغذو وادقتا ليكونا اقوى ولحسن اجابة الى الانقباض وصلبا ليكونا ابعد عن الانفعال والقلب يغتذى مع قواه الطبيعية بانبساطه فيجذب الدم الى داخله كما يجذب الهواء وقد وضع القلب فى الوسط من الصدر لانه اعدل موضع واميل الى اليسار ليبعد عن الكبد فيكون للكبد مكان واسع واما الطحال فنازل عنه بعيد فى انزاله منفعة سنذكرها لان توسعة المكان للكبد اولى من توسعة للطحال لان الكبد اشرف ومما افضى اما لة القلب عن الكبد ان لا يجتمع الحار كله فى شق واحد وليعدل الجانب الايسر اذ الطحال بنفسه غير حار جدا وليقل مزاحمة العرق الاجوف الجائى اليه ممكنا بعض المكان من الحيوان عظيم القلب كان مع جوعها خائفا كالارانب والايلة فالسبب فيه ان حرارته قليلة فينتشر فى شئ كبير فلا يسخنه بالتمام وما كان صغير القلب كان مع ذلك جريا فلان الحرارة فيه كثيرة ويحتقن ويشتد فوق اكثر ما هو جرى عظيم القلب فلا يحتمل القلب المساولة ومداوله ولذلك لم يذبح حيوان فوجد فى قلبه من الآفات ما يوجد فى سائر الاعضاء وقد يوجد فى قلب بعض الحيوان الكبير الجثة عظم وخصوصا فى الثيران وهذا العظم مائل الى الغضروفية واكثره واعظم مع زيادة صلابته هو ما يوجد فى قلب الفيل وقد وجد قلب بعض القرود ذا راسين ومن قوة حيوة القلب انه اذا سل من الحيوان فقد ينبض الى حين وقد اخطاء من ظن ان القلب عضلة وان كان اشبه الاشياء بها لكن تحركها غير ارادى

الفصل الرابع

فى تشريح طريق الغذاء وهو المرى والمعدة والامعاء والصفاقات التى عليها والعضل المحركة للمعدة اما المرى فهو مؤلف من لحم وطبقات غشائية تستبطنه مطاولة الليف ليسهل بها الجذب للازدراد فانك تعلم ان الجذب بالليف المطاول لجا ايها اصر وتعلو غشاء من ليف مستعرض للدفع الى تحت فانك تعلم ان الدفع الى تحت بالليف المستعرض ومنه لحمية ظاهرة وجعل الطبقتين جميعا

الاذدداد اعني مما يجذب ايضا وبما يعصر من ليف في ذي يسر الاذدداد على من يسبق به طولا حين لعدّ الحاجب للعين بالخط والفى
يتم بالطبقة الخارجة وحدها فلذلك هو اعسر وموضعه على الفقار الذي في العنق على الاستقامة في حذو وقاية ويتحد معه
زوج عصب من الدماغ واذا حاذى الفقرة الرابعة من فقار الصلب المنسوبة الى الصدر بما جاوزها انحنى يسيرا الى اليمين توسيعا
لمكان العرق الآتي من القلب ثم يتحد على الفقرات الثمان الباقية حتى اذا وافى الحجاب دس بطنها و بطن شيئا يسيرا
لئلا يضغط ما يمر فيه العرق الكبير وليكون نفوذ العصب معه على تعريج يومن افة الامتداد المستقيم عند تقلب جنب المعدة
فان جاوز الحجاب مال يسيرا الى اليسار على ما كان مال الى اليمين ثم ذلك العود الى اليسار يكون اذا جاوزه الفقرة العاشرة
الى الحادية عشر ثم يستعرض بعد النفوذ في الحجاب ينبسط متوسعا تماما للمعدة وبعد المرى جرم المعدة المنفسح وخلقت
بطانة المرى اوسع والخشن من اول الامعاء لانه منفذ للاصلب وبطانة المعدة متوسعة والينها عند قعر المعدة ثم هي في
الين وانما اليس باطنه غشاء ممتد الى اخر اجزاء المعدة من الغشاء المجلل للفم ليكون الجذب متصلا وليعين على اشتمال
الحنجرة الى فوق عند الاذدداد ما امتد المرى الى اسفل ما لمرى اذا حقق كان جزءا من المعدة يتسع اليها بالتدريج وطبقتا
كطبقتي المعدة وخلها اشد بالاغشية الى الطول واخرجها لحم غليظ مرتضى الليف اكثر لحمية مما للمعدة لكنه منه في وضعه
وايضا الى واعا اول الامعاء فليس بجزء من المعدة بل شيء متصل بها قريب في ذلك مندرج اليه المعنوى لا طبقتا المعدة
ومع ذلك فان الجوهر المرى اشبه بالعضل وجوهر المعدة اشبه بالعصب يتحرك جرم المعدة من لدن يتصل بها المرى ويلقى
الى الحجاب ثم يتسع من اسفل لان المستقر للطعام في اسفل فيجب ان يكون اوسع وجعل مستديرا لما تعلم من المنفعة مسطحا
من وراء ليحسن لقائه الصلب وهو من طبقتين داخلهما طولية الليف لما يعلم من حالة الجذب وكذلك يتعاص المعدة
عند الاذدداد ويرتفع الحنجرة وفي الخارجة ليف مستعرض للدفع وجعلت تلك الليف من المعدة خارجا لان الجذب اول
افعالها واقواها ثم الدفع يرد بعد ذلك ويتم بالعصر لجملة الوجهين ليدفع ما فيه ويخالط الطبقة الخارجة ليف مورب
ليعين على الامساك وجعل في الجاذب فوق الدافع فلم يخلط بالطبقة الخارجة واعفى عنه المرى اذا لم يكن للامساك وجمع
الطبقة الداخلة عصبية لانه يلقى اجساما كثيفة واما الخارجة فقعرها اكثر وقعره اكثر لحمية ليكون اقوى فيكون اهضم اكثر
عصبية ليكون اشد حسا ويانيه من عصب الدماغ شعبة يفيدها الحس ليشعر بالجوع والنقصان ولا يحتاج الى ذلك ساير
ما بعد فم المعدة وانما يحتاج المعدة الى الحس لانها يحتاج ان ينبه النفس على حاجتها اذا خلا البدن عن الغذاء فانه
اذا كان الطرف الاول حساسا كاسبا للغذاء لنفسه ولغيره لم يحتج ما بعد الى ذلك لانه يكفي ببعثه غيره وهذا العصب ينزل
من العضو ملتويا على المرى ويلتف عليه فم واخذه عند قرب المعدة ثم يتصل بالمعدة ويركب اشد موضع من المعدة
يحدها عرق عظيم يذهب في طولها ويرسل اليها شعبا كثيرة ويربطهما ويتشعب منه شعب فانقسامه في صنف واحد منها الاخر
شريان كذلك وينبت من الشريان مثل ذلك ايضا ويعتمد كل منهما على طي الصفاق وينسج من الجملة المرتب على نصف المعدة
ليهضم بحرارته في لحمها غريزية وحرارة مكتسبة من الاحشاء المجاورة فمن الكبد يركب يمينها من فوق وذلك لان هناك انحرافا
يحس بطبر والطحال يفترش تحتها من اليسار مبعدا يسيرا عن الحجاب لغذارته ولانه لو ركبها هو والكبد جميعا لثقل ذلك على
المعدة فاختير ان يركبها الكبد بركوب مشتمل عليه بزوايد ممتدة كالاصابع ويفترش الطحال من تحت ومع ذلك فان الكبد
كبير جدا بالقياس الى الطحال للحاجة الى كبره وكيفه لا وانما الطحال وعاء لبعض فضلاته فلزم ان يميل راس المعدة الى اليسار
تفسحا للكبد فضيق اليسار ويميل اسفله الى فضاء يخليه الكبد من تحت فينفسح ايضا مكان الطحال من اليسار من تحت فجعل

اشرف الجهتين وهو فوق واليمين للكبد واخسهما المقابل لهما للطحال هذا وقد يدفيها من قدّ الثرب الممتد عليها
وعلى جميع الامعاء من الناس خاصة لكونهم احوج الى معونة الهضم لضعف قواهم الهاضمة بالقياس الى غيرهم وجعل كثيفا
ليحصر الحرارة دقيقا شحميا ليكون مستحفظا للحرارة من قدام فان الشحمية يقبل الحرارة جدا وتحفظها للزوجة الدسمة
وفوق الثرب الغشاء الصفاقي المسمى باريطاء دون وفوقه المراق وعضل البطن الشحمية كلها وهذا الصفاق منفصلان
من اعلاهما عند الحجاب متباينان من اسفلهما ومن خلفهما الصلب ممتد عليه عروق كثيرة حارة بسبب حرارة دمه
بصحبه وريد كبير حار بسبب حرارة دمه والصفاق من جملة هذه هو الغشاء الاول الذي يحوي واما الغشاء الذي يحوي الاحشاء
الغذائية كلها فانها تغشاها ويميل الى الباطن ويجتمع عند الصلب من جانبيه متصل بالحجاب من فوقه ويتصل باسفل
المثانة والخاصرتين من اسفله وهناك يحصل له ثقبتان عند الانثيين وهما مجريان ينفذ فيهما عروق ومعاليق
واذا اسعفا نزل منه المعاء ومنافعه وقاية تلك الاحشاء والمجرين للمعاء وعضل المراق لا يتخللها فيتشوش فعلها ويتاذى
ايضا العضل الذي في الباطن المعلومة وفي الصفاق الخارج الذي هو المراق منافع فانها وبعض المعدة تمدد عليها
عصرا ما يعين على دفع الثقل وكذلك بعصر المثانة ويعين على دفق البول ونفض الرياح النافخة ليخرج فلا ينفخ الامعاء
ويعين على الولادة ويربط جملة الاحشاء بعضها ببعض وبالصلب فيكون لاجتماعها وثيقا ويكون هي يربطه ويشقه
بالصلب كشيء واحد واذا اتصل بالحجاب التي طرفاه عند الصلب فقد ربط هناك فضل من المتصلات وفضل
من الحجاب الى فم المعدة وما يقاه فضلة من المتصعد الى الصلب ليتقيان ويتكون من هناك صفاقين يحتوي على المعدة
ذوا الصفاقين اللذين في جوانب المعدة ويكون وقاية للصفاق اللحمي الذي لها ويصل المعدة ويربطها بالاجرام
التي يلي الصلب ويفضل من منبته فضل من الجانبين فينسج منه ومن شعب عروق من ضوارب وغير ضوارب ممتد بين على
المعدة جوهر الثرب انتساجا من طبقتين او طبقات بحسب الموضع متراكبة شحمية تغشى المعدة والمعاء والطحال والمثانة
منقطعا الى الجانب المسطح من المعدة الى خارج وهذا الثرب مع الشريانية منوط بمناط من المعدة وقعر الطحال
ومواضع سرايانة العدد التي بين العروق المصاصة المسماة بالماساريقا وبين المعاء الاثنى عشري لكن مناطها بالبلته
وضعيفة وربما اتصل بالكبد وما يتصل الى ونافذ الاخفى وهذه المناط هي منابت للثرب واولها المعدة
هذا الثرب كانه حيد ابلوا دعي شيئا سيئا الا امكنه فاذا حققت فان الجلد والغشاء الذي بعده وهو لحمي والعضل الموضوع
في الطبقة الفوقانية من طبقات عضل البطن المعلومة معدّ كله في جملة المراق والطبقة السفلانية من طبقات عضل
البطن مع الغشاء الرقيق الذي هو بالحقيقة الصفاق من جملة الصفاقات والثرب كبطانة الصفاق طهارة للمعدة وهذه
الاحشاء كلها متعاونة في تسخين المعدة تعاونها في وقايتها وفي اسفل المعدة ثقب يتصل بها المعاء الاثنى عشري وهذه
الثقب يسمى البواب وهي اضيق من الثقب الاعلى لانها منفذ للمهضوم وذلك منفذ لخلافه وهذا المنفذ ينضم انضماما
ينضم الى ان ينتهي الهضم ثم ينفتح الى ان يقضى الدفع واعلم ان المعدة تغتذي من ثلثة احدها بما يتحلل به والطعام بعد
والثاني بما يأتيه من الغذاء في العروق المذكورة في تشريح العروق والثالث بما ينصب اليها عند الجوع الشديد من الكبد دم
احمر نقي متغذ وهو واعلم ان القدماء اذا قالوا فم المعدة عنوا تارة المدخل الى المعدة وتارة على المدخل الذي هو الحد
المشترك بين المرى والمعدة ومن الناس من يسميه الفؤاد والقلب اشتراكا في الاسم او صنفا في التمييز وانما بقراط فكثيرا ما
يقول فؤاد ويعني فم المعدة بحسب البناء وبالله

الفصل الخامس

في خاص الامعاء ان الخالق سبحانه وتعالى خلق

لسنا بق عنا بتر بالانسان وسابق علمه بمصالحه خلق امعاء التي هي الات دفع الفضل اليابس كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات ليكون للطعام المنحدر من المعدة مكث صالح في تلك التلافيف والاستدارات ولو خلقت الامعاء معاء واحدا او قصيرة المقادير لانفصل الغذاء سريعا عن الجوف واحتاج الانسان الى تناول الغذاء على الاتصال ومع ذلك الى التبرز والقيام للحاجة فكان من احدهما في شغل شاغل عن تصرفه في اجبات معيشته ومن الثاني واذى واصبح كان ممنوا بالشره والمشابهة للبهائم فكثر الخالق تعالى عدد الامعاء وطول مقادير كثيرة منها لهذه المنفعة وكثر استداراتها لذلك ولمنفعة اخرى وهي ان العروق المتصلة بين الكبد وبين الات هضم الغذاء انما تجذب اللطيف من الغذاء بفوهاتها النافذة في صفاقات المعدة والمعاء وانما تجذب من اللطيف ما يماسها واما ما يغيب عنها ويتوغل في عمق الغذاء البعيد عن ملامسة فوهات العروق فان جذبه اما غير ممكن واما عسير فتلطف الخالق تعالى جل ذكره بتكثير التلافيف ليكون ما يحصل منعمقا في جزء من معاء يعود ملامسا في جزء اخر فيتمكن طائفة اخرى من العروق من امتصاص صفاوته التي فاتت الطائفة الاولى وعدد المعاء ست اولها المعروف بالاثنى عشري ثم المعروف بالصائم ثم معاء طويل ملتف يعرف بالدقاق واللفائف ثم معاء يعرف بالاعور ثم معاء يعرف بالقولون ثم معاء يعرف بالمستقيم وهو السرم وهذه الامعاء كلها مربوطة بالصلب برباطات تشد على واجب اوضاعها وخلقت العليا منها دقيقة الجوهر لان حاجة ما فيها الى الانضاج ونفوذ قوة الكبد اليه اكثر من الحاجة في المعاء السفلى ولان ما يتضمنه لطيف لا يخشى تسحج لجوهر المعاء بنفوذه فيه ومروره به ولا خدشة له والسفلى بالضد من الاعور غليظ الثخن متسحج الباطن ليكون مقاوما للثفل الذي انما تصلب وتكثف اكثره هناك وكذلك انما يتعفن اذا اخذ يتعفن فيه والعلى لا تنشحم له ولكن لم يخل في الخلقة من تغرية سطحه الداخل برطوبة لزجة مخاطية تقوم مقام التشحم ثم المعاء الاثنى عشري متصل بقعر المعدة وله فم يلي المعدة يسمى البواب وهذه بالجملة مقابلة للمرئ فكما ان المرئ انما هو للجذب الى المعدة من فوق فكذلك هذا انما هو للدفع عن المعدة من تحت وهو اضيق من المرئ واستغنى في الخلقة عن توسيعه توسيع المرئ لامرين احدهما ان الشيء الذي ينفذ في المرئ اخشن واصلب واعظم حجما والذي ينفذ في هذا المعاء السلس والين وارق حجما لانهضامه في المعدة واختلاط الرطوبة المائية به والثاني ان النافذ في المرئ لا ينعاط من القوى الطبيعية الا قوة واحدة وان كانت الارادية فانما يعينها من جهة واحدة وهي الجاذبة فاعينت بتفسيح السبيل وتوسيعه والنافذ في المعاء الاول فانه ينفعل عن قوتين احدهما الدافعة التي في المعدة والثانية الجاذبة التي في المعاء ومع هذا فالثقل الذي يحصل لجملة الطعام فيسهل لذلك اندفاعه في السبيل المعتدل السعة وهذه القصبة تخالف المرئ في ان المرئ كجزء من المعدة مشاكل لها في هيئة تاليفها من الطبقات واما هذه القصبة فكشيء غريب يلصق بها مخالف لها في جوهر طبقاتها لان طبقتي المعدة اذ كانت المعدة يحتاج الى جذب بقوى فلا يحتاج الى مثله المعاء فلذلك الغالب على طبقتي المعاء والليف الذاهب في العرض لكن المعاء المستقيم قد يظهر فيه ليف كثير بالطول لانه منتهى للامعاء عظيم يحتاج الى جذب لما فوقه ليستعين به على جودة العصر والدفع والاخراج فان القليل غاص على العصر ولذلك خلق واسعا عظيم التجويف وخلق للمعاء طبقتان للاحتياط في ان لا يعتو الفساد والعفن لها معا عند ادنى افة تلحقها سريعا الا اختلاف الفعلين وطبقتين وخلقت هذه القصبة مستقيمة الخلقة ممتدة من المعدة الى اسفل ليكون اولا الاندفاع متيسرا لان نفوذ الثقل في الممتد المستقيم الى الثقل اسرع منه في المنعرج المعوج وكانت هذه الخلقة فيها ايضا نافعة في معنى اخر وهو انها اذا نفذت مستقيمة خلت يمنتها ويسرتها مكانا للسائر الاعضاء المكتنفة للمعدة من الجانبين كالكبد يمنة والطحال يسرة ولقبت بالاثنى عشري لان طولها هذا القدر من اصابع صاحبها مضمومة

وسعتها سعة فمها المسمى بالبواب الجزء من المعاء الدقيقة التي يلي الاثنى عشري يسمى صائما وهذا الجزء مبتدأ التلفف والانطواء والتلاوي وكان فيها مخاذن كثيرة وقد سمي هذا المعاء صائما لانه في اكثر الامر يوجد خاليا وفارغا والسبب في ذلك تعاضد امرين احدهما ان الذي ينجلب اليه من الكيلوس يسرع اليه الانفصال عنه فطائفة تنجذب نحو الكبد لان العروق الماساريقية اكثرها متصل بهذا المعاء لان هذا المعاء اقرب الامعاء من الكبد وليس في شيء من الامعاء من شعب الماساريقا فيه وبعد الاثنى عشري وهذا المعاء يضم ويضيق ويصغر في المرض جدا وطائفة اخرى تنغسل عنه الى ما تحته من الامعاء لان المرة الصفراء تنجلب من المرارة الى هذا المعاء وهي خالصة غير مشوبة فيكون قوية الغسل شديدة التهيج للقوة الدافعة واللذع بما تغسل يعين على الدفع الى اسفل وبما يهيج الدافعة يعين على الدفع الى الجهتين جميعا اعني الى الكبد والى اسفل فيعرض بسبب هذه الاحوال ان يبقى هذا الجزء من المعاء خاليا ويسمى لذلك صائما ويتصل بالصائم جزء من المعاء طويل متلفف مستدير الاستدارات بعد اخرى والمنفعة في كثرة تلافيفه ووقوع الاستدارات فيه ما قد شرحنا في الفصول المتقدمة وهو ان يكون للغذاء فيها مكث ومع المكث امتصاص بفوهات العروق الماساريقا بعد انفصال وهذا المعاء اخو الامعاء العليا التي يسمى دقاقا والهضم فيها اكثر منه في الامعاء السفلى التي يسمى غلاظا فان امعاء السفلى جل شغلها في تهيئة الثفل للابراز وان كانت ايضا لا تخلو عن هضم كما لا تخلو عن عروق كثيرة كبدية ماتها المص وجذب ما يتصل باسفل الدقاق معاء يسمى بالاعور ويسمى كذلك لانه معاء كالكيس له فم واحد يقبل اليه من فوق ومنه ايضا يخرج ما يدفع ووضعه الى خلف قليلا ومائلة الى اليمين وقد خلق لمنافع منها ان يكون للثفل مكان يحصر فيه فلا يحرج الى القيام في كل وقت يصل الى الامعاء السفلى قليل منه بل يكون مخزنا يجتمع فيه مكثه ثم يدفع عنه بسهولة اذا تم ثقلا ومنها ان هذا المقام هو مبلغ يحوي فيه استحالة الغذاء الى الثفلية والهيئة لامتصاص ما ينفذ نظرا عليه من الماساريقا وان كان لبس فيها ذلك الامتصاص وهو ما امتصته الكبد عنه الجوهر الغذائي الذي لم يتم مثله وهو متحرك ومنتقل ومتفرق بل انما يتم اذا اسلم من الكبد قرب منه ليشبه بالمجاورة هضم بعد هضم المعدة الذي كان بالسكون في المجاورة وهو مجتمع محصور في شيء واحد يبقى فيه زمانا طويلا وهو ساكن مجتمع فيه فيكون نسبته الى المعاء الغلاظ نسبة المعدة الى الدقاق ولما احتيج ان يقرب من الكبد ليستوفي الكبد تمام الهضم واحالة الباقي مما لم ينهضم ولم يصلح بعض الكبد الى اجود ما يمكن ان يستحيل اليه اذ كان قد عصى في المعدة ولم يصل اليه تمام الهضم بسبب كثرة المادة وسوء الاستفاف الى ما هو طوع لما هو عصى والان فقد يحرم ما هو عصى واذا انه قوة فاعلة صادفته فهيأه مجرده الاجر الفضل الذي هو من حقه ان يستحيل ثفلا وكان موجودا في الحالين جميعا لكنه كان في المعدة مع عام اخرى وفي القولون هو العام حد وكان الذي يخالطه اولا ان ينفصل خصوصا ولم يخل في المعدة عن نفعل ما والهضم ما يعمه ويحول بينه وبين ما تمتص من الكيموس الرطب وصاحبه من القوة مصلحة اذا وجد مستقرا يلبث فيه قدر ما يتم انهضامه ثم ينفصل عنه الى معاء يتمص فيه المعدة واما قوم فقالوا ان المعاء خلق اعور ليلبس فيه الكيموس ويستنظف الكبد ما يبقى فيه مما من جوهر الغذاء بالتمام وحسبوا ان الماساريقا انما يتم الاعور وقد اخطاء في ذلك هذا المذهب انما المنفعة ما بيناه هذا المعاء فوسط العروق امتصاص الصفاوة من الثفل كفاه فم واحد اذ لم يكن وضعه وضع المعدة على طول البدن ومن منافع عوره انه مجمع للفضول التي لو سالك كلها في سائر الامعاء خيف حدوث القولنج فاذا اجتمعت فيه تنحت عن المسالك وامكن لاجتماعها ان يندفع عن الطبيعة جملة واحدة فان المجتمع اسرع اندفاعا من المتشتت ومن منافعه

ماوى لما لا بد من تولده كما فى المعاء اعنى الديدان والحيات فانه مما لا يخلو عنها بدن وفى تولدها منافع ايضا اذا كانت قليلة
العدد صغيرة الحجم وهذا المعاء اولى الامعاء بتجمع فى فضول الادوية لانه محلى غير مربوط ولا مشدود بما يليه من الماساريقا
فانه ليس ياتيه من الماساريقا شئ فيما قاله وهو متصل بالاعور من اسفله المعاء المسمى بقولون وهو معاء غليظ صفيق كما
يبعد عن الاعور يميل عنه ذات اليمين ميلا حتى يقرب من الكبد ثم ياخذ ذات اليسار منحدرا فاذا حاذى الجانب الايسر مال
الى اليمين والى خلف منحدرا ايضا فهنالك يتصل بالمعاء المستقيم وهو اخر الامعاء ويتصل باسفل القولون ثم ينحدر منه على
الاستقامة فيتصل بالشرج ومنفعة هذا المعاء قذف الثفل الى خارج وقد خلق تعالى له اربع عضلات لتسمد وتمسكه
واحدة منها مشتملة على فم المعاء المستقيم الذى عند المقعدة والمخالطة له مخالطة شديدة والمنفعة فيها قبض الشرج و
شده وقد يعين على تنقية ما يجتمع هناك بالعصر واخرى فوق هذه ادخل منها وكالمساوية لها فى الاشتمال وهى معينة
لذلك فى القبض والعصر وطرفا هاتين العضلتين يتصلان باصل القضيب وفوق هاتين العضلتين زوج يذوب
باشتماله على المعاء المستقيم ومنفعتها اشالة المقعدة الى فوق وعند استرخاء هاتين العضلتين يعرض للدبر ان يتروّ
وانما خلق هذا المعاء مستقيما ليكون اندفاع الثفل عنه اسهل والعضلة المعينة له على الدفع لبث وبرها التى على المراق
وهى ثمانى عضل فليكن هذا المقدار كافيا فى تشريح المعاء ذكر منفعته وليس يتحرك شئ من هذه الاعضاء التى هى مجرى
الغذاء بعضل الا الطرفان اعنى الراس وهو الحنجرة والاسفل وهو المقعدة وقد ذكر تشريح عضل الحنجرة فلنذكر عضل المقعدة
فنقول ان عضل المقعدة اربع منها عضلة يلزم مرتبها ويخالطها مخالطة شديدة بسببه تخالطه عضل الشفة وهى
يقبض الشرج وشده وينفض بالعصر بقايا البراز فيه وعضلة موضوعة ادخل من هذه وفوقها بالقياس الى داخل الانسان
وبطن انها ذات طرفين ويتصل طرفها باصل القضيب بالحقيقة وزوج موضوع فوق الجميع منفعتها اشالة المقعدة الى
فوق وانما يعرض خروج المقعدة لاسترخائها وقد بان ان الامعاء كلها اوردة وشرايين وعصب اكثر من عصب الكبد بحاجتها
الى الحس كثيرا ان الاعضاء الضرورية فى قوام الحيوان ثلثة افعال تغذية البدن ويصدر عن القوة الطبيعية وفعل تغذية الروح وتعديلها
ويصدر عن القوة الحيوانية وفعل الحس والحركة ويصدر عن القوة النفسانية وقد اعد الخالق لكل واحد من تلك الاعضاء التى
يخص فعلا فعلا منها تجويفا وخزانة يحويها فاعضاء التغذية للبدن هى المعدة والكبد يدخل معها الطحال والمرارة والكليتان
والمعاء والتجويف الذى هو الفضاء الذى يحيط به المراق من قدام والصلب من خلف والحجاب الحاجز المسمى بالفرغاس من فوق
وعظم العانة والورك من تحت واعضاء تربية الروح وتغذيته القلب والرئة وقصبتها والتجويف الذى يحويها هو الفضاء
الذى يحده اما من قدام فالقص واضلاع الصدر ومن خلف الظهر الاعلى ومن فوق الترقوة والعنق ومن تحت الحجاب الحاجز و
اعضاء الحس والحركة ومبدؤها الدماغ والنخاع ثم العصب والتجويف الذى يحويها هو الفضاء الذى يحده اما من فوق فالقحف
واما من تحت فالعظم الوتدى واما من قدام فالعظم الاكليلى واما من خلف فالعظم الوتدى والعظم الذى يحيط الدرز
اللامى واما من الجانبين اللذان فيهما الصماخان فالعظمان ويتصل بهذا التجويف العظم الذى هو ثقب نافذ من خرز العنق
والصلب وهذه الاعضاء الذى يحيط بها هذه التجاويف هى الاعضاء الضرورية فى قوام الحيوة وساير الاعضاء الطرف لها او
جنس غير ضرورية وقد خلق الخالق موضع تغذية الروح وتربيته وتعديله بالنسيم فى الوسط لانه اصون المواضع لما يحوى به
وابعدها عن منال الافة التى تحملها ساير الاعضاء دون عضو الحيوة اعنى القلب وحصنه بجنة قوية من العظام وجعل اعضاء
الغذاء تحته لانها كثيرة ثقيلة قذرة فلو كان فوقه لاذته بثقلها ولجرت اليه فضولها وجعل بينهما سدا بروزا صفيقا

تحتها هو الحجاب الحاجز المعروف بديافرغما لئلا يختلط بالنسيم الطيب شئ من الابخرة المتصعدة عن الاغذية وعن ثقالها
المتعفنة وجعل اعضاء الحس والحركة فوقه لانها صغيرة الحجم لان فعلها الجوهر لطيف هو الروح فلذلك لا يثقل على ما تحتها
ولان العضو الحاس وخصوصا العين طليعة للبدن واوفق المواضع للطليعة ان يكون مرتفعا مشرفا على غيره فهذه هى
التجاويف التى يسكنها الاعضاء الضرورية فى قوام الحيوة وغرضنا فى هذا الفصل مقصور على اعضاء التجويف الاسفل من
بينها على اعضاء دفع الفضول اليابسة وهى الامعاء فلناخذ فى تشريحها ونحدد بذكر منافعها فنقول ان الخالق تعالى جده لما
خلق الانسان مركبا من عناصر متضادة وجعل قوام جوهره من الرطوبة وكان الحار الذى فيه والحار المحيط به يتحلل جوهره وجب
ان يدبر بحكمته لبدنه تدبيرا يحصل به مددا لما يتحلل عنه فهيا له مما يحيط به اجساما من شانها ان يستحيل الى مشاكلة جوهره
فيسد مسد المتحلل منه وهذا هو الغذاء واعد له اعضاء منها ينضج هذا الشئ الذى هو الغذاء ويستحيل الى قبول مشاكلته
وهذه الاعضاء هى الكبد والمعدة وما يجرى معها ولما علم سابق علمه ان الجسم الذى هو الغذاء ليس يمكن طبيعة الانسان
ان يحيله كله الى مشاكلة البدن بل البعض اللطيف منه ويبقى منه فضل مؤذ باحتباسه خلق له الات لدفع الفضل وهى
الامعاء كما خلق له الة لجذب الغذاء وهى المرى وخلق الامعاء من جوهر عصبى ليكون صلبة لينة اعنى صلبة بالقياس الى
البائن الغاذ لينة بالقياس الى البساط المادى ولو خلقها عظمية لما اطاعت للانبساط عند الامتلاء والانتفاخ فى الرياح
ولكانت ايضا ثقيلة مؤذية عند الحركة ولو خلقها لحمية لكانت يعرض لها الانخراق عند تمدد الاثقال والرياح الزائدة على
المجرى الطبيعى فخلقها الصانع تعالى عصبية ينبسط ويمتد ولا يسرع اليها الانصداع والانخراق والتاكل وخلقها من طبقتين
ليكون امتن واثخن واصبر على ما يخرجها من الاثقال المتعفنة اليابسة وتلذعها من الاخلاط الحادة وحتى يبقى احدى
الطبقتين ما يعرض فى خلقة الامعاء ان عرض للاخرى افة وخلق الليف فى نسج كلتى الطبقتين مستعرضا بخلاف ما خلق فى
طبقتى المعدة اذ كان الليف فى الباطنة من طبقتى المعدة مستطيلا وكانت الحكمة فى ذلك ان حاجة المعدة الى استعمال القوة
الجاذبة اشد واكثر والة القوة الجاذبة هى الليف المستطيل الذى يمكنه ان ينجذب الى المبدء فينفتح للوارد وقد نوامه و
يشتمل عليه كما ان الة القوة الدافعة هى الليف المستعرض الذى يمكنه ان ينقبض شديدا فيضغط ما حقه ان يندفع ويبعد
والة القوة الممسكة هى الليف المورب الذى يمكنه ان يحتوى على الشئ من جوانب شتى مختلفة فيجود تمكنه من ضبطه

الفصل السادس

فى تشريح الكبد والبواب والاوردة فاما الكبد فانه العضو الذى يتم تكون الدم
وان كان الماساريقا قد يحيل الكيلوس الى الدم احالة ما بما فيه من قوة الكبد والدم بالحقيقة غذاء استحال الى مشاكلته
الكبد الذى هو لحم احمر حلو جامد وهو خال عن ليف العصب منبث فيه العروق التى هى اصول ما ينبت منه متفرقة كالليف
على ما نعلمه من تشريح العروق الساكنة وهو يمتص من المعدة والامعاء بتوسط شعب الباب المسماة ماساريقا بقعره ويطبخه
هناك دما ويوجهه الى البدن بتوسط العرق الاجوف النابت من حدبته ويوجه المائية الى الكليتين من طريق الحدبة
ويوجه الرغوة الصفراوية الى المرارة من طريق المقعر ويوجه الرسوب السوداوى الى الطحال من طريق المقعر وقعره ما يلى المعدة
منه ليحيس هذا امر على تحدب المعدة وحدبه ما يلى الحجاب لئلا يضيق على الحجاب مجال حركته بل يكون كانه يماسه يقرب من
نطفة وهى يتصل بقرب العرق الكبير النابت ومماسها فوقية والحس اشتمال الضلوع المخنية عليه ويجللها غشاء عصبى
يتولد من عصبة صغيرة ياتيها ليفيدها احساسا ما كما ذكرناه للرئة واكثر ذلك الحس فى الجانب المقعر ويربطها بغيرها من
الاحشاء وقد ياتيها عرق ضارب صغير يتفرق فيها فينفذ اليها الروح ويحفظ حرارتها الغريزية ويعدلها بالنبض و

وانفذ هذا العرق الى الفقرات الحدبة نفسها بتروح بحركة الحجاب لم يخلق للدم فى الكبد فضاء واسع بل شعب عروقه
ليكون اشتمال جميعها على الكيلوس اشد وانفعال نفاذيق الكيلوس منها اتم واسرع وما يلي الكبد من العروق ارق
صفاقا ليكون اسرع تادية لتاثير اللحمية التي تحويها والغشاء الذي يحوي الكبد يربطها بالغشاء المجلل للامعاء والمعدة الذي
ذكرناه ويربطها ايضا بالحجاب برباط قوي عظيم ويربطها بالاضلاع الخلف بربط اخرى دقاق صغيرة ويصل بينها وبين
القلب العرق الواصل بينهما الذي سنصفه طلع من القلب اليه او طلع منه الى القلب بحسب المذهبين وقد احكم ربط هذا
العرق ايضا بالكبد بغشاء صلب ثخين وهو ينفذ عليه ارق جانبيه الذي يلي الداخل فانه اوحد للامر لانه بما سال الاعضاء
الوثيقة وكبد الانسان اكبر من كبد كل حيوان يقاربه فى القدر وقد قيل ان كل حيوان اكثر اكلا واضعف قلبا فهو اضعف كبدا
ويصل بينها وبين المعدة عصب لكنه دقيق فلا يتشارك ان الامر عظيم من ورام الكبد واول ما ينبت من الكبد عرقان
احدهما من الجانب المقعر واكثر منفعته فى جذب الغذاء الى الكبد ويسمى الباب والاخر فى الجانب المحدب ومنفعته ايصال الغذاء
من الكبد الى الاعضاء ويسمى الاجوف ولنبدأ بتشريح العرق المسمى بالباب فنقول ان الباب ينقسم اولا طرفه الغائر فى
تجويف الكبد خمسة اقسام تتشعب جميعها الى اطراف الكبد المحدبة ويذهب صنف ويدق الى المرارة وهذه الشعب هي مثل اصول
الشجرة النابتة ياخذ الى غور منه واما الطرف الذي على تقعيرها فانه كما ينفصل من الكبد ينقسم اقساما ثمانية فقسمان
منها صغيران وستة هي اعظم فاحد القسمين الصغيرين يتصل بنفس المعاء المسمى باثني عشري ليجذب منه الغذاء وقد تتشعب
منه شعب تتفرق فى الجرم المسمى بانقراس والقسم الثاني يتفرق فى اسافل المعدة وعند البواب الذي هو فم المعدة السافل
لياخذ الغذاء واما الستة الباقية فواحد منها يصير الى الجانب المسطح من المعدة ليغذو ظاهره اذ باطن المعدة يلاقي
الغذاء الاول الذي فيه فيغتذي منه بالملاقاة والقسم الثاني يأتي ناحية الطحال ليغذو الطحال ويتشعب منه قبل
وصوله الى الطحال شعب تغذو الجرم المسمى بانقراس من اصغر ما ينفذ منه الى الطحال ثم يتصل بالطحال ومع اتصاله به
يخرج منه شعبة صالحة ينقسم فى الجانب الايسر من المعدة ليغذوه واذا انفذ النافذ منه فى الطحال وتوسطه صعد منه
جزء ونزل جزء فالصاعد يتفرق منه شعبة فى النصف الفوقاني من الطحال ليغذوه والجزء الاخر يبرز حتى يوافي حدبة
المعدة ثم يتجزى جزئين جزء يتفرق منه فى ظاهر يسار المعدة ليغذوه وجزء يغوص الى فم المعدة ليدفع اليه الفضل
العفص الحامض من السوداء ليخرج فى الفضول وليدغدغ فم المعدة الدغدغة المنبهة للشهوة وقد ذكرنا ما قبل واما الجزء
النازل منه فانه يتجزى ايضا جزئين جزء يتفرق شعبته فى النصف الاسفل من الطحال ليغذوه ويبرز الجزء الثاني الى
الثرب فيتفرق فيه ليغذوه والجزء الثالث من الستة الاوسط يأخذ الى الجانب الايسر فيتفرق فى جداول العروق التي
حول المعاء المستقيم ليمتص ما فى الثفل من حاصل الغذاء والجزء الرابع من الستة يتفرق كالشعر فبعضها يتوزع فى
ظاهر يمين حدبة المعدة مقابلا للجزء الوارد على اليسار من جهة الطحال وبعضها يتوجه الى يمين الثرب يتفرق فيه
مقابلا للجزء الوارد عليه من جهة اليسار من شعب العرق الطحالي واما الخامس من الستة فيتفرق فى الجداول التي حول
معاء قولون لياخذ الغذاء والسادس كذلك اكثره يتفرق حول الصائم وباقيه حول اللفائف الدقاق المتصلة بالاعور
فيجذب الغذاء واما الاجوف فان اصله ولا يتفرق فى الكبد نفسه الى اجزاء كالشعر ليجذب الغذاء من شعب الباب المتشعبة
ايضا كالشعر فان شعب الاجوف فواردة من حدبة الكبد الى جوفها واما شعب الباب فواردة من تقعير الكبد الى جوفها
ثم يطلع ساقه عند الحدبة فينقسم قسمين قسم صاعد وقسم هابط فاما الصاعد منه فيخرق الحجاب وينفذ فيه ويخلف

فى الحجاب عرقين يتفرقان فيه ويؤديان اليه الغذاء ثم يحاذي غلاف القلب فيرسل اليه شعبا كثيرة تتفرع كالشعر وتغذوه ثم ينقسم
قسمين قسم منه عظيم يأتي القلب فينفذ فيه عند اذن القلب الايمن وهذا العرق اعظم عروق القلب وانما كان هذا العرق
اعظم من سائر العروق لان سائر العروق انما هي لاستنشاق النسيم وهذا هو للغذاء والغذاء اغلظ من النسيم فيحتاج ان
يكون منفذه اوسع ووعاؤه اعظم وهذا كما يدخل القلب تحتوله اغشية ثلثة بسيطة يفتحها من خارج الى داخل فيجذب
القلب عند تمدده منها الغذاء ثم لا يعود عند الانبساط واغشيته اصلب الاغشية وهذا الوريد يخلف عند محاذاة القلب
عروقا ثلثة عرق يصير منه الى الوترة فاشيا عنه عند منبت الشرايين بقرب الايسر منعطفا فى التجويف الايمن الى الرئة وقد
خلق ذا غشائين كالشريانات ولهذا يسمى الوريد الشرياني والمنفعة الاولى فى ذلك ان يكون ما يرشح منه دما فى غاية
الرقة مشاكلا لجوهر الرئة اذ هذا الدم قريب العهد بالقلب لم ينضج فيه نضج المنصب فى الشريان الوريدي والمنفعة
الثانية ان ينضج فيه الدم فضل نضج واما القسم الثاني من هذه الاقسام الثلثة فينتشر حول القلب ثم يتبث فى
داخله ليغذوه وذلك عندما يكاد الوريد الاجوف ان يغوص فى الاذن الايمن داخلا فى القلب واما القسم الثالث
فانه يميل فى اكثر الناس خاصة الى الجانب الايسر ثم يتحو الفقرة الخامسة من فقار الصدر ويتوكأ عليها ويتفرق فى الاضلاع
الثمانية السفلى وما يليها من سائر العضل والاحشاء واما النافذ من الاجوف بعد الاجزاء الثلثة اذا جاوز ناحية
القلب صعودا يتفرق منه فى اعالي الاغشية المنصفة للصدر واعالي الغلاف للقلب وفى اللحم الرخو المسمى توثة شعب شعرية
ثم عند قربه من الترقوة يتشعب منه شعبتان متوجهتان الى ناحية الترقوة متوربتين كلما امعنتا تباعدتا ويصير كل شعبة منها
شعبتين واحد منها من كل جانب ينحدر على طرف القص يمنة ويسرة حتى ينتهي الى الخنجري ويخلف فى ممرها شعبا يتفرق
فى العضل التي بين الاضلاع ويلاقي افواهها افواه العروق المنبثة فيها ويبرز منها طائفة الى العضل الخارجة من الصدر فاذا
وافت الخنجري برزت طائفة منها الى العضل المراقية المحركة للكتف ويتفرق فيها وطائفة تنزل تحت العضل المستقيمة
وتتفرق فيها منها شعب واخرها يتصل بالاجزاء الصاعدة من الوريد العجزي الذي سنذكره واما الباقي من كل واحد منهما
وهو زوج فان كل واحد من فرديه يخلف خمس شعب شعبة تتفرق فى الصدر وتغذو الاضلاع الاربعة العليا وشعبة تغذو
موضع الكتفين وشعبة ياخذ نحو العضلة الغائرة فى العنق ليغذوها وشعبة تنفذ فى ثقب الفقرات الست العلى
فى الرقبة وتجاوزها الى الرأس وشعبة عظيمة هى اعظمها تصير الى الابط من كل جانب ويتفرع فروعا اربعة اولها يتفرع فى العضل
التي على القص وهي التي تحرك مفصل الكتف وثانيها يتفرق فى اللحم الرخو والصفاقات التي فى الابط وثالثها يهبط مارا على جانب
الصدر الى المراق ورابعها اعظمها وينقسم ثلثة اجزاء جزء يتفرق فى العضل الذي فى تقعير الكتف وجزء فى العضلة الكبيرة التي
فى الابط والثالث اعظمها يمر على العضد الى اليد وهو المسمى بالابطي والذي يبقى من الانشعاب الاول الذي انشعب احد فرعيه
هذه الاقسام الكثيرة فانه يصعد نحو العنق وقبل ان يمعن فى ذلك ينقسم قسمين احدهما الوداج الظاهر والثاني الوداج الغائر
والوداج الظاهر ينقسم كما يصعد من الترقوة قسمين احدهما كما ينفصل ياخذ الى قدام والى جانب والثاني ياخذ الى قدام و
ينسفل ثم يصعد ويعلو مستظهرا انابتا من الترقوة ويستدير على الترقوة ثم يصعد يعلو مستظهرا للرقبة حتى يلحق بالقسم
الاول فيختلط به فيكون منهما الوداج الظاهر المعروف وقبل ان يختلط به ينفصل عنه جزآن احدهما ياخذ عرضا ثم يلتقيان
عند ملتقى الترقوتين فى موضع الغائر والثاني يتورب مستظهرا العنق ولا يلاقي فرداه بعد ذلك ويتفرع من هذين الزوجين
شعب عنكبوتية تفوت الحس لكنه قد يتفرع من هذا الزوج الثاني خاصة فى جملة من وعها اوردة ثلثة محسوسها قد يرى وسائرها

غير محسوسة وأحد هذه الأوردة يمتد على الكتف وهو المسمى الكتفي ومنه القيفال واثنان من جنبتي هذا الكتفي يلزمانه إلى
رأس الكتف معاً لكن أحدهما يحتبس هناك ولا يجاوزه بل يتفرق فيه وأما الثاني المقدم منهما فيجاوزه إلى رأس العضد
يتفرق هناك وأما الكتفي فيجاوزه وهما جميعاً إلى آخر اليد هذا وأما الوداج الظاهر فبعد اختلاطه بفرد به فقد ينقسم باثنين
فيستبطن جزء منه ويتفرع شعباً صغاراً يتفرق في الفك الأعلى وشعباً أعظم منها بكثير يتفرق في الفك الأسفل والجزء
من كل صنفي الشعب يتفرق حول اللسان وفي ظاهر من أجزاء العضلة الموضوعة هناك والجزء الآخر يستظهر فيتفرق في المواضع
التي تلي الرأس والأذنين وأما الوداج الغائر فإنه يلزم المريء ويصعد مستقيماً ويخلف في مسلكه شعباً تخالط الشعب الآتية
من الوداج الظاهر وينقسم جميعها في المريء والحنجرة وجميع أجزاء العضل الغائرة وينفذ آخره إلى منتهى الدرز اللامي
يتفرع هناك منه فروع يتفرق في الأعضاء التي بين الفقارتين الأولى والثانية ويأخذ منه عرق شعري إلى عند مفصل
الرأس والرقبة ويتفرع منه فروع تأتي الغشاء المجلل للقحف وتأتي ملتقى جمجمتي القحف ويغوص هناك في القحف والباقي
بعد إرسال هذه الفروع ينفذ إلى جوف القحف في منتهى الدرز اللامي فيتفرق منه شعب في غشائي الدماغ ليغذوهما وليربط
الغشاء الصلب بما حوله وبعدها ثم ينزل فيغذو الحجاب المجلل للقحف ثم ينزل من الغشاء الرقيق إلى الدماغ ويتفرق فيه
تفرق الشوارب ويشدها كلها طي الصفاق الثخين ويؤديها إلى الموضع الواسع وهو الفضاء الذي ينصب إليه الدم ويجتمع
فيه ثم يتفرق عنه فيما بين الطاقين ويسمى معصرة وإذا قاربت هذه الشعب البطن الأوسط من الدماغ احتاجت إلى أن
يصير عرقاً كبيراً يمتص من الحفرة ويجاورها إليه فيتشعب منها ثم يمتد من البطن الأوسط إلى البطنين المقدمين ويلاقي الضفيرة
الصاعدة هناك وينتسج منها الغشاء المعروف بالشبكة المشيمية وأما الإبطي وهو الباسليق فأول ما يتفرع منه إذا
حاذى العضد شعب تتفرق في الجلد وفي الأجزاء الظاهرة من العضد ثم ما يقرب من مفصل المرفق ينقسم ثلاثة أقسام أحدها
هو حبل الذراع وهو يمتد على ظاهر الزند الأعلى ثم يميل إلى الوحشي مائلاً إلى حدبة الزند الأسفل ويتفرق في أسافل
أجزاء الوحشية من الرسغ والثاني يتوجه إلى معطف المرفق في ظاهر الساعد فيخالطه شعبة من الإبطي فيكون منهما الأكحل
والثالث يتعمق ويخالط في العمق شعبة من الإبطي أيضاً وأما الإبطي فإنه أول ما يفرع شعباً يتعمق في العضد ويتفرق
في العضل التي هناك ويفنى فيها إلا شعبة منها ما يبلغ الساعد فإذا بلغ الإبطي قرب مفصل المرفق انقسم إلى قسمين أحدهما
يتعمق ويتصل بالشعبة المتعمقة من القيفال ويجاوره يسيراً ثم ينفصل فينخفض أحدهما إلى الإنسي حتى يبلغ الخنصر والبنصر و
نصف الوسطى ويرتفع جزء ينقسم في أجزاء اليد الخارجة التي تماس العظم والقسم الثاني من قسمي الإبطي فإنه يتفرع عند
الساعد فروعاً أربعة واحدة منها ينقسم إلى أسافل الساعد إلى الرسغ والثاني ينقسم فوق انقسام الأول ومثل انقسامه
والثالث ينقسم كذلك في وسط الساعد والرابع أعظمها وهو الذي يظهر ويعلو فيرسل فرعاً مضاماً شعبة من القيفال
فيصير منهما الأكحل وباقيه هو الباسليق وهو أيضاً يغوص ويعمق مرة أخرى والأكحل يبتدئ من الإنسي ويعلو الزند الأعلى
ثم يميل على الوحشي ويتفرع فروعاً على صورة حرف لام اليونانية فيصير أعلى جزئيه إلى الطرف الزند الأعلى ويأخذ نحو الرسغ
ويتفرق خلف الإبهام وفيما بينه وبين السبابة وفي السبابة والجزء الأسفل منه يصير إلى طرف الزند الأسفل وينقسم إلى
فروع ثلاثة فرع منه يتوجه إلى الموضع الذي بين الوسطى والسبابة ويتصل بشعبة تأتي من العروق التي تأتي السبابة
من الجزء الأعلى ويتحد به عرقاً واحداً ويذهب فرع ثان منه وهو الأسيلم فيتفرق بين الوسطى والبنصر ويمتد الثالث
إلى البنصر والخنصر وجميع هذه ينقسم في الأصابع فقد ختمنا الكلام في الجزء الصاعد من الأجوف وهو أصغر جزئيه وأما الجزء

النازل فأول ما يتفرع منه كما يطلع من الكبد وقبل أن يتوكأ على الصلب فهو شعب شعرية تصير إلى لفائف الكلية اليمنى
ويتفرق فيها وفيما يقاربها من الأجسام لتغذوها ثم يتفرع منها عرقان عظيمان يسميان الطالعين يتوجهان إلى الكليتين لتصفية
ما يأتيه الدم إذ الكلية إنما يجذب منهما غذاؤها وهو مائية الدم وقد ينشعب من الطالع الأيسر عرق يأتي البيضة اليسرى من الذكران
والإناث على النحو الذي بيناه في الشرايين لا يغادره في هذا وفي أنه يتفرع بعد هذين عرقان يتوجهان إلى الأنثيين على التي
الذي ما أخذ دائماً شعبة من الأيسر هذين الطالعين وربما كان في بعضهم كل منشأه منه والذي يأتي اليمنى فقد يتفق
له أن يأخذ في الندرة شعبة من الأيمن هذين الطالعين ولكن أكثر أحواله أن لا يخالطه ما يأتي الأنثيين من الكلية وفيه المجرى
الذي ينضج فيه المني فيبيض بعد احمراره لكثرة معاطف عروقه واستدارتها وما يأتيها أيضاً من الصلب وأكثر هذا العرق يصيب في
القضيب وفي عنق الرحم على ما بيناه من أمر الشوارب وبعد ثبات الطالعين وشعبهما يتوكأ الأجوف على فقرات الصلب ويأخذ
في الانحدار ويتفرع منه عند كل فقرة شعبة ويدخلها ويتفرق في العضل الموضوعة عندها فيتفرع منه عروق تأتي الخاصرتين
وينتهي إلى عضل البطن ثم عروق تدخل في ثقب الفقار إلى النخاع فإذا انتهى إلى آخر الفقار انقسم قسمين يتنحى أحدهما عن الآخر
يمنة ويسرة كل واحد منهما يأخذ تلقاء فخذ وينشعب من كل واحد منهما قبل موافاة الفخذ طبقات عشرة واحدة منها يقصد المتنين
والثانية من الشعب في فوق سنن يقصد بعض أسافل أجزاء الصفاق والثالثة يتفرق في العضلة التي على عظم العجز والرابعة
يتفرق في عضل المقعدة وظاهر العجز والخامسة يتوجه إلى عنق الرحم من النساء فيتفرق فيه وفيما يتصل به وإلى المثانة ثم ينقسم
القاصد إلى المثانة قسمين قسم يتفرق في المثانة وقسم يقصد عنقها وهذا القسم في الرجال كبير جداً لمكان القضيب وفي النساء
قليل والعروق التي تأتي الرحم من الجوانب يتفرع منها عروق صاعدة إلى الثدي ليشارك بها الرحم الثديين والسادسة متوجهة
إلى العضل الموضوعة على العانة والسابعة يصعد إلى العضل الذاهبة في استقامة البدن على البطن وهذه العروق متصلة بأطراف
العروق التي قلنا إنها تنحدر في الصدر إلى مراق البطن ويخرج من أصل هذه العروق في الإناث عروق تأتي الرحم والثامنة تأتي القبل
من الرجال والنساء جميعاً والتاسعة يأتي عضل باطن الفخذ فيتفرق فيها والعاشرة يأخذ من ناحية الحالب مستظهرة إلى الخاصرتين
ويتصل بأطراف عروق منحدرة لا سيما المنحدرة من ناحية الثديين ويصير من جملتها جزء عظيم إلى عضل الأنثيين وما يبقى
من هذه يأتي الفخذ فيتفرع فيه فروع وشعب واحد منها ينقسم في العضل التي على مقدم الفخذ وأخرى في عضل أسفل الفخذ و
الإنسية متعمقاً وشعب أخرى كثيرة يتفرق في عمق الفخذ وما يبقى بعد ذلك كله ينقسم كما يتخلل مفصل الركبة قليلاً إلى شعب ثلاثة
فالوحشي منها يمتد على القصبة الصغرى إلى مفصل الكعب والأوسط يمتد في منثنى الركبة متحدراً ويترك شعباً في عضل باطن
الساق ويتشعب شعبتين يغيب أحدهما فيما دخل من أجزاء الساق والثانية إلى ما بين القصبتين ممتدة إلى مقدم الرجل
ويختلط بشعبة من الوحشي المذكور والثالث وهو الإنسي فيميل إلى الموضع المعروف من الساق ثم يمتد إلى الكعب وإلى طرف الحدب من القصبة
العظمى وينزل الإنسي إلى القدم وهو الصافن وقد صارت هذه الثلاثة أربعة اثنان وحشيان يأخذان إلى القدم من ناحية القصبة
الصغرى واثنان إنسيان فالوحشيان أحدهما يعلو القدم ويتفرق في أعالي ناحية الخنصر والثاني هو الذي يخالطه الشعبة الوحشية
من القسم الإنسي المذكورة ويتفرقان في الأجزاء السفلية فهذه هي عدة الأوردة

الفصل السابع

في المرارة و
المثانة والفصل الذي يسيل إليهما فأما المرارة والمثانة فيشتركان في أن غذاءهما لا يأتيهما في الفصل الذي يسيل إليهما
لأن جرم كل واحد منهما عصبي فالمرارة منهما يأتيها جوهر لطيف صفراوي بعيد عن مشاكلتها والمثانة يأتيها جوهر رقيق حاد بعيد
عن مشاكلتها وقد سبقت الكلية إلى استخلاص ما فيه من الجوهر الغاذي وكل واحد منهما يأتيه فضل غير مشاكل ومع ذلك خالص

لا شوب له لان مسالكها ضيقة فلا يتسع للفضل عن الشوب الذي بها سبب جوهرها الغليظ فلذلك يأتي كل واحد منهما عرق آخر
للغذاء فالمرارة يأتيها الى عنقها عرق غير ضارب من تلقاء الباب وعصبة هي شعبة عصب الكبد وهما خفيان وعرق ظاهر محسوس
ضارب هو من شعب شريان الكبد وذلك كله يخالط المرارة من جهة العنق الجاذب ثم يتفرق فيه الى آخره واما المثانة فيأتيها
من اقرب المواضع منها عند العصعص شريانان ووريدان يأتيان من الصلب مع العصبة وعنقها مشدود كله بغشاء يحلله ولما
كان الفضل المائي اكثر من المرة الصفراوية كانت المثانة اكبر من المرارة فاحتاجت الى عصبة اكبر وعروق اكثر وكل واحد من
المرارة والمثانة فله طبقة واحدة منسوجة من اصناف الليف الثلاثة الى ما بين العنقين العنق القابل والعنق الدافع فان جرى منهما
هناك منفصل الى طبقتين تسبيل فيما بينهما الفضل السائل اليهما فيغوص في قرب الثاني الى الفضاء الذي يحويه حتى اذا
امتلأ واكتنز انسد المجرى فلم يرجع الى فوق بل كان مسيله انما هو الى العنق الثاني اما في المرارة فالدافع الى المعاء واما في المثانة
فالقابل وعلى فم المثانة عضلة واحدة يحيط بها مستعرضة الليف على فمها ومنفعتها حبس البول الى وقت الارادة فاذا اريدت
الارادة استرخت عن تقبضها فضغط عضل البطن بمعونة من الدافعة فيزرق واما الطحال فليس عضوا ضروريا لكل حيوان
دموي فكثير منها لا طحال له او له طحال صغير جدا كنقطة مثلا وكل حيوان له رئة فله زيادة سبب في العطش لاشتياق الرئة
بالطبع الى البرد والرطوبة اذا سخنت وجفت من شدة الحركة ومن الجزء حارة حادة ولذلك يكون لا محالة له مثانة وما لا
رئة له فليس يحتاج الى مثانة اقول ليس ينبغي ان يظن ان الرئة يكفيها ما يترشح اليها من الشرب بل قد يعين ذلك ما يتصعد
اليها من لطيف بخار الماء وما يجري اليها في العروق واما الطير والخزفي الجلد المفلس فلما كانت رئتهما ليست دموية و
ليست في طباعهما ايضا شديدة العطش لم يكن لها مثانة والطير لا يشرب الماء كثيرا لانها هوائية المزاج ليست شديدة المائية
فان الطير ايضا يذهب فضل مائيتها في الريش فلا يحتاج الى مثانة وكذا الصدفي والمفلس الا السلحفاة فان رئتها لحمية
دموية اقول فلان جلدها لا تغتذي بفضل رطب بل بفضل يابس فيجتمع فيها فضل رطب اكثر قال وجلدها يجفف الرطوبة
فلا يتحلل ومثانة البحريات اكبر لانها ارطب والى الشرب احوج الى بلع الماء اشد اضطرارا والحيوان المسمى اموس له مثانة
وليس له كلية اذ كان لين جلده ولحمه يغني عن كثرة استظهاره في اعضاء جذب المائية لان المائية لا يبقى فيه بل يتحلل
واما غيره فما له رئة دموية فان له كليتين فهو من اسباب ارتفاع الكلية اليمنى فوقها وهذا ما يطاطئ الانسان عند
التحديق حاجبه الايسر ويسبل حاجبه الايمن ثم نتكلم في الحجاب وان كل حيوان ذي اعضاء تنفس واعضاء غذاء فله حجاب و
الحجاب مشارك لاعضاء الحس والفكرة وان كان لا حصة له فيهما واذا حمي مرافقه ادى ضررا في العقل والتمييز واذا دغدغ
عرض منه ضحك ورعشة وتقبض وقيل انه وقعت ضربة على الحجاب فاحدث ضحكا كرارا وقال يحيى ان يقع هذا من النصيب ثم اكثر
مما يقع يقول اوميرس ان رجلا كان ها هنا في هيكل المشتري قطع راسه فتكلم الراس وهو بائن وهذا محال اذ لا كلام الا
متنفس ولا نفس مع قطع الراس عن الرئة ثم نتكلم في اعضاء هضم الغذاء ونقول ما كان غذاؤه من الاجسام الصلبة شوكية و
خشبية خلقت له بطون لهضم بعد هضم والجمل من هذه الجملة وليس له اسنان في الفك الاعلى وكذلك لسانه وان كان مجترا
فانه يحيط بها صفاق مربع وحنكه كلك هنا له كالاسنان وشبيه ان يكون مادة اسنانه قد ذهبت في مائه وكل هذه الحيوانات
مجترة والحوصلة للطائر ايضا كالبطن الاول فيقوم هضم الغذاء مكان المضغ فكانه فم آخر وربما كان له شيء كالحوصلة
وليس بحوصلة ثم له بعد ذلك معدة ومعدة عند آخر الامعاء وصنف من السمك ليس له اسنان فهو غليظ البدن فيكون غذاؤه
غليظا لذلك يجتر ايضا والسمك نهم ضعيف الهضم فلذلك يكون اكثر ذبله غير نضيج ويعين على ذلك قصر امعائه و

استقامتها وكذلك حال كل حيوان قصير الامعاء مستقيمها والحيوانات يختلف في معاها فبعضها يكون اجزاء امعائه متشابهة
وبعضها يكون اجزاء امعائه مختلفة وفي بعضها يكون السعة الى المعدة ولهذا يكون نقص الثقل على الكلب وعلى ابن آوى عسيرا وكذلك
حال ما كان من الحيوان مستقيم المعاء واما ذوات القرون وذوات تلافيف المعاء فالمعا فيها لعند ويكون له اصناف المعاء الستة وما
كان من الحيوان شديد النهم فقصر معاؤه وخلق مستقيما ليسرع خروج ثفله وجعل ما يلي معاؤه اوسع لئلا يحبس ما لم ينضج واما ما كان
بالخلاف فليس شديد النهم وكان بالمعا للكبار من اللقم ويبقى طعامه في جوفه مدة وبعض الحيوان يوجد في بطنه انفحة و
خصوصا اذا كان كثير البطون ولا يوجد الا في ثالثها وآخرها وليس للحيوان الذي له بطن واحد انفحة والتجربة قد خالفت ذلك
في الدب والارنب وكل حيوان ذي بطن واحد فيكون لبنه رقيقا فلا يجد انفحة ولذلك لا يجبن ولا يجترّ لبن ما ليس له قرن
ولبن الحيوان المسمى اذب الرجلين مع كثرة بطونه لا يكون له انفحة لان غذاؤه رطب جدا **المقالة الرابعة عشرة**
من الفن الثامن من جملة الطبيعيات **تسعة فصول الفصل الاول** نورد فيه كلام المعلم الاول في المرارة
ثم نذكر فيه تشريح الكلية ثم نعود الى ما في التعليم الاول من احوال احشاء المحززات وسائر اعضائها والسبب في ذلك مما لا
مثانة له فان مائيته ينفصل في زبله ويكون زبله مائعا سيالا ليس لبعض الحيوان مرارة لانه يشبه ان يكون مرته ينفذ
مع الدم في بدنه فلا يبقى منه ما تقتضي اعدادا وعاءا والذي له مرارة فربما كانت معلقة من الكبد وربما كانت على
المعاء وربما كان بدلها عرق ينسج في المعاء وجميع السمك مرارة وليس للفرس والبغل والحمار والفيل مرارة ومن الناس من
لا يرى عليه مرارة والجمل له بدل المرارة عروق صغار وليس لفوقي ولا للدلفين مرارة وربما كان لبعض الناس مرارة مجاوزة
الحد في العظم حتى يتعجب منه كما روي في بلد ذكره وقد غلط من يزعم ان منفعة المرارة لذع الكبد لتنبيه حسه بل المرارة تنقي
المرة من الكبد وتدفعها عنه الى المعاء وغلط اصحاب انكساغورس حين قالوا ان المرارة سبب للامراض الحادة وليس كذلك بل هي سبب لدفع
الامراض الحادة لاجتذابها المرة ويعرض من جذب المرارة للمرة ان يكون الجزء من الكبد الذي تحت المرارة احلى لان المرارة عن الجود
اجتذبت لما استقرى بعض الناس فوجد مثل الدواب والايل عديمة المرارة وبطول عمرها ومثل فوقي والدلفين من دواب
البحر فلذلك سبيله حكموا ان عادم المرارة طويل العمر ولم يعتبروا حال الانسان ولم يعلموا انه اذا كان عدم المرارة سببا
لطول العمر فصاحب الكبد التي يكون له المرارة شفيتها اولى بطول العمر من صاحب الكبد الذي لا تنصفي فضلها فمما كان من
الحيوان قليل المرة ويستعملها في تغذية البدن لحرارة المزاج الاصلي لم يحتج الى المرارة فان المرارة لتصفية الدم اقول
لكنه قد يمكن ان يعطي السبب في طول عمر ما ليس له مرارة بانه يشبه ان يكون ذلك المزاج حارا يقتضي ان يكون دمه
مراريا فلا ينفصل من المرارة ما يحوج الى اعداد وعاء بل يستفرغ مع سائر الفضل واذا كان المزاج حارا جدا كان
ذلك من اسباب طول العمر في بعض الحيوان واما الفضل المائي فانه ينجلب الى الكلية من العروق النافذة من الاجوف
اليها مستصحبا فضلات الدم وخلقت كليتان اثنتان احتياطا في التزويج ولتعديل جانبي الحيوان ولم يجعل وضعهما
واحدا وكان يجذب المائية تشابه في الميل الى جنبين وذلك مما يوجب احتباسا وبطوا فيها فان المجذوب الى جانبين
ربما افضى امره الى الحيرة وجعلت اليمنى مرتفعة لانها اقرب الى الكبد وكان يجب ان يكون الاقرب الى مبدأ ما يجذب منه هو
اقرب اليه في الجهة وخصوصا والكبد اعلى وضعا والطحال انزل وضعا فوضع الذي تحت الكبد اعلى والذي تحت الطحال
اسفل واما المعلم الاول فيقول انما وضعت اليمنى في العلو لانها اقوى لان اقوى الجانبين اليمين ويكون نسبة الكليتين
في الوضع نسبة الكبد والطحال فان الكلية اليمنى هي اعظم واقل شحما لانها امتن واقرب من الكبد وكلية الانسان تشبه كلية

الثود وخلق لحمها كثيفا بضد ما خلق عليه لحم الطحال اذ خلق لحم الطحال سخيفا وذلك لان الفضلة التي يا بنها دقيقة وهي
تنفذ منها على سبيل تحلل من المائية الصرفة ولاحتباس من لا دموية احتباس الرواسب فلو كانت سخيفة لينة لتحلل جميع
ما يا بنها وعدمت الغذاء كما يعرض لبعض الكلى اذا سخف لحمها فيهزل ويضعف واما الطحال فما يا بنها شئ غليظ يحتاج الى
سخافة مسلك والطحال والكلية مشتركان في ان الفضل الذي يندفع اليهما يا بنهما بالغذاء اذ سبيلهما اليهما من منافذ واسعة
لا كما للمرارة ويا بنهما ايضا الغذاء في الشرايين التي يتوزع فيها ثم المعلم الاول يعطي العلة في كون الحيوان الجرذ والخرز في الجلد
الذي لا دم له عادما لكثرة اختلاف الاحشاء وان ذلك لانه غير محوج الى توليد المرة وتصفيته بمصا بل بما له عضو او حم
بدل القلب واخرفا بل غذاء ودافعه فقط ويعطي العلة في ان بعض الحيوان المائي ممكن من في الفضلة السوداء ولذلك لبكد
ما يا بنه يضرب على نفسه سوداء ويذكر ان النقليس الذي على عضو لكثير الارجل في الماء هو بسبب تمكنه من الصيد لتشبكه به
وربما تغير لونه اذا خاف ولذلك ينفذ فيعمه منه كما يعرض لغيره ان ينطلق بطنه ويكي بوله اذا خاف وذكر جنسا من الحيوان
البحري ربما كان له ناب وربما كان له ناب احد والذي له ناب احد فقد خلق اقوى جنة فالفعد انه السلاح التام اذا
كان له نابان خلق اضعف خلقها ثم يذكر القنفذ البحري والمشط وان عدد بيضها فرد كالخمسة سنديره واوضاع بيضها الكبير على
النقاء بل فلو كانت ثلثا لبعد بعضها من بعض ولو كانت اكثر من خمسة احوجت الى الاتصال وهذا الكلام متحمل واسنان
يشبهه ذلك
القنفذ البحري كعدد بيضه وان في القلب وما يشبهها وما يقوم مقامه فان مكانه دائما بين مدخل الغذاء ومخرجه ومخرج المني
وهو في الحيوان المشائي وسط الناحية التي بين يمينه وشماله وفي المحزن في وسط ما بين الرأس والعضو المنتصب ودبما
وجد هذا العضو في بعض الحيوانات كثيرة العدد فلذلك يعيش بعد القطع منه واما اظن انه لا يكون كثير العدد فان النفس
واحدة بالعدد لكنه يكون مستطيلا نافذا في الجسم نفوذ لب الشجرة في الشجرة فاذا قطع جز وبقى في الباقي جزء من جملته يكفيه
كل حيوان لا دم له فانه يقتصر على الغذاء القليل وصغيره يعين عليه ما كان من المحززات ذا ارجل وكل ابرد مزاجا فهو اكثر
ارجلا ليخف حركته ونحضوا اذا طالت جثته وعظمته وللكبير من ذوات الاجنحة منها اربعة اجنحة وللصغير جناحان وربما
كان لبعض الاجنحة منها في غلاف يسترها والاجنحة جميعها صفاقية ولجثتها تخلو فيه من اجزاءها عند الفزع ان يجتمع فيزداد
صلابة كما نشاهده من حال الجعل اذا فزع وبعض الحيوان المحزز له حمة لتكون سلاحا فربما كان عضو الحمة وعضو المطعم واحدا
كما للبعوض وربما كان للحمة عضو مفرد كالزنبور والعقرب اذا لم يكن حمة في مقدمه كانت له اعضاء مثل الاسنان وما كانت حمته
في مؤخره فربما كان غائرا لانه صغير معرض للآفات كما للزنبور وربما كان ظاهرا كما للعقرب وذلك اذا كان الحيوان قويا واعتاد
ابوه الجلس الطيار منها وضعفت ليكون لخف عليها واما العقرب فهي يحمل ذلك لانها تذب باللبس لما له جناحان فقط مما
يطير منها حمة مخلوقة في مؤخره لئلا يضعف عن حمله بل جعلت حمته واحدة في عضو كله ليكون اخف والرجلان المنفذ مثان لبين
من الحيوان الصلب العنق اقوى لانه يبطيء وياخذ بهما والمؤخر ان لعظم ليطيرها ويستقل الى الطيران وكل ما ينزو منها فقط
فله ستة ارجل اربعة يستعين بها على المشي وهي متشابهة في العظم والوضع واثنان للطفر

الفصل الثاني

في تشريح المرفق والكتف واليدين لما فرغنا من تشريح الاعضاء الالية التي هي كالاصول وداخلة في الاصول نحوي بنا
ان نتكلم في الاعضاء الالية التي هي كالاطراف البادية وليس اصولا ونذكر تشريحها ونبدأ بالترقوة فالكتف ثم تشريح اليدين
فنقول ان الترقوة عظم موضوع على كل واحد من جانبي اعلى القص مخلى عند النحر بتقعيره وجه منفذ فيه العروق الصاعدة
الى الدماغ والعصب النازل منه ويميل الى الجانب الوحشي ويتصل براس الكتف فيرتبط به الكتف وبهما جميعا العضد والكتف

فقد خلق لمنفعتين احدهما لان تعلق منه العضد واليد فلا يكون العضد ملتصقا بالصدر فيتعذر سلاسة حركة كل واحد
من اليدين الى الاخرى ويضيق بل خلق بريا من الاضلاع وتوسع له جهات الحركة والثانية ليكون وقاية حريزة للاعضاء
المحصورة في الصدر ويقوم بدل اسناسن الفقرات واجنحتها حيث لا فقرات بقادم المصادمات ولا حواس يشعر بها والكتف
يستدق من الجانب الوحشي فيغلظ فيحدث على طرفه الوحشي نقرة غير غائرة فيدخل فيها طرف العضد المدور وعند النقرة
زائدتان احديهما الى فوق وخلف وتسمى الاخرم ومنقار الغراب لها بتم رباط الكتف مع الترقوة ويمنع عن انخلاع العضد
الى فوق والاخرى من داخل والى اسفل يمنع ايضا راس العضد عن الانخلاع ثم لا يزال يستعرض كلما امعن في الجهة الانسية
ليكون اشتمالها الوافي اكثر وعلى ظهره زائدة كالمثلث قاعدته الى الجانب الوحشي وراسه الى الانسي حتى لا يفوت تسطيح الظهر
اذ لو كانت القاعدة الى الانسي اشالت الجلد والمت عند المصادمات وهذه الزيادة بمنزلة السنسنة للفقرات مخلوقة للوقاية
ويسمى عين الكتف غير الكتف ونهايته استعراض الكتف عند غضروف يتصل به مستديرا لطرف للعلة المذكورة في شان
العضد ايضا واما عظم العضد فقد خلق مستديرا ليكون ابعد عن قبول الآفات وطرفه الاعلى محدب يدخل في نقرة
الكتف مفصل رخو غير وثيق جدا بسبب رخاوة هذا المفصل يعرض له الخلع كثيرا والمنفعة في هذه الرخاوة امران حاجة
واما اما الحاجة فسلاسة الحركة في الجهات كلها واما الامان فلان العضد ان كان محتاجا الى التمكن من حركات شتى
الى جهات شتى فليست هذه الحركة بكثرة عليه بل هم حتى يخاف انفكاك رباطه وتخلعها بل العضد في اكثر الاحوال ساكن اليه
يتحرك واوثق جميع المفاصل من اعضاء اليد اشد من اينا في العضد مفصل العضد نضمة اربطة اربعة احدها مستعرض
غشائي محيط بالمفصل كما في سائر المفاصل وربا طان نازلان من الاخرم احدهما مستعرض الطرف يشتمل على طرف العضد
والثاني اعظم واصلب يتبطن مع رابع ينزل ايضا من الزيادة المنقارية في حز معد لهما وشكلهما الى العرض ما هو خصوصا
عند مماسة العضد ومن شانها ان يستبطنا العضد فيتصلا بالعضل المنضودة على باطنه والعضد مقعر الى الانسي محدب
الى الوحشي ليكن بذلك ما ينضد عليه من العضل والعصب والعروق وليجود تابط ما يتابطه الانسان خاصة وليجود اقبال احدى اليدين
على الاخرى واما طرف العضد السافل فانه قد ركب عليه زائدتان مثل الحقتين والتي تلي الباطن منهما اطول وادق ولا مفصل لها
مع شئ بل هو وقاية لعصب وعرق واما التي تلي الظاهر فيتم بها مفصل المرفق بلقمة فيها على الصفة التي نذكرها وبينهما الاخرى
حز وفي طرفي ذلك الحز نقرتان من فوق الى قدام ومن قدام الى خلف والنقرة الانسية الفوقانية منهما مستوية ملساء لا حاجز
عليها والنقرة الوحشية هي الكبرى منهما وما يلي منهما النقرة الانسية غير املس ولا مستدير الحفر بل كالحاد المستقيم حتى اذا
تحرك فيه زائدة الساعد الى الجانب الوحشي ووصل اليه فقد سد بها الحاجة اليهما عن ترتيب ابقراط يسمى هذين النقرتين
عينين واما الساعد فانه مؤلف من عظمين متلاصقين طولا ويسميان زندين والفوقاني الذي يلي الابهام منهما ادق ويسمى
الزند الاعلى والتحتاني الذي يلي الخنصر منهما اغلظ لانه حامل ويسمى الزند الاسفل ومنفعة الزند الاعلى ان يكون به حركة
الساعد الى الالتواء والانبطاح ومنفعة الزند الاسفل ان يكون به حركة الساعد الى الانقباض والانبساط ودقق الوسط
من كل واحد لاستغنائه بما يحشه من العضل الغليظة عن الغلظ المثقل وغلظ طرفاهما لحاجتهما الى ذلك لكثرة نبات الروابط
منهما وكثرة ما يلحقهما من المصاكات والمصادمات العنيفة عند حركات المفاصل وتعريهما عن اللحم والعضل والزند الاعلى معوج
كانه اخذ من الجهة الانسية ويتحرك يسيل الى الوحشية ملتويا والمنفعة في ذلك حسن استعداد الحركة الالتواء والزند الاسفل مستقيم
اذ كان ذلك اصلح للانبساط والانقباض واما مفصل المرفق فانه يلتئم من مفصل الزند الاعلى ومفصل الزند الاسفل

في تشريح مفصل المرفق

مع العضد فأما الزند الأعلى ففي طرفه نقرة مهندم فيها لقمة الطرف الوحشي من العضد وينبسط فيها ويدور فيها في
تلك النقرة يحدث الحركة المسطحة والملتوية وأما الزند الأسفل فله زائدتان بينهما حز يشبه بكتابة السين في اليونانية
وهو هكذا ل وهذا الحز يحدب السطح الذي في تقعيره يتهندم في الحز الذي على طرف العضد الذي هو مقعر الآن شكل
فقره شبيه بهذا فمن تهندم الحز الذي بين زائدتي الزند الأسفل في ذلك الحز على الحز إلى خلف ينبسط الكف
فإذا عرض الحز الجاذب من النقرة الحابسة للقمة حبسها ومنعها عن زيادة انبساط فوقف العضد والساعد على الاستقامة
وإذا تحرك أحد الحزين على الآخر إلى قدام وفوق انقبضت اليد حتى يماس الساعد العضد من الجانب الأنسي ولطرفي
الزندين من أسفل يجمعهما معا كشيء واحد بحيث يجمعهما نقرة واسعة مشتركة أكثرها في الزند الأسفل وما يفضل عن
الانعقاد يبقى محدبا مماسا ليبعد عن منال الآفات ويثبت خلف النقرة من الزند الأسفل زائدة إلى الطول ما هي سند
مفصلها كلها وأما الرسغ فهو مؤلف من عظام كثيرة لئلا يعمه آفة إن وقعت وليمكن بها تقعير الكف إذا احتيج إلى القبض
على أحجام المسند بجانبه ولضبط السيالات المعروفة بالكف وهذه العظام موثقة المفاصل مشدود بعضها ببعض لئلا
يتشتت فيضعف عند ضبط الكف لما يحويه ويحسر حتى لو كشطت جلدة الكف لوجدت هذه العظام كأنها متصلة يبعد فصولها
عن الحس ومع ذلك فإن الرباط يشد بعضها إلى بعض شدا وثيقا إلا أن فيها مطاوعة يسيرة لانقباض يؤدي إلى تقعير باطن الكف
وعظام الرسغ سبعة أصلية وواحد زائد أما السبعة الأصلية فهي في صفين صف يلي الساعد وعظامه ثلثة لأنه يلي
الساعد فكان يجب أن يكون أدق وعظام الصف الثاني أربعة لأنه يلي المشط والأصابع وكان يجب أن يكون أعرض وقد
العظام الثلثة انحطت فيها رؤسها التي تلي الساعد أدق وأشد تهندما واتصالا ورؤسها التي تلي الصف الآخر
أعرض وأقل تهندما واتصالا وأما العظم الثامن فليس مما يقوم صف الرسغ بل خلق لوقاية عصبة تأتي الكف والصف
الثاني يحصل له طرف من اجتماع رؤس عظامه يدخل في النقرة التي ذكرناها في طرفي الزندين فيحدث من ذلك
مفصل الانبساط والانقباض والزائدة المذكورة في الزند الأسفل يدخل في نقرة في عظام الرسغ تليها فيكون به مفصل
الالتواء والانبطاح وعظام المشط أربعة متصلة بأصابع أربع وهي متقاربة من الجانب الذي يلي الرسغ ليحسن اتصالها
معطا كالملتصقة المتصلة وينفرج يسيرا في جهة الأصابع ليحسن اتصالها بعظام هي منفرجة متباينة لها وقد تقعرت
باطنا لما فيه مفصل الرسغ مع المشط فليتم تقعر أطراف عظام الرسغ يدخلها لقم من عظام المشط قد لبست
غضاريف وأما الأصابع فإنها آلات تعين في القبض على الأشياء ولم يخلق لحمية خالية عن العظام وإن كان قد يمكن
معه مثل اختلاف الحركات كما للكثير من الدود والسمك وذلك لئلا يكون أفعالها واهية وأضعف كما يكون للمرتعشين ولم
يخلق من عظم واحد لئلا يكون أفعالها متعسرة كما يعرض للمكروزين واقتصر على عظام ثلثة لأنه إن زيد في عددها
أفاد ذلك زيادة عدد حركاتها أوثق لا محالة وهنا وضعفا في ضبطها يحتاج في ضبطها إلى زيادة وثاقة وكذلك
لو خلقت من أقل من ثلثة مثل ما يخلق من عظمين كانت الوثاقة تزداد والحركات ينقص عن الكفاية وكانت الحاجة فيها
إلى التصرف المتفنن بالحركات المختلفة أمس منها إلى الوثاقة المجاوزة للحد وخلقت من عظام قواعدها أعرض ورؤسها
أدق والسلامية منها أعظم على التدريج حتى إن أدق ما فيها أطراف الأنامل وذلك ليحسن نسبة ما بين الحامل إلى المحمول
وخلق عظامها مصمتة بلا تجويف للآفات وصلبت لعدم التجويف والمخ ليكون أقوى على الثبات في الحركات وفي القبض
والجر وخلقت مقعرة الباطن محدبة الظاهر ليحسن ضبطها على ما يقبض عليه وكلها وعرضها لما يدلكه ويغمزه ولم يجعل

بعضها عند بعض تقعيرا وتحديبا ليحسن تعاضلها كالشيء الواحد إذا احتيج إلى أن يحصل منها منفعة عظم ولكن للأطراف
الخارجة منها كالإبهام والخنصر تحدب في الجهة التي لا يلاقيها منها أصبع ليكون مجلبتها عند الانضمام شبه هيئة الاستدارة
التي تقي الآفات وجعل باطنها لحميا ليدعمها وسطا من تحت للملاقاة بالقبض ولم يجعل كذلك من خارج لئلا يثقل ويكون
الجميع سلاحا موجعا ووفق لحوم الأنامل ليتهندم حينئذ عند الالتقاء كالملاصق وجعلت الوسطى أطول ومفاصل
ثم البنصر ثم السبابة ثم الخنصر حتى يستوي أطرافها عند القبض ولا يبقى فرجة ومع ذلك ليتقعر الراحة والأصابع على
المقبوض عليه ليسند من الإبهام عند الجميع الأصابع الأربع ولو وضع في غير موضعه لبطلت منفعته وذلك لأنه لو وضع
في باطن الراحة عدمنا أكثر الأفعال التي لنا باليد ولو وضع إلى جانب الخنصر لما كانت اليدان كل واحدة منهما مقبلة
على الأخرى فيما يجمعان على القبض وأبعد من هذا أن لو وضعت من خلف ولم يربط الإبهام بالمشط لئلا يصير البعد بينهما
وبين سائر الأصابع فإذا اشتملت الأربعة من جهة على شيء وفاه الإبهام من جانب آخر أمكن أن يشتمل الكف على
شيء عظيم والإبهام من وجه آخر كالغطاء على ما يقبض عليه الكف وتحفته والخنصر والبنصر كالغطاء من تحت ووصلت سلاميات
الأصابع كلها بحروف ونقر متداخلة بينها ورطوبة لزجة ليسهل مرتها الأشياء ولا يجففها الحركة وتشتمل على مفاصلها
أربطة قوية وتتلاقى بأغشية غضروفية ويحشو الفرج في مفاصلها لزيادة استيثاق عظام صغار تسمى سمسمانية
والظفر خلق لمنافع ليكون سندا للأنملة فلا تهن عند الشد على الشيء وليتمكن بها الأصبع من لقط الأشياء الصغيرة
وليتمكن بها من الحك والتنقية وليكون سلاحا في بعض الأوقات والثلاثة الأولى أولى بنوع الإنسان والرابعة أولى بالحيوانات الأخر
وخلق الظفر مستديرة الأطراف لما تعرف وخلقت من عظام لينة ليتطامن تحت ما يصاكها فلا ينصدع وخلقت دائمة النشو
إذ كانت معرضة للانحكاك والانجراد

الفصل الثالث

فيه ذكر كلام في الصلب والعنق وأجزائهما وأما الصلب
فمخلوق لمنافع أربع أحدها ليكون مسلكا للنخاع المحتاج إليه في بقاء الحيوان على ما سلف لك بيانه من أن الأعصاب
لو نبتت كلها من الدماغ لاحتيج إلى أن يكون الرأس أعظم من هذا بكثير ولثقل على البدن حمله وأيضا لاحتاجت العصب إلى
قطع مسافة بعيدة حتى يبلغ أقاصي الأطراف فكانت معرضة للآفات وللانقطاع وكان طولها يوهن قوتها في جذب
الأعضاء الثقيلة إلى مباديها فأنعم الخالق سبحانه بأن أصدر جزءا من الدماغ وهو النخاع إلى أسفل البدن كالجدول من العين
ليتوزع منها نبتة العصب في جنباته بحسب موازاته ومصاقبته للأعضاء فجعل الصلب مسلكا وحريزا له والثانية أن الصلب
وقاية وجنة للأعضاء الشريفة الموضوعة قدامه لذلك خلق للصلب الذي يحويه شوك وسناسن والثالثة ليكون مبنى
لخلقة عظام البدن مثل الخشبة التي تهيأ في نجر السفينة أولا ثم يركز فيها ويربط بها سائر الخشب ولذلك خلق الصلب
صلبا والرابعة ليكون لقوام الإنسان استقلال وقوام وتمكن من الحركات إلى الجهات فلذلك خلق الصلب من فقرات منتظمة
لا عظما واحدا ولا عظاما كبيرة المقدار وجعلت المفاصل من الفقرات لا سلسة فتوهن القوام ولا موثقة فتمنع الانعطاف
والفقرة عظم في وسطه ثقب ينفذ فيه النخاع والفقرة قد يكون لها أربع زوائد يمنة ويسرة من جانبي فوق وأسفل
ويسمى ما كان منها إلى فوق شاخصة إلى فوق وما كان منها إلى أسفل شاخصة إلى أسفل ومنكسة وربما كانت الزوائد
ستة أربعة من جانب واثنتان من جانب وربما كانت الزوائد ثمانية والمنفعة في هذه الزوائد أن ينتظم منها الانضمام
بينهما انتظاما مفصليا بنقر في بعضها ورؤس لقمية في بعض للفقرات وزوائد أيضا لا لأجل هذه المنفعة ولكن للوقاية
والجنة والمقاومة للمصاكة ولأن ينسج عليها رباطات وهذه الزوائد هي عظام عريضة صلبة موضوعة على طول الفقرات

فما كان من هذه موضوعاً الى خلف يسمى شوكاً وسناسن وما كان منها موضوعاً يمنة ويسرة يسمى جناحاً واغا وفيها
لما وضع ادخل منها في طول البدن من العصب والعروق والعضل ولبعض الاجنحة وهي التي تلي الاضلاع خاصة منفعة وهي انها
تخلق فيها نقر يرتبط بها رؤس الاضلاع محدبة تتهندم فيها ويكون لكل جناح منها نقرتان ولكل ضلع زائدتان محدبتان
ومن الاجنحة ما هو ذو راسين فتشبه الجناح المضاعف وهذا في خرزات العنق وسنذكر منفعته وللفقرات غير الثقبة
المتوسطة ثقب اخرى بسبب ما يخرج منها من العصب وربما يدخل فيها من العروق فبعض تلك الثقب يحصل بتمامها في جرم الفقرة
الواحدة وبعضها يحصل بتمامها في فقرتين بالشركة ويكون موضعها الحد المشترك بينهما وربما كان ذلك من جانبي
فوق واسفل معاً وربما كان من جانب واحد وربما كان في كل واحد من الفقرتين نصف دائرة تامة وربما كان
في احديهما اكثر منه وفي الاخرى اصغر ولم يخلق هذه الثقب عن جنبي الفقرة ولم تجعل الى خلف لعدم الوقاية هناك
لما يخرج ويدخل ولتعرضه للمصادمات ولم يجعل الى قدام والا لوقعت في المواضع التي عليها ميل البدن لثقله بالطبع و [تثقلها]
بحركات الادابة ايضاً فاضعفها ولم يكن منفعة الربط والتعقيب فكان للميل ايضاً على مخرج تلك الاعصاب يضغطها
ويوهنها وهذه الزوائد التي للوقاية قد يجري عليها رباطات وعصب وعضل [عقب] وتستلس لئلا يؤذي اللحم بالمماسة والزوائد
المفصلية ايضاً شانها هذا فانها موثق بعضها ببعض ايثاقاً شديداً بالتعقيب والربط من كل الجهات الا ان بعضها
من قدام اوثق ومن خلف اسلس لان الحاجة الى الانحناء والانثناء نحو القدام امس من الحاجة الى الانعطاف و
الانتكاس الى خلف ولما انكشفت الرباطات الى خلف شغل الفضاء الواقع لا محة هناك وان خلا برطوبات لزجة
وفقرات الصلب بما هو استوثق من بعضها من جهة [تعقيبها] استيثاقاً بالاوتاد نحو كعظم واحد مخلوق للثبات والسكون
وبما اسلست من جهة فهي كعظام كثيرة مخلوقة للحركة والعنق ايضاً كطرف من الصلب او جزء منه فهي مخلوقة لاجل قصبة الرئة
وقصبة الرئة مخلوقة لما عرفت من منافع خلقها في موضعه ولما كانت الفقرات العنقية وبالجملة العالية محمولة على ما تحتها
من الصلب وجب ان يكون اصغر فان المحمول يجب ان يكون اخف من الحامل اذا اريد ان يكون الحركات على النظام الحكمي ولما كان
اول النخاع يجب ان يكون اغلظ واعظم مثل اول النهر لان ما يخص الجزء الاعلى من مقاسم العصب اكثر مما يخص الاسفل
فوجب ان يكون الثقب في فقار العنق اوسع ولما كان الصغر وسعة التجويف مما يرقق جرمها وجب ان يكون هناك من [معنى] [الوقاية]
الوثاقة ما يتدارك به ما يوهنه الامران المذكوران فوجب ان يخلق اصلب الفقرات ولما كان كل جزء من كل فقرة منها
دقيقاً خلقت سناسنها صغيرة فانها لو خلقت كبيرة تهيات الفقرة للانكسار والافات عند مصادمة الاشياء القوية
لسناسنها ولما صغرت سناسنها جعلت اجنحتها كباراً ذوات راسين مضاعفة ولما كانت حاجتها الى الحركة اكثر من
حاجتها الى الثبات اذ ليس ثقلها كثقل العظام الكبيرة الا ان ما تحتها فلذلك ايضاً سلست مفاصل خرزها بالقياس الى
مفاصل ما تحتها ولان ما يفوتها من الوثاقة بالسلاسة قد يرجع اليها مثله واكثر منه من جهة ما يحيط بها ويجري عليها
من العصب والعضل والعروق فيغني ذلك عن تاكيد الوثاقة من المفاصل ولما قلت الحاجة الى شدة توثيق المفاصل وكفى
المقدار المحتاج اليه بما قيل لم يخلق زوائدها المفصلية الشاخصة الى فوق واسفل عظيمة كثيرة العرض كالتي تحت
العنق بل جعلت قواعدها اطول ورباطها اسلس وجعل مخارج العصب منها مشتركة على ما ذكر اذ لم يحتمل كل فقرة
منها لرقتها وصغرها وسعة مجرى النخاع فيها ثقباً خاصة الا التي [التي] نستثنيها [لها] ونبين حالها

الفصل الرابع

في تشريح فقرات العنق والصلب في تشريح الصدر والعجز فنقول الان ان خرز العنق في الناس سبع

ما بعد وقد كان هذا المقدار معتدلاً في الثخن والطول ولكل واحدة منها الا الاولى جميع الزوائد الاحدى عشرة المذكورة
سنسنة وجناحان واربع زوائد مفصلية شاخصة الى فوق واربع شاخصة الى اسفل وكل جناح ذو شعبتين وزائدة مخرج
العصب ينقسم بين كل فقرتين بالنصف لكن للاولى والثانية خواص ليست لغيرهما ويجب ان نعلم ان حركة الراس يمنة ويسرة انما
يلتئم بالمفصل الذي بينه وبين الفقرة الاولى وحركته من قدام ومن خلف يلتئم بالمفصل الذي بينه وبين الفقرة الثانية
فيجب ان نتكلم اولاً في المفصل الاول فنقول انه قد خلق على شاخصتي الفقرة الاولى من جانبيه الى فوق نقرتان يدخل
فيهما زائدتان من عظم الراس فاذا ارتفع احديهما وغارت الاخرى مال الراس الى الغائرة ولم يمكن ان يكون [المفصل] ا
الثاني على هذه الفقرة فجعل له فقرة اخرى على حدة وهي الثانية وانبتت من جانبها المقدم الذي الى الباطن زائدة
طويلة صلبة تجوز وتنفذ في الثقبة الاولى قدام النخاع والثقبة مشتركة بينهما وهي اعني الثقبة من خلف الى القدام
اطول منها فما بين اليمين والشمال وذلك لان فيما بين القدام والخلف نافذين ياخذان من المكان فوق مكان
النافذ الواحد اما بتقدير العرض فهو بحسب الكبير نافذ واحد منهما وهو النخاع وهذه الزائدة تسمى السن وقد حجب
النخاع عنها برباطات قوية تثبت لتفرز ناحية السن من ناحية النخاع لئلا ينشدخ السن النخاع بحركتها اولا
ينضغط ثم ان هذه الزائدة تطلع من الفقرة وتغوص في نقرة في عظم الراس وتشد بها النقرة التي في عظم الراس
وبها حركة الراس الى قدام من خلف انما انبت هذا السن الى قدام لمنفعتين احديهما ليكون لحركتها والثانية
ليكون الجانب الاوفق من الحركة داخلاً لا خارجاً وخاصية الفقرة الاولى انها لا سنسنة لها لئلا يثقلها
ولئلا يتعرض بسببها للافات فان الزائدة الدافعة عما هو [اقوى هي] بعينها الجالبة للكسر والافات الى ما هو اضعف وايضاً
لئلا يشدخ العضلة والعصب الكثير الموضوع حولها مع ان الحاجة ههنا اليها قليلة اعني الى شوك واق وذلك لان
هذه الفقرة كالغائصة المدفونة في وقايات الناشئة عن منال الافات ولهذه المعاني عريت عن الاجنحة الكبيرة
وخصوصاً اذا كان العصب والعضل اكثرها موضوعاً بجنبيها وضعاً ضيقاً لقربها عن البدن فلم يكن للاجنحة الكبيرة مكان
ومن خواص هذه الفقرة ان العصبة يخرج عنها لا عن جانبيها ولا عن ثقبة مشتركة [illegible] وتكون عن
ثقبتين فيها يليان جانبي اعلاها الى خلف لانه لو كان مخرج العصب حيث ملتقم زائدتي الراس وحيث يكون حركاتها
القوية لتضرر بذلك العضو اشد وكذلك لو كان الى ملتقم الثانية لزائدتيها اللتين يدخلان منها في نقرتي
الثانية بمفصل سلس متحرك الى قدام وخلف فلم يصلح ايضاً ان يكون من خلف وقدام للعلل المذكورة في بيان
امرها بل الخرزة ولا من الجانبين لرقة العظم فيهما بسبب السن فلم يكن بد من ان يكون دون مفصل الراس بيسير والى خلف
من الجانبين اعني حيث يكون وسطاً بين الخلف والجانب فوجب ضرورة ان يكون الثقبتان صغيرتين فوجب ضرورة ان يكون
العصب دقيقاً واما الخرزة الثانية فلما لم يمكن ان يكون مخرج العصب فيها من فوق حيث امكن لهذه اذ كان يخاف عليها
لو كانت الحال فيها كما في الاولى ان ينشدخ ويترضض بحركة الفقرة الاولى عليها لتنكس الراس الى قدام وقلبه الى
خلف ولا امكن من قدام وخلف لذلك ولا من الجانبين والا لكان ذلك بشركة مع الاولى ولكان النابت دقيقاً ضرورة
لا يتلافى تقصير الاولى ويكون الحاصل ازواجاً ضعيفة مجتمعة معاً واذا كان كذلك يكون لشركة مع الاولى واقضح على الاولى
في قساحالها لو ثقبت من الجانبين فوجب ان يكون الثقب في الثانية في جانبي السنسنة حيث يحاذي ثقبتي الاولى و
يحتمل جرم الاولى المشاركة فيها والسن النابت من الثانية مشدودة مع الاولى برباط قوي ومفصل الراس مع الاولى

ومفصل الرأس والأولى معا مع الثانية أسلس من سائر مفاصل القفا لشدة الحاجة الى هذه الحركات ولكونها بالغة
ظاهرة وإذا تحرك الرأس معه مفصل احدى الفقرتين صارت الثانية ملازمة لمفصلها الأخرى كالجزء حتى إن تحرك الرأس
الى قدام والى خلف صار مع الفقرة الأولى كعظم واحد وإن تحرك الى الجانبين من غير تاديب صارت الأولى والثانية
كعظم واحد أما فقار الصدر وهي التي تتصل بها الأضلاع فيحوي أعضاء التنفس وهي احدى عشرة فقرة ذات سناسن و
أجنحة وفقرة لا أجنحة لها فذلك اثنتا عشرة فقرة وسناسنها غير متشابهة لأن ما يلي منها الأعضاء التي هي أشرف
هي أعظم وأقوى وأجنحة خرز الصدر أصلب من غيرها للاتصال بالأضلاع بها والفقرات السبع العالية منها سناسنها
كبار وأجنحتها غلاظ لتقي القلب فإنه بالغرة واذ ذهب جسومها في ذلك جعلت زوائدها المفصلية قصارا عراضا
وما فوق العشرة فإن زوائدها المفصلية الشاخصة الى فوق هي التي فيها نقر لا لقم والشاخصة الى أسفل يشخص منها
الحدبات التي يهندم في النقر وسناسنها تنجذب الى أسفل وأما العاشرة فإن سناسنها منتصبة ولم تزايدها المفصلية
من كلا الجانبين نقر بلا لقم فإنها يلتقم من فوق ومن تحت معا ثم ما تحت العاشرة فإن لقمها الى فوق ونقرها الى أسفل
وسناسنها تنجذب الى فوق وسنذكر منافع جميع هذا وليس للفقرة الثانية عشرة أجنحة اذ شدة الحاجة بسبب الأضلاع
ساقطة وأما الحاجة الى الوقاية فقد دبرها وجه آخر يجتمع مع الوقاية منفعة أخرى وتفصيل ذلك أن خرز القطن
احتيج الى فضل عظم وفضل وثاقة مفاصل لأنها حاملة لما فوقها فاحتيج الى أن يجعل اللقم والنقر في المفاصل أكثر عددا
فضوعف زوائد مفاصلها واحتيج الى أن يجعل الجهة التي يليها من الثانية عشرة متشبهة بها فضوعف زوائدها المفصلية
فذهبت مادة الشيء التي كانت تصلح لأن يصرف الى الجناح في تلك الزوائد ثم عرضت فضلة تزيين فكاد يشبه ما استعرض
منها الجناح فاجتمعت المنفعتان معا في هذه الخلقة وهذه الثانية عشرة هي التي يتصل بها طرف الحجاب وأما ما فوق
هذه الخرزة فقد كان صغرها يغني عن هذه الاستيثاق في تكثير الزوائد المفصلية بل أعظم ما ينبت منها من السناسن
والأجنحة فشغل جرمها عن ذلك ولما كان خرز الصدر أعظم من خرز العنق لم يجعل الثقب المشتركة منقسمة بين الخرزتين
على الاستواء بل درج يسيرا يسيرا بأن زيد في العالية ونقص من السافلة حتى يقع الثقبة بتمامها في واحدة وغاية ذلك
في الخرزة العاشرة وأما باقي خرز الصدر وخرز القطن فاحتمل جرمها لأن يتضمن الثقبة بتمامها فكان في خرز القطن
ثقبة عينة وثقبة يسيرة لخروج العصب وعلى فقر القطن سناسن وأجنحة عراض وزوائدها المفصلية السافلة تستعرض
فيشبه الأجنحة الواقية وهي خمس فقرات والقطن مع العجز كالقاعدة للصلب كله وهي دعامة وحامل لعظم العانة ومنبت
لأعضاء الرجل وأما عظام العجز فثلاثة وهي أشد الفقرات تهندما ووثاقة مفصل وأعراضها أجنحة والعصب يخرج عن
ثقب فيها ليست على حقيقة الجانبين لئلا يزحمها مفصل الورك بل أخرج كثيرا وأدخل الى قدام وخلف وعظام العجز مشبهة
بعظام القطن والعصعص مؤلف من فقرات ثلاث غضروفية لا زوائد لها ينبت العصب منها عن ثقب مشتركة كما للرقبة لصغرها
وأما الثالثة فيخرج عن طرفها عصب فرد قد قلنا في عظام الصلب كلاما معتدلا فلنقل في جملة الصلب وللأجام معا فنقول
إن جملة الصلب كشيء واحد مخصوص بأفضل الأشكال وهو المستدير إذ هذا الشكل أبعد الأشكال عن قبول الآفات عن
المصادمات وقد عقفت رؤوس العالية الى أسفل والسافلة الى أعلى واجتمعت عند الوسط وهو العاشر فلم ينعقف ذلك الواحد
الى احدى الجهتين لتهندم عليه المنعقفات معا والعاشرة واسطة السناسن لا في العدد بل في الطول ولما كان الصلب قد يحتاج
الى حركة الانثناء والانحناء نحو الجانبين وذلك بأن يبرز الواسطة الى ضد تلك الجهة ويميل ما فوقها وما تحتها

نحو تلك الجهة كان طرفا الصلب يميلان الى الالتقاء لم يخلق لها اللقم بل نقر ثم جعلت اللقم السفلانية والفوقانية متجهتا
اليها وأما الفوقانية فمنافيه وأما السفلانية فصاعدة ليسهل دؤوبها الى ضد جهة الميل ويكون للفوقانية أن ينجذب
الى أسفل والسفلانية أن ينجذب الى فوق

الفصل الخامس في الأضلاع

نقول إن الأضلاع
وقاية لما يحيط به من آلات التنفس وأعالي آلات الغذاء ولم يجعل عظما واحدا لئلا يثقل ولئلا تعم آفة إن عرضت
وليسهل الانبساط اذا ازدادت الحاجة على ما في الطبع أو امتلأت الأحشاء من الغذاء أو النفخ فاحتيج الى مكان واسع
للهواء المجتذب ويتخللها عضل الصدر المعينة في أفعال التنفس وما يتصل به ولما كان الصدر يحيط بالرئة و
القلب وما معهما وجب أن يحتاط في وقايتهما أشد الاحتياط فإن تأثير الآفات العارضة لها أعظم ومع ذلك كان
تحصينها من جميع الجهات لا يضيق عليها ولا يضرها فخلقت الأضلاع السبعة العليا مشتملة على ما فيها ملتقية عند القص
محيطة بالعضو الرئيس من جميع الجوانب فأما ما يلي آلات الغذاء فخلقت كالحرزة من خلف حيث لا يدركه حراسة البصر
ولم يتصل من قدام بل درجت يسيرا يسيرا في الانقطاع وكان أعلاها أقرب مسافة ما بين أطرافها البارزة
وأسفلها أبعد مسافة وذلك ليتجمع الى وقاية أعضاء الغذاء من الكبد والطحال وغير ذلك ويتسع المكان المعدة
ولا يضغط عند امتلائها من الأغذية ومن النفخ فالأضلاع السبعة العليا تسمى أضلاع الصدر وهي من كل جانب سبع
والوسطيان منهما أكبر وأطول والأطراف أقصر فإن هذا الشكل أحوط في الاشتمال من الجهات على المشتمل عليه
وهذه الأضلاع يميل ولا على أحد بدايتها الى أسفل ثم تكر كالمتراجعة الى فوق فيتصل بالقص على ما نصفه بعد حتى
يكون اشتمالها أوسع مكانا ويدخل من كل واحد منها الى سائر الأضلاع زائدتان في نقرتين عاريتين في
كل جناح على الفقرات فيحدث مفصل مضاعف وكل السبعة العليا مع عظام القص وأما الخمسة المتقاصرة الباقية
فإنها عظام الخلف وأضلاع الزور وخلقت رؤوسها متصلة بعضها ببعض ليبعد من الانكسار عند المصادمات ولئلا
يؤذي الأعضاء اللينة والحجاب بصلابتها بل يلي فيها بجرم متوسط بينها وبين الأعضاء اللينة في الصلابة واللين
والقص مؤلف من عظام سبعة ولم يخلق عظما واحدا لمثل ما عرفت في سائر المواضع من المنفعة وليكون أسلس في
مساعدة ما يضيفها من أعضاء التنفس في الانبساط ولذلك خلقت هشة موصولة بعضها ببعض في الحركة الخفيفة
التي لها وإن كانت مفاصلها موثقة وقد خلقت سبعة بعدد الأضلاع الملتصقة بها ويتصل بأسفل القص عظم غضروفي
عريض طرفه الأسفل الى الاستدارة يسمى الخنجري لمشابهته الخنجر وهي وقاية لفم المعدة وواسطة بين القص والأعضاء
اللينة فيحس اتصال الصلب باللين على ما قلناه مرارا وأما تشريح العجز فنقول إن عند العجز عظمين واحد يمنة
وآخر يسرة يتصلان في الوسط بمفصل موثق وهما كالأساس لجميع العظام الفوقانية والحامل الناقل للسفلانية
وكل واحد منهما ينقسم الى أربعة أجزاء فالذي يلي الجانب الوحشي يسمى حرقفة وعظم الخاصرة والذي يلي القدام
يسمى عظم العانة والذي يلي الخلف يسمى الورك والذي يلي الأنسي يسمى حق الفخذ لأن فيه النقر التي يدخلها رأس
الفخذ المحدب وقد وضع على هذا العظم أعضاء شريفة مثل المثانة والرحم وأوعية المني والذكر والمقعدة والسرم

الفصل السادس في العضل المحركة لهذه الأعضاء التي قد شرحت

وأما عضل الصلب فمنها ما يثنيه
الى خلف ومنها ما تحنيه الى قدام ويتفرع سائر الحركات من هاتين الحركتين فالثانية الى خلف هي المخصوصة بأن
يسمى عضل الصلب هما عضلتان يحدس أن كل واحدة منهما مؤلفة من ثلاث وعشرين عضلة لأن كل واحدة منهما

يأتيها من كل فقرة عضلة اذ يأتيها من كل فقرة ليف موترب الا الفقرة الاولى وهذه العضلة اذا تمددت بالاعتدال
نصبت الصلب فان افرطت في التمدد ثنته الى خلف واذا تحرك التي في جانب واحد منها مالت بالصلب اليه
واما العضلة الخامسة فهي زوج موضوع فوق وهي من العضل المحركة للراس والعنق النافذة جنبتي المري فان طرفها
الاسفل يتصل بجنس من الفقار الصدرية العليا في بعض الناس وباربع في اكثر الناس وطرفها الاعلى يأتي الراس
الوتيرة وزوج موضوع تحت هذا ويسميان المتبين وهما يبتديان من العاشرة او الحادية عشرة من الصدر ويتحدان
الى اسفل فيجنبان احيانا خافضا واما الوسط فيكفيه حركاته في جودة هذه العضلة ان يتبع في الانحناء والانثناء
الانعطاف حركة الطرفين واما العضل المحركة للصدر فمنها ما يبسط فقط ولا يقبض فمن ذلك الحجاب الحاجز بين اعضاء
التنفس واعضاء الغذاء الذي عرفت حاله وزوج موضوع تحت الترقوة منشاؤه من جزء يمتد الى راس الكتف مقعر
تعدد له متصل بالضلع الاول عنه ويسرة يجذبه وزوج كل فرد منه مضاعف له جزآن اعلاهما يتصل بالوقبة
ويحركها واسفلهما يحرك الصدر ويخالط عضلة سنذكرها وهي المتصلة بالضلع الخامس والسادس وجزء منه
في الموضع المقعر من الكتف متصل به وزوج ينزل من الفقار الى الكتف ويصير كعضلة واحدة يتصل باضلاع الخلف
وزوج ثالث منشاؤه من الفقار السابعة من فقار العنق ومن الفقرة الاولى والثانية من فقرات الصدر ويتصل
باضلاع القص فهذه هي العضلات الباسطة واما العضل القابضة للصدر فمن ذلك ما يقبض بالعرض وهو الحجاب اذا
سكن ومن ذلك ما يقبض بالذات فمنه زوج ممدود تحت اصول الاضلاع العليا وفعله اشد والجمع ومنه زوج عند اطرافها
يلاصق القص ما بين الخنجري والترقوة ويلاصق العضل المستقيم من عضل البطن وزوجان اخران يعينان واما العضل
الذي يقبض ويبسط معا فهي العضل التي بين الاضلاع لكن الاستقصاء في التامل يوجب ان يكون القابضة فيها غير
الباسطة وذلك ان بين كل ضلعين بالحقيقة اربع عضلات وان ظنت عضلة واحدة وذلك ان هذه المظنونة عضلة
واحدة منتسجة من ليف موروب منه ما استبطن ومنه ما يجلل والمجلل منه ما يلي الطرف الغضروفي من طرفي الضلع ومنه
ما يلي الطرف الاخر العظمي المستبطن كله يخالف في الوضع المجلل والذي على طرف الضلع الغضروفي يخالف كله
في الوضع للذي على الطرف الاخر واذا كانت هيئات الليف اربعا بالعدد فبالحري ان يكون العضل اربعا بالعدد فما كان
منها موضوعا فوق فهو باسط وما كان منها موضوعا تحت فهو قابض ويبلغ لذلك جملة عضل الصدر ثماني وثمانين
ويعد فيه من عضل الصدر عضلتان نابتتان من الترقوة الى راس الكتف فيتصل بالضلع الاول منه ويشيله الى فوق ويعين
على انبساط الصدر واما عضل العضد وهي المحركة لمفصل الكتف فمنها ثلاث عضلات يأتيها من الصدر ويجذبها الى اسفل
من ذلك عضلة منشاؤها من تحت الثدي ويتصل بمقدم العضد عند مقدم زيق الفقرة وهي تستتبع الكتف وعضلة
منشاؤها من اعلى القص يطيف اسفل راس العضد فهي مقربة الى الصدر مع استرفاع يسير وعضلة مضاعفة عظيمة
منشاؤها جميع القص متصل باسفل مقدم العضد اذا فعلت بالليف الذي يحرزه العوفاني اقبلت بالعضد الى الصدر
مشيلة به او بالجزء الاخر اقبلت به اليه خافضة او بهما جميعا فيقبل على الاستقامة وعضلتان نابتان من ناحية الخاصرة
يتصلان ادخل من اتصال العضلة العظيمة الصاعدة من القص واحدهما عظيمة تاتي من عند الخاصرة ومن ضلوع الخلف تجذب
العضد الى ضلوع الخلف بالاستقامة والثانية دقيقة تأتي من جلدة الخاصرة لا من عظمها اميل الى الوسط من تلك
~~المجلل الخاصرة لا من عظمها~~ ويتصل بمؤخر الصاعدة من ناحية الصدر غايرة وهذه يفعل فعل الاولى على سبيل المعاونة

الا انها

الا انها يميل قليلا الى خلف وخمس عضل مناشئها من عظم الكتف عضلة منها منشاؤها من عظم الكتف وتشغل ما بين
الحاجز والضلع الاعلى للكتف وينفذ الى الجزء الاعلى من راس العضد الوحشي مائلة بميل الى الانسي وهذه تشيل مع ميل
الانسي وعضلتان من هذه الخمس منشاؤهما الضلع الاعلى من الكتف احدهما عظيمة يوصل ليفها الى الاجزاء السفلية
من الحاجز وتشغل ما بين الحاجز والضلع الاسفل وتتصل براس العضد من الجانب الوحشي جدا فتبعد مع ميل الى الوحشي
والاخرى متصلة بهذه الاولى حتى كانها جزء منها وتنفذ معها وتفعل فعلها لكن هذه العضلة لا تتعلق الا باعلى
الكتف تعلقا كثيرا واتصالها على التوريب بظاهر العضد وتميلها الى الوحشي والرابعة عضلة تشغل الموضع
المقعر من عظم الكتف والضلع عظيمة ويتصل وترها بالاجزاء الداخلة من الجانب الانسي من راس عظم العضد وفعلها
ادارة العضد الى خلف وعضلة اخرى منشاؤها من الطرف الاسفل والضلع الاسفل للكتف ووترها متصل فوق اتصال
العظيمة الصاعدة من الخاصرة وفعلها جذب على راس العضد الى فوق وللعضد عضلة اخرى ذات راسين تفعل فعلا
وفعلا مشتركا وهي تأتي من موضع اتصال اسفل الترقوة ومن العنق ويلتقم راسي العضد وتقابل موضع اتصال وترها وتر
العضلة العظيمة الصاعدة من الصدر وقد قيل ان احد راسيها من داخل ويميل الى داخل مع توريب يسير والراس الاخر من
خارج على ظهر الكتف عند اسفله ويميل الى خارج بتوريب يسير واذا فعل بالجزئين اشال على الاستقامة ومن الناس
من زاد عضلتين عضلة صغيرة تأتي من الثدي واخرى مدفونة في مفصل الكتف وربما جعل العضل المرفق معها شركة
واما العضل المحركة للساعد فمنها ما يقبضه ومنها ما يبسطه وهذه موضوعة على العضد ومنها ما تكبه ومنها ما
يبطحه ويلينه على العضد فالباسطة زوج احد فرديه يبسط مع ميله الى داخل فان منشاه من تحت مقدم العضد ومن
الضلع الاسفل من الكتف ويتصل بالمرفق من حيث اجزائه الداخلة والفرد الثاني يبسط مع ميل الى خارج لانها
تأتي من قفاء العضد ويتصل بالاجزاء الخارجة من المرفق واذا اجتمعا جميعا بسطا على الاستقامة لا محة والقابضة زوج احد فرديه
وهو الاعظم يقبض مع ميل الى الداخل وذلك لان منشاؤها من الزند الاسفل من الكتف ومن المنقار يحص كل منشاء راس
ويميل الى باطن العضد ويتصل بها وتر عصبي بمقدم الزند الاعلى والفرد الثاني يقبض مع ميل الى الخارج لان منشاؤها
من ظاهر العضد من خلف وهي عضلة لها راسان لحميان احدهما من وراء العضد والاخر قدام العضد ويستبطن في ممرها
قليلا الى ان يخلص الى مقدم الزند الاسفل وقد وصل ما يميل قابضا الى الخارج بالاسفل وما يميل الى الداخل بالاعلى
ليكون الجذب احكم واذا اجتمعا فان العضلتان على فعلهما قبضتا على الاستقامة لا محة وقد يستبطن العضلتين الباسطتين
عضلة يجلل بعظم العضد الا شبه ان يكون جزء من العضلة القابضة الاخيرة واما الباطحة للساعد فزوج احد فرديه
موضوع من خارج بين الزندين ويلاقي الزند الاعلى بلا وتر والاخر دقيق منطاول منشاؤه من الجزء الاعلى من راس
العضد مما يلي ظاهره ويحملها يمر في الساعد وينفذ حتى يقارب مفصل الرسغ فياتي الجزء الباطن من طرف الزند الاعلى
ويتصل به بوتر غشائي واما المكبة فزوج موضوع من خارج احد فرديه يبتدئ من اعلى الانسي من راس العضد متصل
بالزند الاعلى دون مفصل الرسغ والاخر اقصر منه وليفه الى الاستعراض وطرفه اشد عصبانية ويبتدئ من نفس الزند
الاسفل ويتصل بطرف الاعلى عند مفصل الرسغ واما عضل محركات مفصل الرسغ فمنها قابضة ومنها باسطة ومنها
مكبة ومنها باطحة على القفا فاما العضلة الباسطة فعضلة متصلة باخرى كانهما عضلة واحدة الا ان هذه منشاؤها
من وسط الزند الاسفل ويتصل وترها بالابهام وهما يتباعدان عن السبابة والاخرى منشاؤها من الزند الاعلى ويتصل

ومنها

ووترها بالعظم الأول من عظام الرسغ أعني الموضوع بحذاء الإبهام فإذا تحركتا هاتان معاً بسطتا الرسغ بسطاً مع قليل
كب وإن تحركت الثانية وحدها بطحته وإن تحركت الأولى باعدت بين الإبهام والسبابة وعضلة ملقاة على الزند الأعلى
من الجانب الوحشي منشؤها أسافل رأس العضد يرسل وترين ذا رأسين يتصل بوسط المشط قدام الوسطى والسبابة وتردرأس
ووترها متكئ على الزند الأعلى عند الرسغ ويبسط الرسغ بسطاً مع كب أما العضلة القابضة فزوج على الجانب الوحشي
من الساعد الأسفل منهما يبتدئ من الرأس الداخل من رأس العضد وينتهي إلى المشط قدام الخنصر والأعلى منهما يبتدئ
أعلى من ذلك وينتهي هناك وعضلة معها يبتدئ من الأجزاء السفلية من العضد بتوسط موضع المذكورين ولها طرفان
يتقاطعان صليبياً ثم يتصلان بالموضع الذي بين السبابة والوسطى وإذا تحركتا معاً قبضتا هذه القوابض والبواسط
هي بعينها تفعل الكب والبطح وإذا تحرك منهما منقاداً مائلاً على الوراب بل العضلة المتصلة بالمشط قدام الخنصر إذا تحركت
وحدها فكبت الكف فإن أعانتها عضلة الإبهام الذي نذكر بعد بطحت قلب الكف باطحة وأما المتصلة بالرسغ قدام الإبهام
إذا تحركت وحدها كبته قليلاً ومع الخنصرية التي كبته كباً تاماً وأما العضل المحركة للأصابع فمنها ما هي في الكف ومنها
ما هي في الساعد ولو جعلت كلها على الكف لتثقل بكثرة اللحم ولما بعدت الرسغيات منها عن الأصابع طالت أوتارها فرقت
فحصنت بأغشية بأنها من جميع النواحي وخلقت أوتارها مستديرة قوية لا تستعرض الآن بوالي في العضو فهناك تستعرض
ليجود اشتمالها على المحرك العضو وجميع العضل الباسطة للأصابع موضوعة على الساعد في ذلك الحركة إياها إلى أسفل من الباسطة
عضلة موضوعة في وسط ظاهر الساعد ينبت من الجزء المشرف من رأس العضد الأسفل ويرسل إلى الأصابع الأربع أوتاراً
يبسطها وأما المميلة إلى أسفل فثلث منها متصل بعضها ببعض في جانب هذه فواحدة ينبت من الجزء الأوسط من رأس العضد الوحشي
ما بين زائدتيه ويرسل وترين إلى الخنصر والبنصر وواحدة من جملة عضلتين مضاعفتين هما اثنتان من هذه الثلث منشؤها
من أسفل زائدتي العضد إلى داخل ومن حافة الزند الأسفل ويرسل وترين إلى الوسطى والسبابة وثانيتهما وهي الثالثة
منشؤها من أعلى الزند الأعلى ويرسل وتراً إلى الإبهام وعند هذه العضل عضلة هي إحدى العضلتين المذكورتين في
عضل تحريك الرسغ منشؤها من الموضع الوسط من الزند الأسفل ووترها يبعد الإبهام عن السبابة وأما القابضة فمنها ما
على الساعد ومنها ما في بطن الكف والتي على الساعد فثلث عضلات بعضها منضودة فوق بعض موضوعة في الوسط أشرفها
وهو الأسفل مدفون تحت متصل بعظم الزند الأسفل لأن فعلها أشرف فيجب أن يكون موضعها أحرز وابتداؤها من وسط
الرأس الوحشي من العضد إلى داخل ثم ينفذ ويستعرض وترها وينقسم إلى أوتار خمسة تأتي كل وتر باطن أصبع فأما
اللواتي يأتي الأربع فإن كل واحدة منها يقبض المفصل الأول والثالث منه أما الأول فلأنه مربوط هناك برباطة
ملتفة عليها وأما الثالث فلأن وأسه كثيرة منتهي يتصل به وأما النافذة إلى الإبهام فإنها يقبض مفصله الثاني والثالث
لأنه إنما يتصل بها والعضلة الثانية التي فوق هذه هي أصغر منها ويبتدئ من الرأس الداخل من رأس العضد ويلتزق
بالزند الأسفل قليلاً ويستمر على الحد المشترك بين الجانب الوحشي والإنسي وهو السطح الفوقاني من الزند الأعلى فإذا
وافت ناحية الإبهام مالت إلى داخل وأرسلت أوتاراً إلى المفاصل الوسطى من الأربع ليقبضها ولا يأتي الإبهام الأشعبة
ليشت من عند وترها ولكن من موضع آخر ومنشأ الأولى بعد الابتداء المذكور هو من رأس الزند الأسفل والأعلى ومنشأ
الثانية من رأس الزند الأسفل وقد جعل الإبهام مقتصراً في الانقباض على عضلة واحدة والأربع تنقبض بعضلتين لأن
أشرف فعل الأربع هو الانقباض وأشرف فعل الإبهام هو الانبساط والتباعد من السبابة وأما العضلة الثالثة فلجسر

للقبض لكنها يسفل بوترها إلى باطن الكف ويتفرش عليه مستعرضة ليقبض الحس وليمنع نبات الشعر عليه و
ليدعم الباطن من الكف ويقوم به لمعالجة ما يعالج به فهذه هي التي على الرسغ أو على الساعد وأما العضل التي في الكف
نفسها فهي ثماني عشرة عضلة منضودة بعضها فوق بعض في صفين صف أسفل داخل وصف أعلى خارج إلى الجلد وفوقه
في الصف الأسفل يعدها سبع خمس منها يميل الأصابع إلى فوق والإبهامية منها تنشأ من رأس عظام الرسغ ولساير
قصيرة عريضة ليفها ليف موجب رأسها شعبى عصب الكف حيث يحاذي الوسطى ووترنا متصل بالإبهام يميله إلى
أسفل والسابعة عند الخنصر يبتدئ من العظم الذي يليها من المشط فيميلها إلى أسفل وليس شيء من هذه السبع للقبض
بل جمة للإشالة وأساس للخفض وأما التي في الصف الأعلى تحت العضلة المنفرشة على الراحة وهي التي عرفها الطبيب الفاضل
وهي دون من سبقه فهذه أحد عشر عضلة ثمانية منها كل اثنين منها يشيل المفصل الأول من مفاصل الأصابع
الأربع واحد فوق أخرى ليقبض هذا المفصل أما الأسفل منهما فقبضاً مع حط وخفض وأما الأعلى فقبضاً مع يسير رفع
وإشالة فإذا اجتمعا فبالاستقامة وثلث منها خاصة بالإبهام واحدة لقبض المفصل الأول واثنتان للثاني كما عرفت
فبواسطة الخمس حسن الخافضات لما سوى الإبهام والخنصر لكل واحدة واحدة وللإبهام والخنصر لكل واحد منهما اثنان
فالقوابض لكل إصبع أربع والمميلة إلى فوق لكل إصبع واحدة

الفصل السابع في الرجل

وتشريحها إلى آخره وعضلها واختلاف الحيوان في ذلك جملة الكلام في منفعة الرجل هو أن منفعتها في شيئين أحدهما
الثبات والقوام وذلك بالقدم والثاني الانتقال مستوياً أو صاعداً أو نازلاً وذلك بالفخذ والساق وإذا أصاب
القدم آفة عسر القوام والثبات دون الانتقال إلا بقدر ما يحتاج إليه الانتقال من فصل ثبات يكون لإحدى الرجلين
وإذا أصابت عضل الفخذ والساق آفة سهل الثبات وعسر الانتقال وأول عظام الرجل الفخذ وهو أعظم عظم في البدن
لأنه حامل ما فوقه وناقل ما تحته وقبب طرفه العالي لتهندم في حق الورك وهو محدب إلى الوحشي والقدام مقعر إلى
الإنسي والخلف فإنه لو وضع على الاستقامة وموازاة الحق لحدث نوع من الفحج كما يعرض لمن خلقته ذلك ولم يحسن وقاية
لعضل الكبار والعصب والعروق ولم يحدث عن الجملة شيء مستقيم ولم يحسن هيئة الجلوس ثم لو لم يرد ثانياً إلى الجهة الإنسية
لعرض فحج من نوع آخر ولم يكن للقوام واسطة عنها وإليها الميل فلم يعتدل وفي طرفه الأسفل زائدتان لأجل مفصل
الركبة فنتكلم أولاً على الساق ثم على المفصل الساق كالساعد مؤلف من عظمين أحدهما أكبر وأطول وهو الإنسي ويسمى القصبة
الكبرى والثاني أصغر وأقصر لا يلاقي الفخذ بل يقصر دونه إلا أنه من جهة الأسفل قد ينتهي إلى حيث ينتهي الأكبر ويسمى
القصبة الصغرى وللساق أيضاً تحدب إلى الوحشي ثم عند الطرف الأسفل تحدب آخر إلى الإنسي ليحسن به القوام ويعتدل و
القصبة الكبرى هي الساق بالحقيقة قد خلقت أصغر من الفخذ وذلك أنه لما اجتمع لها موجباً الزيادة في الكبر وهو الثبات
وحمل ما فوقه والزيادة في الصغر وهو الخفة للحركة وكان الموجب الثاني أولى بالغرض المقصود في الساق فخلق أصغر و
الموجب الأول أولى بالغرض المقصود في الفخذ فخلق أعظم وأعطي الساقين قدراً معتدلاً حتى لو زيد عظمها لعرض من عسر
الحركة ما يعرض لصاحب داء الفيل والدوالي ولو نقص عرض من الضعف وعسر الحركة والعجز عن حمل ما فوقه ما يعرض لدقاق السوق
في الخلقة ومع هذا كله فقد دعم وقوي بالقصبة الصغرى ومنافع أخرى مثل ستر العصب والعروق بينهما ومشاركة القصبة الكبرى
في مفصل القدم ليتأكد ومفصل الانبساط والانثناء ويحدث مفصل الركبة بدخول الزائدتين اللتين على طرف الفخذ في
نقرتين في عظم الساق وقد وثقتا بروابط ملتف ورباطات في الغور ورباطين من الجانبين موثقين وهذه

للقصبة الصغرى

مقدمها بالرضفة وهو عين الركبة وهي عظم على الاستدارة ما هو ومنفعته مقاومة ما ينوي في عند الجثو وجلسة تشغلنو من الانهتاك والانخلاع وقد عم المفصل المنوشفل البدن بحركته وجعل موضعه الى قدام لان اكثر ما يلحقه من عنف الانعطاف يكون الى قدام اذ ليس له الى خلف انعطاف عنيف واما الى الجانبين فانعطافه شيء يسير بل جل انعطافه الى قدام وهناك يلحقه العنف عند النهوض والجثو وما اشبه ذلك واما القدم فقد خلق الله للثبات وجعل شكله مطاولا الى قدام ليعين على الانتصاب بالاعتماد عليه وخلق له اخمص يلي الجانب الانسي ليكون ميل القدم عند الانتصاب وخصوصا لدى المشي هو الى الجهة المضادة لجهة الرجل المشيلة ليقاوم ما يجب ان يشتد من الاعتماد على جهة الاستقلال الرجل المشيلة للنقل فيعتدل القوام وايضا ليكون الوطي على الاشياء النابية متأتيا من غير ايلام شديد وليحسن اشتمال القدم على ما يشبه الدرج وحروف المصاعد وقد خلقت القدم مؤلفة من عظام كثيرة لمنافع منها حسن الامتساك والاشتمال على الموطوء عليه من الارض اذا احتيج اليه فان القدم قد يمسك الموطوء كالكف يمسك المقبوض واذا كان المستمسك منهما ان يتحرك باجزائه الى هيئة يجود بها الامساك كان احسن من ان يكون قطعة واحدة لا يتشكل بشكل بعد شكل ومنها المنفعة المشتركة لكل ما كثر عظامه وعظام القدم ستة وعشرون كعب به يكمل المفصل مع الساق وعقب به عمدة الثبات وزورقي به الاخمص واربعة عظام للرسغ بها اتصال بالمشط واحد منها عظم نردي كالمسدس موضوع الى الجانب الوحشي وبه يحسن ثبات ذلك الجانب على الارض وخمسة عظام للمشط واما الكعب فان الذي للانسان منه اشد تكعيبا من كعوب سائر الحيوان فكانه اشرف عظام القدم النافعة في الحركة كما ان العقب اشرف عظام الرجل النافعة في الثبات والكعب موضوع بين الطرفين الناتئين من القصبتين يحتويان عليه من جوانبه اعني من اعلاه وقفاه وجانبيه الوحشي والانسي ويدخل طرفاه في العقب نقرتين دخول ركز والكعب واسطة بين الساق والعقب به يحسن اتصالهما ويتوثق المفصل بينهما ويومن عليه الاضطراب وهو موضوع في الوسط بالحقيقة وان كان قد يظن بسبب الاخمص انه منحرف الى الوحشي والكعب يرتبط به العظم الزورقي من قدام ارتباطا مفصليا وهذا الزورقي متصل بالعقب من خلف ومن قدام بثلثة من عظام الرسغ ومن الجانب الوحشي بالعظم النردي الذي ان شئت اعتددت به عظما مفردا وان شئت جعلته رابع عظام الرسغ واما العقب فهو موضوع تحت الكعب صلب مستدير الى خلف ليقاوم المصاكات والآفات مملس الاسفل ليحسن استواء الوطي وانطباق القدم على المستقر عند القيام وخلق مقداره الى العظم ليستقل بحمل البدن وخلق مثلثا الى الاستطالة تدق يسيرا يسيرا حتى ينتهي فيضمحل عند الاخمص الى الوحشي ليكون تقعير الاخمص متدرجا من خلف الى متوسط واما الرسغ فيخالف رسغ الكف بانه صف واحد وذلك صفان ولان عظامه اقل عددا بكثير والمنفعة والسبب في ذلك ان الحاجة في الكف الى الحركة والاشتمال اكثر منها في القدم اذ اكثر المنفعة في القدم هي للثبات ولان كثرة الاجزاء والمفاصل تضر بالاستمساك والاشتمال على المقوم عليه بما يحصل له من الاسترخاء والانفراج المفرط كما ان عدم الخلخلة اصلا يضر في ذلك بما يفوت به من الانبساط المعتدل الملايم فقد علم ان الاجزاء مع الاشتمال بما هو اكثر عددا واقل مقدارا واصغر اوفق والاستقلال بما هو اقل عددا واعظم مقدارا اوفق واما مشط القدم فقد خلق من عظام خمسة لتتصل بكل واحد منها واحدة من الاصابع اذ كانت خمسة ومصفوفة في صف واحد اذ كانت الحاجة فيها الى الوثاقة اشد منها الى القبض والاشتمال المقصودين في اصابع الكف وكل اصبع سوى الابهام فهي من ثلث سلاميات.

اعظم عضل الفخذ هي التي يبسطه ثم التي يقبضه لان اشرف افعالها هاتان الحركتان والبسط افضل من القبض اذ القيام انما يتأتى بالبسط ثم العضل المبعدة ثم المقربة ثم المديرة والعضل الباسطة لمفصل الفخذ منها عضلة هي اعظم جميع

عضل البدن وهي عضلة يجلل عظم العانة والورك ويليف على الفخذ كله من داخل ومن خلف حتى ينتهي الى الركبة والليفها شعب مختلفة ولذلك تنوع افعالها صنوفا مختلفة فلان بعضها منشاؤه ادفع من هذا يسيرا فهو يشيل الفخذ الى فوق مميلا الى الانسي ولان بعض ليفها منشاؤه من عظم الورك فهو يبسط الفخذ بسطا على الاستقامة صالحا ومنها عضلة يجلل مفصل الورك كله من خلف ولها ثلثة اروس وطرفان وهذه الاروس منشاؤها من الخاصرة والورك والعصعص اثنان منها لحميان وواحد غشائي واما الطرفان فيتشبثان بالجزء المؤخر من راس الفخذ فان جذبت بطرف واحد بسطت مع ميل اليه وان جذبت بالطرفين بسطت على الاستقامة صالحا ومنها عضلة منشاؤها من جميع ظاهر عظم الخاصرة ومنها عضلة تنبت من اسفل عظم الورك ما يلي الخلف وتبسط مميلة يسيرا الى خلف ومميلة امالة صالحة الى الانسي واما العضل القابضة لمفصل الفخذ فمنها عضلة تقبض مع ميل يسير الى الانسي وهي عضلة مستقيمة تنحدر من منشأين احدهما يتصل باخر المتن والاخرى من عظم الخاصرة وهي تتصل بالزائدة الصغرى الانسية وعضلة من عظم العانة وتتصل باسفل الزائدة الصغرى وعضلة ممتدة الى جانبها على الوارب كانها جزء من الكبرى وذابعهما تنبت من الشيء القائم المنتصب من عظم الخاصرة وهي تجذب الساق ايضا مع قبض الفخذ واما العضل المميلة الى داخل فقد ذكر بعضها في باب البسط والقبض ولهذا النوع من التحريك عضلة تنبت من عظم العانة تطول جدا حتى تبلغ الركبة واما المميلة الى خارج فعضلتان احديهما تاتي من العظم العريض والمديرتان فعضلتان احديهما مخرجها من وحشي عظم العانة والاخرى مخرجها من انسيه وتمران ملتفتين ويلتحمان عند الموضع الغائر بقرب من مؤخر الزائدة الكبرى وانهما تجذبان حد الفخذ الى جهته مع قليل بسط واما العضل المحركة لمفصل الركبة فمنها ثلث موضوعة قدام الفخذ هي اكبر العضل الموضوعة في الفخذ نفسها وفعلها البسط وواحدة من هذه الثلث كالمضاعفة وهي اثنتان يبتدئ احديهما من الزائدة الكبرى والاخرى من مفصل الفخذ ولها طرفان احدهما لحمي يتصل بالرضفة فيلتف بها وترا والاخر غشائي يتصل بالطرف الانسي من طرفي الفخذ واما الاثنتان الاخريان فاحدهما هو الذي ذكرناه في قوابض الفخذ اعني النابت من الحاجز الذي في عظم الخاصرة والاخرى مبدؤه من الزائدة الوحشية التي في الفخذ وهاتان تتصلان وتتحدان ويحدث منهما وتر واحد مستعرض يحيط بالرضفة ويوثقها بما تحتها ايثاقا محكما ثم يتصل باول الساق ويبسط الركبة عند الساق ويبسط عضلة منشاها ملتقى عظم العانة ويتحد مادة في الجانب الانسي من الفخذ على الراسب ثم يلتحم بالجزء المعرف من اعالي الساق ويبسط الساق مميلة الى الانسي وعضلة اخرى في بعض كتب التشريح يقابلها في الجانب الوحشي حتى ياتي موضع المعرق وهي عضلة اشد توربا منها ويبسط مع امالة الى الوحشي واذا انبسطا كلاهما كان بسط مستقيم واما القوابض للساق فمنها عضلة ضيقة طويلة منشاؤها من عظم الخاصرة والعانة بقرب منشاء الباسطة الداخلة ومن الحاجز الذي في وسط الخاصرة ثم ينفذ بالتوريب الى داخل طرف الركبة ثم يبرز وينتهي الى النتوء الذي في الموضع المعرف من الركبة ويلتصق به وبه انجذاب الساق الى فوق مما يلي بالقدم الى ناحية الاربية ثلث عضل انسية ووحشية ووسطى والوسطى يقبضا مع ميل الى الوحشي والانسية تقبض مع ميل الى الانسية والانسية منشاؤها من قاعدة عظم الورك ثم يمر متوربا خلف الفخذ الى ان يوافي الموضع المعرف من الساق في الجانب الانسي فيلتصق به ولونها الى الخضرة ومنشا الاخريين ايضا من قاعدة عظم الورك الا انهما يميلان الى الاتصال بالجزء المعرف من الجانب الوحشي وفي مفصل الركبة عضلة كالمدفونة في معطف الركبة تفعل فعل هذه الوسطى وقد يظن ان الجزء الناشي من العضلة الباسطة المضاعفة من

الخاجز ربما منبض الركبة بالعرض وانه قد ينبعث من منشأهما وتر ينضبط حول الورك ويصله بما يليه واما العضل المحركة للمفصل الذي هو القدم فمنها ما يشيل القدم ومنها ما يخفضها اما المشيلة فمنها عضلة عظيمة موضوعة قدام القصبة الانسية وصبدؤها الجزء الوحشي من راس القصبة الانسية فاذا بلغت مائلة الى الساق مادة الى جهة الابهام فينفصل بما يقارب اصل الابهام ويشيل الى فوق والاخرى من راس الوحشية وينبت منها وتر فيتصل بما يقارب اصل الخنصر ويشيل القدم الى فوق وخصوصا اذا طابقتها العضلة الاولى وكان ذلك على الاستواء والاستقامة واما الخافضة فزوج منشأهما من راس الفخذ ثم يتحدان فيميلان الى باطن مؤخر الساق لحما وينبت منها وتر يكون اعظم الاوتار وهو وتر العقب المتصل بعظم العقب ويجذبه الى خلف صعودا الى الوحشي فيكون ذلك سببا لثبات القدم على الارض ويعينها عضلة تنشأ من راس الوحشية وتاخذ بجانبه اللون ويتحد حتى يتصل بعضها من غير ان يرسلها بل يبقى لحمية فيتصل بمؤخر العقب فوق النصف التي قبلها واذا اصاب هاتين العضلتين او وترهما افة زمنت القدم وعضلة ينشعب منها وتران واحد منهما يقبض القدم الثاني يبسط الابهام وذلك ان هذه العضلة منشأها من راس القصبة الانسية حيث يلاقي الوحشية ويتحد بينهما فينشعب الى وترين احدهما يتصل من اسفل بالرسغ قدام الابهام وبهذا الوتر يكون انخفاض القدم والوتر الاخر يجيء من جزء من هذه العضلة يجاوز منشأ الوتر الاول ويرسل وترا الى الكعب الاول من الابهام فينبسط بنوديه الى الانسي وقد ينشأ من الراس الوحشي من الفخذ عضلة ويتصل باحدى العضلتين العقبيتين ثم ينفصل عنهما اذا حاذت باطن الساق وينبت وترا يستبطن اسفل القدم وينفرش تحته كله على قياس العضلة المنفرشة على باطن الراحة ولمثل منفعتها واما العضل المحركة للاصابع فالقوابض منها عضل كثيرة فمنها عضلة منشأها من راس القصبة الوحشية ويتحد ممتدة عليها ويرسل وترا ينقسم الى وترين لقبض الوسطى والبنصر واخرى اصغر من هذه ومنشأها هو من خلف الساق فاذا ارسلت الوتر انقسم وترها الى وترين يقبضان الخنصر والسبابة ثم ينشعب من كل واحد من القسمين وتر يتصل بالمنشعب من الاخر ويصير وترا واحدا يمتد الى الابهام فيقبضه وعضلة ثالثة قد ذكرناها منشأ من وحشي طرفي القصبة الانسية ويتحد بين العضلتين وجزء منها يوصل لقبض القدم وجزء الى الكعب الاول من الابهام فهذه هي العضل المحركة للاصابع التي موضعها على الساق ومن خلفها واما اللواتي موضعها في كف الرجل فمنها عضل عشرة قد فاتت المشرحين واول من عرفها جالينوس وهي مفيدة للاصابع الخمس لكل اصبع عضلتان يمنة ويسرة وتحرك الى القبض اما على الاستقامة ان حركتا معا او الميل ان حركت واحدة منها اربع على الرسغ لكل اصبع واحدة وعضلتان خاصتان بالابهام والخنصر للقبض هذه العضل مدخرة جدا حتى اذا اصاب بعضها افة حدث من ذلك ان يضعف عضل البواقي فيما يخصها وان ينوب عن هذه بعض النيابة فيما يخص هذه ولهذا السبب ما يعسر قبض بعض الاصابع من القدم خاصة دون بعض ومن عضل الاصابع الخمس عضل موضوعة فوق القدم من شأنها ان يميل الى الوحشي وخمس موضوعة تحتها يميل كل واحد منها اصبعا بالذي يليه من الشق الانسي فيميله بالحركة الى الجانب الانسي وهذه الخمس مع اللتين تخصان الابهام والخنصر هي على قياس السبع التي للراحة وكذلك العشر الاول فيكون جميع عضل البدن خمسمائة وتسعا وعشرين عضلة

الفصل الثامن

من كلام المعلم الاول في اسباب اختلاف اطراف الحيوان وفي اخره تشريح الفك قال ان اكثر الحيوان الخزفي الجلد قليل الاعضاء لانه مستغن عن تردد كثير واضطراب كالسراطين والحيوان المسمى بغاد ابو منشا بها ومع ذلك فبينهما اختلاف فان لهذا ابو ذنبا وللسرطان ذنب لان السرطان ياوي قرب الشط

ويعتمد المشي وذلك حيوان سياح والذنب منفعة في السباحة ولذلك يوثبان ارجل السراطين الشطية وكثرت وضعف ارجل السراطين اللججية وقللت اعدادها لانها اقل حاجة الى الاسراع في المشي والوثب لعظمه البحري في ذوات الوثب اليانيات المائية اقوى لان البحري اقوى ثم نتكلم في اختلاف احوال السمك في اعضاء الانتقال والاخذ وما لكل نوع من الخزفي واللين الجلد والمحزز وغيره وقد ذكر في جملته ان الكثير الارجل كبرت ارجله وخصوصا الاربع الوسطى منها ارجل ستيثا وطابيقراس وقصرت لان جثته صغيرة وجثة ذلك كبيرة فعدل صغر الجثة وضعفها بكثرة القوائم ثم لنتقل الى ذكر الراس انه في بعض الحيوان متميز كالعنق وفي بعضه غير متميز ومنه ما لا راس له كالسرطان فال وكل ذي دم له قطرية ذو عنق فان العنق لاجل قصبة الرئة وكل ما لا دماغ له لا راس له لان الراس لاجل الدماغ فان الدماغ حصن لا يتنقل عليه تشبيها لانه عضو التمييز والة البدن لافعال التخييل التي يقوم في ساير الحيوان مقام التمييز قال وجميع الحيوان فان مقاديم اعضائه اقوى لانها ناقلة وفي الانسان ما دام صغيرا لم يحسن حركته فان المؤخر اخف والراس يا فوخه اثقل لشد تجمع ثقل الطرفين ولذلك يعسر على الصبي الدبيب فاذا قوي اخذت الاسافل يعظم لانها حاملة وناقلة والخيل وكثير من الحيوان يكون ارتفاع مقدمه اكثر وفي ذلك ايضا تخفيف لمؤخره ويكون طوله في الابتداء اقل وذلك لهذه العلة ولهذا السبب لين المفاصل في الصغر حتى يملك المهر راسه يحاذي رجله المؤخر فاذا بلغ وطال صلب الجسد وصلب مفصل العنق فلم يمكنه ذلك وثقل الاعالي في الناس يدل على ضعف العقل لكثرة جسدانية في ناحية اعضاء العقل فلكان العقل يطلب البراءة عن الجسدانية ثم يذكر العلة في اختلاف الانسان عن الة معينة وان ذلك ليكون له الة مشتركة وهذا شيء فصلناه فيما سلف ويذكر ان الحيوان المشقوق الاصابع غير الانسان يستعمل رجليه في مثل ما يستعمل الانسان يديه وذلك كالقرد والدب وبعضه يحتاج الى ان يكون اصابع مؤخر رجليه خمسا للتمكن في اعتماده على ما يقبض عليه اذ كان من شأنه الانتصاب باستعمال الاعضاء وهو مستلق او مضطجع او قاعد كالقرد ومنه ما ينقص اصابع رجليه من اصابع يديه بالاصبع بالجميع فيكون اصابع اصابع رجليه اربعا اذ كان غير مستعمل اصابعه للقبض بل للتمزيق والخدش وكان ذلك انما يتيسر له بيديه لانه يحتاج الى التمزيق والخدش لاجل الصيد في القتال والصيد فانما يكون عن قيام وذلك مما يحوجه الى الاعتماد على الرجلين المؤخرتين واستعمال المقدمتين فاحتاج حيث يقع عليه بصره دون الرجلين وهذا كالاسد والنمر ومع ذلك فان تلك الاصبع يعوقه عن العدو ما عوق الكثير في كل شيء قال وقد فاز الانسان من بين ساير الحيوان باستعراض صدره وساير الحيوان اما ذوات الاربع فقد ضيق العضد امكان صدرها واحوج الى تضييق وجوه والطير قد حدد وجوهه ليسهل خرقه للهواء في طيرانه اقول ان الطير الحسن حالا في ذلك من ذوات الاربع لان الجدة ليست في نفس العظم المحيط بالرئة والقلب بل في عظم ينشأ عند الصدر وفوق موضع يخلق فيه الثدي لو وضع فاعلم واما الحيوان المشاء ذو الظلف والخف والحافر فما له ثديان فقط فلما كان حال الثدي لو كان على صدره كحال الثدي وهو على بطنه الاسفل ثم كان وضعه في بطنه الاسفل بقربه من العضو الذي نشاوكه اي الرحم خلق هناك وكان مع ذلك مما تفقد حركته لو خلق في اعلى الصدر واما الحيوان المشقوق الاصابع وما يلد كثيرا فان ثديه منتشر في طول بطنه من اول الناحية العليا الى السفلى من الجانبين صفين ليكون الرضيع من الاجراء يتمكن من الارتضاع ويكون الاثداء في اكثر الامر بعددها في طبيعة ذلك الحيوان ان يضعه الا الاسد فانه لقلة ما يلد له ثديان وانما يلد في الاكثر اثنين وقد قلل ولده لانه حيوان يتقوم راحة الحار اكثر غذائه فيشتد في البدن وتحليله فلا يعسر تكسبه البنية ثم انما ياكل حين يصيد انما يصيد في اليوم او اليومين مرة وليس كالحيوان الذي ياكل في كل وقت لو تحول غذائه ويغذيه اللبن في وسط البدن وليس عند الفخذين لانه مشقوق الاصابع واما

الفيل فلما كان مشقوق الاصابع وواسع دعة البطن وقليل الولد بل لا يلد الا واحدا ولبنه غليظا ارضى لان مزاجه كذلك جاز لذلك ان يكون ثديه اقرب الى صدره ليكون نضجه اكثر لمجاورته القلب فلا يوجد لذكوره ما سوى الانسان ثديان خلف الخيل وربما كان كذلك لما يشبه الام من الخيل دون ما يشبه الاب ذكورهما فصل اقفال كل حيوان ذى دم فله منى والانسان منى ودم طمث منبعهما واحد اى الرحم وكل واحد منهما فضلة دم وسنشرح هذا فيما بعد قال واناث ذوات الاربع تبول الى خلف لوضع فرجها فان ذلك الوضع اوفق للسفاد وذكورة بعض الحيوان تبول الى خلف ايضا كالفيل والاسود والجمل والحيوان الذى يسمى الارنب ليس شىء من ذوات الحافر يبول الى خلف وكل حيوان كامل غير الانسان فله ذنب كان ممايلد او يبيض وربما كان صغيرا فلا نعتد به وفائدة الذنب السلاح والذب وفى كلها ستر الفرج والانسان من بين الحيوان المشاكلة مخصوص بالوركين ليقل اسافيه فدميه لكبر بدن الكثرة اللحم يقعد حسنه واما ذوات الاربع فليس لها ورك لان اطرافها خففت وشدت باعصاب فلا يحتاج فى قيامها الى الانتصاب فذهبت مادة الورك فى الذنب واما الطير فلما كان فى قيامها بين المنتصب وبين الراكع وكان فخذها جيادا دون ساقها تشابهت الانسان من جهة والحيوان الاخر من جهة محمل لها فخذ كان هو قيامها ولكن صغران الحافر يكون للحيوان الكبير الجثة من الارضية التى فيه فلا يكون له قرن الا لما كان عظيم الجثة كثير الارضية جدا وكان ثقله يمنع ان يتسلح بحافره فخلق له قرن واحد كالكركدن ان الحافر كانه جملة اظفار وما له حافر فليس له كعب ليكون قليلا نشاء الارجل لقلة الزوايا فيسرع رجع الرجلين فان الموثق اشد انجذابا من الغلق وان كان الغلق اسهل انعطافا ولهذا لم يخلق لذى الكعب كعب فى يديه اذا احتاج ان يكونا اقوى دفعا لانهما ناقلتان وانما الكعب لذى الظلف ليتكى عليه بشقوق الظلف واما الحيوان المشقوق الرجل الى اصابع فان صغر اجزاء العشبة وانتشاره اغنى اجزاء الكعب واما الظلف فقسمها كبران لا ينهندمان على الساق الا بجامع ومفصلين يكون فى ذلك تدريج من الساق الى الظلفين واما الكثيرة الاصبع فلو كان له كعب لاختلف نسبة الكعب الى كل اصبع لم ينقسم الى الاصابع قسمة متشابهة لان حال الاطراف كانت تخالف لحال الواسطة واما اذا كان بدل اجزاء كثيرة جاز ان تشابه اتصالها ما للكعب فى فقد كثرت اصابع رجل الانسان ليحسن تهندمها عند الاعتماد على الارض وخلقت قصيرة لئلا يكون يعرض الانثنى عند الاعتماد عليها وجميع الحيوان الذى البرى فلسان مطلق والتمساح له لسان يشبه لسان السمك من حيث هو ملتصق من جهة لانه مائى ولسان البريان من ذوات الدم من حيث هو ذو لحم لانه ايضا برى دموى وقد ذكرنا علة قصر لسان السمك وارتباطه بما يليه من الحيوانات البحرية ما لسانه ايضا مشقوق كفوق فى قال حركة الفكين الى الاشفا موافقة للقطع وحركتهما الى الجانبين موافق للمضغ وكل حيوان لا يحتاج الى مضغ كالطير فانما لفكه حركة واحدة وجميع الحيوان يحرك فكه الاسفل كان الاعلى لا يغنى لكثرة ما فيه وما يتصل به من الاعضاء واما الاسفل فلا شغل له الا ما ينتفع به فى الاكل ولذلك خص به المضغ واما التمساح فلما لم يكن له عضو يقوم عليه يعتمد فى قطع ما ينهشه فان رجليه قصيرتان ولم يكن كالاسد عبرة بما اذا عض اعتمد على مقادمه حركة عنقه وكان حيوانا يحتاج الى غذاء لحمى قوى انما يصيبه بالنهش جعل غضه قويا والعض الاقوى هو ان يكون العضو المنطبق مع انه منطبق بالارادة منطبق بالطبع وطبع حركة كانت لاعضاء الحيوانات هو التسفل وذلك قد ينفع فى ان يكون له دفع وقد علم ان الضربة النازلة اقوى فكما ان التمساح له خاصية حركة الفك الاعلى كذلك للحية خاصية حركة الراس وحده وما نفرده الى خلف وذلك لتمكنها من النظر الى جميع اجزائها طولا فانها لا ترى من قدام شيئا من اعضائها الا ان عينها من لخراج اعضائها ولا

يقع على ما هو لخوج منها فجعل لها هذه الحركة ليكون لها ان ترى اعضاءها ومن الحيوانات البرية التى تبيض حيوان يسمى اسد الارض داخلة يشبه العظاءة او الحرباء وهو كثير الحركة يتهيأ بحبة ذنبه فى طابق عنقه هيئة الاسد قال وهو مهزول جدا لانه قليل الدم لشدة خوفه من كل شىء فيصده ذلك عن رزقه ويتغير لونه عند كل فزع لشدة تاثير الخوف فى مزاجه واما عظام الفك والصدغ فنبين مع تبيينا الدرز للفك فنقول ان الفك الاعلى يحده من فوق درز مشترك بينه وبين الجبهة مارا تحت الحاجب من الصدغ الى الصدغ ويحده من تحت منابت الاسنان ومن الجانبين درز يأتى من ناحية الاذن مشتركا بينه وبين العظم الوتدى الذى هو وراء الاضراس ثم طرف الاخر وهو منتهاه اعنى انه يميل تاتيا الى الانسى يسيرا ويكون درز يفرق بين هذا وبين الدرز الذى نذكره وهو الذى يقطع اعلى الحنك طولا فهذه حدوده اما دروزه الداخلة فى حده ففى ذلك درز يقطع اعلى الحنك طولا ودرز يبتدئ ما بين الحاجبين الى محاذاة ما بين الثنيتين ودرز يبتدئ من عند ابتداء هذا الدرز ويميل عنه منحدرا الى محاذاة ما بين الرباعية والناب من اليمين ودرز اخر مثله فى الشمال فيحدث بين هذه الدروز الثلثة الوسطى والطرفين وبين محاذات منابت الاسنان المذكورة عظمان مثلثان لكن قاعدتا المثلثين ليستا عند منبت الاسنان بل يعترض قبل ذلك درز قاطع مرتب قاعدة المنخرين لان الدروز الثلثة يجاوزها هذا القاطع الى المواضع المذكورة ويحصل دون المثلثين عظمان يحيط بهما جميعا قاعدتا المثلثين ومنابت الاسنان وقسماها من الدرزين الطرفين ومنابت ويفصل احد العظمين عن الاخر ما ينزل من الدرز الاوسط فيكون لكل عظم ذاوية ثابتان عند هذا الدرز الفاصل ومحاذاة عند النابين ومنفرج عند المنخرين ودرز الفك الاعلى من درز ينزل من الدرز المشتركة الاعلى اخذا الى ناحية العين فكما يبلغ النقرة ينقسم الى ثلث شعب ثم يحت الدرز المشتركة مع الجبهة وفوق نقرة العين حتى يتصل بالحاجب ودرز دونه يتصل كذلك من غير ان يدخل النقرة ودرز ثالث يتصل كذلك بعد دخول النقرة وكلما هو منها اسفل فبالقياس الى الدرز الذى تحت الحاجب فهو ابعد من الموضع الذى يماسه الاعلى ولكن العظم الذى يفرزه الدرز الاول من الثلثة اعظم ثم الذى يفرزه الثانى ثم الذى يفرزه الثالث

الفصل التاسع فى تشريح الخد والشفة وكلام فى اطراف الحيوان

ايضا الخد له حركتان احديهما تابعة لحركة الفك الاسفل والثانية بشركة الشفة والحركة التى له تابعة لحركة عضو اخر فسببها عضل ذلك العضو والحركة التى له بشركة عضو اخر فسببها عضلة هى له ولذلك بالشركة العضو وهذه العضلة واحدة فى كل جهة عريضة وبهذا الاسم يعرف فكل واحدة منهما مركبة من اربعة اجزاء اذ كان الليف ياتيها من اربعة مواضع احدها منشاؤه من الترقوة ويتصل ليفها بطرفى الشفتين الى اسفل حدبا موربا ويجذب الفم والثانى منشاؤه من القص والترقوة من الجانبين ويسيم ليفها على الوراب فالناشى من اليمين تقاطع الناشى من الشمال وينفذ فيتصل الناشى من اليمين باسفل طرف الشفة الايسر والناشى من الشمال بالضد واذا تشنج هذا الليف ضيق الفم فى بروزه الى قدام فعل سلك الخريطة بالخريطة والثالث منشاؤه من عند الاخرم فى الكتف ويتصل من فوق منفصل تلك العضلة ويميل الشفة الى الجانبين امالة منشا هذه والرابع ياتى من سناسن الرقبة ويجاوز بحذاء الاذنين ويتصل باجزاء الخد ويحرك الخد حركة ظاهرة يتبعها الشفة وربما قويت جدا من مغرز الاذن فى بعض الناس واتصلت به فحركت اذنه واما الشفة فمن عضلها ما ذكرنا انه مشترك لها وللخد ومن عضلها ما يخصها وهى عضل اربع زوج منها ياتيها من فوق سمت الوجنتين ويتصل بقرب طرفيها واثنان من اسفل وفى هذه الاربع كفاية فى تحريك الشفة وحدها لان كل واحد

منها اذا تحركت وحدها حركتها الى ذلك الشق واذا تحرك اثنان من جهتين انبسطت الى جانبيها فيتم لها حركاتها الى الجهات
الاربع ولا حركتها غير ذلك فبهذه الاربع كفاية وهذه الاربع واطراف العضل المشتركة قد خالطت جوهر الشفة مخالطة
لا تقدر الحس على تميزها من الجوهر الخاص بالشفة اذ كانت الشفة عضوا لينا لحميا الاعظم منه واما طرف الارنبة فقد تتصل
بها عضلتان صغيرتان قويتان اما الصغر فلكي لا تضيق على سائر العضل التي الحاجة اليها اكثر لان حركات اعضاء الخد والشفة
اكثر عددا واكثر تكررا ودواما والحاجة اليها امس من الحاجة الى حركة طرف الارنبة وخلقة قوية لتتدارك بقوتها
فوات العظم ووجودهما من ناحية الوجنة ويخالطان الوجنة اولا ويغوصان من ناحية الوجنة لان تحريكهما اليهما
خص الفك الاسفل بالحركة دون الفك الاعلى لمنافع منها ان تحريك الاخف احسن ومنها ان تحريك الاعلى من اعضاء
شريفة تتكى فيها الحركة اولى ومنها ان الفك الاعلى لو كان بحيث يسهل تحريكه لم يكن مفصله ومفصل الراس محتاطا
فيه بالايثاق ثم حركات الفك الاسفل لم يحتج فيها الى ان يكون فيها فوق ثلثة حركة فتح الفم والفغر وحركة الاطباق
وحركة المضغ والسحق فالفاتحة تسفل الفك وتنزله والمطبقة تشيله والساحقة تديره وتميله الى الجانبين فتبين ان
حركة الانطباق يجب ان يكون بعضلة نازلة من علو تشنج الى فوق والفاغرة بالضد والساحقة بالتوريب فخلق للاطباق
عضلتان تعرفان بعضلتي الصدغ وقد صغر مقدارهما في الانسان اذ العضو المتحرك بهما في الانسان صغير القدر مشاكل
خفيف الوزن واذا الحركات العارضة لهذا العضو الصادرة عن هاتين العضلتين اخف واما في سائر الحيوان فالفك الاسفل
اعظم واثقل مما للانسان والتحريك بهما في اصناف النهش والقطع والكدم والقلع اعنف وهاتان العضلتان لينتان
لقربهما من المبدا الذي هو الدماغ الذي هو جرم في غاية اللين وليس بينهما وبين الدماغ الاعظم واحد فلذلك لما يخاف
من مشاركة الدماغ اياهما في الافات ان عسى عرضت الاوجاع ان اتفقت ما يفضي بالمعروض له الى الشرسام وما يشبهه من
الاستعداد فيها الخالق غراسهم عند منشاهما ومنبعهما من الدماغ في عظمي الزوج ونفذهما في كن شبيه بالازج ملتئم
من عظمي الزوج ومن تعاريج ثقب المنفذ للماء ومعهما الملتبس [...] عليهما مسافة صالحة الى مجاوزة الزوج لتصلب
جوهرهما يسيرا يسيرا وتبعد عن منبتهما الاول قليلا قليلا وكل واحد من هاتين العضلتين يحيث لها وتر عظيم يشتمل
على حافة الفك الاسفل فاذا تشنج اشالته وهاتان العضلتان قد اعينتا بعضلتين ساكتين داخل الفم متحدتين
الى الفك الاسفل في مغارة اذ كان اصغاء الثقيل مما يوجب التدبير فيه الاستظهار بفضل قوة والوتر النابت من هاتين
العضلتين ينشأ من وسطهما لامر طرفيهما للوثاقة واما عضل الفغر وانزال الفك فقد ينشأ بعضهما من الزوائد الابرية
التي خلف الاذن ويتحد فيتحد عضلة واحدة ثم تتخلص وترا ثم تنفش كرة اخرى فتحسي لحما ويصير عضلة
لئلا يتعرض بالامتداد لمنال الافات ثم يلاقي معطف الفك الى الذقن فاذا انفصلت جذبت اللحي الى خلف فتسفل لامحة
ولما كان الثقل الطبيعي معينا على التسافل كفى اثنتان ولم يحتج الى معين واما عضل المضغ فهما عضلتان من كل جانب عضلة
مثلثة اذ جعل راسها الزاوية التي منه زاياها في الوجنة امتد لها ساقان احدهما يتحد الى الفك الاسفل والاخر
يرتقي الى ناحية الزوج واتصلت قاعدة مستقيمة فيما بينهما وتشبث كل ذاوية بما يليه ليكون لهذه العضلة جهات مختلفة
في التشنج فلا تستوي حركتها بل يكون لها ان تميل ميولا متفننة يلتئم مما بينها السحق والمضغ والطحن ويختلف في
اعضائها الاختلاف منافعها مثل اختلافها في اعناقها فبعضها طوال الاعناق وبعضها قصار الاعناق فما كان منها
انما يلتقم غذاءه في جوف الحماة وفي عمق المياه فانه طويل العنق ليبلغ الى ملتقط رزقه وما كان منها لا يحتاج الى قوة في

اصل عنقه فهو مثل الشاهين وما كان مما رجله طويل لا يمكنه السباحة والغوص ورزقه في النقايع طول ساقه
ليحاذي به عنقه ليقوم في المياه فلا يغرق ويرسل عنقه في القعر واما الذي يمكنه السباحة وبين اصابعه جلود تصل بعضها
ببعض ليتسنج به فيحبس جذفها بسببه لم يحتج الى طول الساقين لامنه الغرق ولحاجته الى حضرهما ليكون سباحته اسهل وقوة
رجله اشد وما كان منها يلتقط الديدان من الحماة وغذاؤه من صغار السمك احتاج الى حاد منقار ليجمع بين الطعن والاخذ و
يكون انخراطه له اجمع من استعراضه وما كان منها يحتاج ان يلتقط من عمق الحماة طول منقاره لئلا يحتاج الى ادخال
راسه وعينيه في الحماة والطاير وان كان له رجلان فان وتر الركبة منه الى خلفه والانثناء نحو قدام بخلاف الانسان اقول ان الانسان
شديد الاستواء القامة ولانثناء الى الجانبين من جهة القامة متفق الحال بالقياس الى قامته لكنه ذو ارداف وافخاذ عظيمة
ميلها الى خلف للمنافع المقصودة فيها فلو كان رجلاه ينثنيان الى الخلف لكان تصعب اقامته عن قعود واما انثناؤهما الى قدام فهو
اوفق لاقامته واما الطاير فانه ضعيف الخلف ضعيف المقدم وبالجملة فان المفصل فيما ينبسط ويقوم بامتداد العضد
الى خلاف جهة الثقل حتى تعدل ثقل بالمد الى الاستقامة فان كان ثقل يراد ان يقوم بعد شيء متصل به لا بشيء يدفع به
وانما يمد من جهة هي خلاف جهة انكبابه فالجميع الحيوان سريع الطيران على قدر اجسامها في العظم ليسهل لها اللحوق وقد
خلق سائر الطير [...] الا العظام الابدان الارضية فان مزاجها لا يحتمل ذلك كل طاير
له مخلب في كفه قد يحتاج الى مخلب في ساقه لان ماله مخلب فيما يبطش بالعرض ومن قدام فان بطش من خلف بطل القبض و
اوفق للقتال واولى ان يبطش به طيرانا واما المخلب على الساق فانما يمكن الجرح به عند القيام على الارض ولذلك يوجد
في طير الثقال الارضية التي لو خلق لها مخالب ليعسر عليها المشي وليتشبث بها كل شيء وكل طاير طويل العنق وقويه فهو يمده
عند الطيران فذلك اوفق له في خرق الهواء مثل الكركي فاما اذا كان عنقه طويلا ضعيفا فانه يقبضه الى صدره عند الطيران
مثل مالك الحزين فاما حال خلقة ادراك الطير فقد قيل فيه فان ضربا من السمك يسبح لا باجنحة ينتفع بها في السباحة
بل يلوي بدنه كالحية واظن انه المارماهي فان المارماهي هي بهذه الصفة واوضاع اجنحة السمك مختلفة وكذا عددها فما كان
من السمك له نفانغ كثيرة فهو اعيش في البر لان انسداد مسامه يبطيء ولا يسرع الدلفين لكبر بدنه ولانه متنفس خلق لمغنسه
انبوبة كثيرة لو كان للخفاش ذنب لشوش عليه الطيران النعامة تشبه الطير في اشياء وتشبه غير الطير في اشياء فلانها ليس
اربعة ارجل فلها جناحان ولانها ليس بطائر فليس الريش على جناحه كما يكون على جناح الطير بل في [...] شعري ولانها
تشبه ذوات الاربعة فلها اشفار شعرية ولانها تشبه الطير فاسفل اعضائها كثيرة الريش ولانها تشبه ذوات الاربع فلها
ظلف ولانها تشبه الطير فظلفها مخلبي

المقالة الخامسة عشرة

من الفن الثامن من جملة الطبيعيات وفيه ثلثة فصول

الفصل الاول

في احوال تولد الحيوان وتوالده وفيه تشريح الذكر والرحم

والحيوان الذي يولد في غيره هو الذكر والذي يلد من غيره في ذاته الى كمال الكون او الى بعض استحالة الكون هو الانثى ولو كان
حيوان يلد من ذاته لم يكن فيه ذكر ولا انثى وقد اشرنا في الفن الثاني الى ما يعلم حاله من هذا الباب الحيوانات الدموية
فمما يمشي ومما يطير ومما يزحف كلها يكون من ذكر وانثى واما الحرذان فقد يتولد عن العفونة وقد يكون فيها ذكر وانثى
وبينها سفاد لكنها لا يلد حيوانا مثلها بل دودا ولو كان يلد مثلها لكان توالدها لا تولدها فاذا تولد عن جنسه وقف عند
المولود الاول ولم يذهب الى غير النهاية جنس عن جنس فان الطباع محدد المقاصد ويكون الحيوانات منها ما يلد ولادة
تامة ومنها ما يلد ولادة غير تامة من ذلك ما يلد بيضا ومنها ما يلد دودا والذي يلد بيضا فمنه ما يلد بيضا تاما كالطير

ومنه ما يلد بيضا غير تام كالسمك لأن بيضها ينشأ وينمو بعد الوضع وعندي ان الحيوان الحرزي المتولد عن العفونة
لا يلد دودا البتة بل بيضا بزريا ثم يصير دودا ولا يبعد ان ينقلب الدود الى طبع ما كان عنه ويولد لغير
لبس تولد دودا دليلا على ان توليده يقف على الدودية ولا يتعدى الى اخراج مشارك للنوع يحتاج ان يتأمل
هذا من التجربة فقد ظهر ببلدة من بلاد خراسان يقال لها اسفيقان عقيب مطر مطرت دود قز لا يحصى كثرة فراسخ
في فراسخ وكل واحدة منها نسج على نفسه القز وخرج فراشا والقى بزرا لكن القز الذي نسجه لم يكن متصل الاجزاء فكان لا
يتصل الخلل له في الآلة التي يؤخذ بها فلم يعن الناس ببزره وعندي ان الناس لو عنوا ببزره وعلفوه ودود القز ضا
لما كان يبعد القز المتولد منه كساير القز وهذا توهم انوهمه في جرم القضية على ان الحروف المتولدة من تلقاء انفسها
مليد دودا هو مما لا يعجبني فانه ليس يشهد احد ولا دها واما الدود فقد يكون عن بعض الفراش وبعض دود القز وبعض
الجراد ثم يصير دودا ثم ينسلخ ويصير الحيوان الذي هو له فلا يستغرب ان يكون ما يلد في ساير جميع الحرزات هكذا فعسى انما
شاهدوا من الاحوال الثلثة الوسط منها وهو كونه دودا فقط ولم يصدق قولنا فيما اظن عقارب تولد في بعد ان
تولدت ليس يجب اذا كان الحيوان يتكون بالتوالد ان لا يتكون بالتولد فانه يجوز ان يكون التوالد يحفظ النوع والتولد يحدث في
الاحيان اشخاصا يبتدئ منها الولادة كما ان الناس ربما قطع التوالد عنه ولحد ينتهي منه اليه التولد ويجوز ان يكون العوارض
التي تعرض في الهواء تقطع النسل ثم يحيى النوع بالتولد فيكون التولد والتوالد معا وبين في استحفاظ النوع وقد
وجدنا في الوادي الذي يسيل عند طهستون حيوان الجند بيدستر ومعلوم ان ذلك الوادي حادث وان هذا الحيوان في غالب
الظن الشديد الغلبة قد تولد فيه فانه لا يجوز ان يقال انه صار اليه من البحار الذي يكثر فيه للبعد العظيم بين ذلك الموضع
وبين البحار وكثيرا ما يجف فيه ويسيل منها مياه الى برك ومصانع لا عهد للبقعة بالسمك فيتولد فيها سمك يتولد
هذا شيء كانا قد راوما انا اليه في غير هذا الموضع قال الذكر يخالف الانثى بالبيضة المعلقة وبالرحم واذا قطع الذكر تغير
مزاج البدن وليس يبعد ان يكون المزاج الذكوري يفيض في الاعضاء بعد القلب من عضو لحدته فانه يفعله وهو عند
الاداء ذاك فاذا قطع ذلك العضو انحسم عن الاعضاء المزاج الذكوري فلم ينبت الشعر في المنابت الخاصة بالرجال ولم يستحل
الصوت الى صوت الرجال فاما ان كان القطع بعد هذا وبعد المزاج الذكوري منه في الاعضاء وهيأها لم يضر القطع مانعا عن
منابت اللحية بعد تخلفها ولا عن النغمة الذكورية بعض الذكران لا خصية له فلذلك هو سريع الانزال جدا كانواع من السمك
وانما يكون له مسيلان مستقيمان قال والانثيان في ذوات الانثيين ليستا جزء من مجاري المني بل هما كالمنفصلين عنه
واما الذكر فمنشأوه من رباطات تنشأ من عظم العانة ومن لحمه وهو متخلخل الخلقة ليكون له ان يتمدد بما ينفذ فيه من
الروح عند الحاجة ويسترخي عند الاستغناء فلا يؤذي بدوام انتصابه وفي عند ذلك فائدتان احدهما حسن هيئته للدخول
في عنق الرحم وتمكنه من الانتصاص والثانية استواء المجرى ليتمكن من زرق سوي لا ينقضي معه كمن في كمرته اعوجاج الى اسفل
لقصر الوترة فلا يولد او تقطع الوترة التي انما خلقت للزينة وليكون للكمرة اعتماد واوفق المواضع للقطع هو الوسط
من تحت ومن طال ذكره جدا قل اعلاقه لان المني يسافر مسافة طويلة الى ان يبلغ الرحم وهو سريع الاستحالة مع مفارقته
معدنه الذي يتولد فيه واما الرحم وهو سريع الاستحالة مع مفارقته معدنه الذي يتولد فيه واما الرحم فموضع خلف المثانة
وقبل المعا ليكون له من الجانبين مفرش وليكون في حرز وذلك بسبب الجنين والعضل المحركة للذكر زوجان زوج يمنة عضلتان
عن جانبي الذكر واذا تمددتا وسعتا المجرى وبسطتاه فاستقام المنفذ وجرى فيه المني بسهولة وزوج ينشأ من عظم

العانة ويتصل باصل الذكر على الوراب فاذا اعتدل تمدده انتصب الآلة مستقيمة وان اشتد امالها الى الخلف وان عرض
الامتداد لاحدهما امال الى جهته قال وقد خلقت الانثيان معلقتين ليحبس به نصب اوعية المني فانها لما خلقت معوجة
ملتفة ليلبث مادة المني مدة النضج احتيج الى ان يكون صفها ها وحبيث يتم فيه يكون المني شيئا في طباعه ان يجذبها بسير
الى الاستقامة مثل ما يعرض للدواب التي يريد ان تعلق منها مثقلة يسيرة ليردها عن افراط التوثب الى استقامة مادة
ما وكقول المنسيح وهذه ليست المنفعة الطالقة والاولية للانثيين بل هذه احدى المنافع واما منفعتها الحقيقية فقد ذكر
في هذا الكتاب وبين انه شيء به يتم تولد المني وفيه وليس اذا حصل للعضو منفعة ما فقد حرم ساير المنافع وليس قوله
ان الانثيين ليسا بجزء من مجاري المني هو قوله انه لا منفعة له في تولد المني بل معناه ما قلنا في التشريح من ان الانثيين
كجوهر غريب مما يتصل به وكيف وليس نفسه مجرى بل هو يخالف المجرى كانه غدة في مجرى فلو هذا مذهب المعلم الاول الى
ما يشنع به عليه الطبيب واذا اخصي الحيوان انجذبت العلاقات الى فوق وانقطعت من القضيب حتى لا يجري مادة المني وحكي
ان ثورا خصي ونزا في الوقت فاحبل كان المني كان قد اندفع الى اوعية المني التي بعد الخصية فانه نفذ منه قال ان الزرع مما
مما يفسد وقتا ما انما يجتمع فيه ويتضج في ذلك الوقت ولا يكون في غيره كل ما لا اسافين له فلا ذكر ولا انثى ولذلك
يفقد الذكر والسمك يتم ببيضه خارجا كما ان الشجرة يتم بزره خارجا عنه نقول ان الة التوليد التي للاناث وهي الرحم
في اصل الخلقة مشاكلة للآلة التوليد التي للذكران وهو الذكر وما معه لكن احدهما تام مبرح الى الخارج والآخر ناقص
محتبس في الباطن كانه مقلوب آلة الذكران وكان الصفن في صفاق الرحم وكان القضيب عنق الرحم والبيضتان للنساء كما
للرجال لكنهما في الرجال كبيرتان بارزتان وفي النساء صغيرتان باطنتان وكما ان للرجال اوعية المني بين البيضة و
بين المستفرغ من اصل القضيب كذلك للنساء اوعية المني بين الخصيتين وبين المقذف الى داخل الرحم لكن الذي للرجال
ينبت من البيضة ويرتفع الى فوق ويندس في النقرة التي يحيط منها علاقة البيضة لحرزة مو فيه ثم ينثني هاربا
منودبا منعرجا في التفافات يتم فيها نضج المني حتى يعود يفضي الى المجرى الذي في الذكر من اصله من الجانبين وبالقرب منه
ما يفضي ايضا طرف عنق المثانة وهو طويل في الرجال قصير في النساء واما في النساء فيميل من البيضتين الى الحاصرتين
كالقرنين عند الجماع فيستويان على عنق الرحم للقبول وهما اقصر من مثيلهما في الرجال ويختلفان في ان اوعيته
المني في النساء يتصل بالبيضتين لان اوعية المني في النساء قريب اللين من البيضتين ولم يحتج الى تصليبها وتصليب غشائهما
لانهما في كن ولا يحتاج الى دق تعبيد اما في الرجال فلم يحبس وصلهما بالبيضتين وكان يؤذيهما اذا تورث تصلبهما
بل جعل بينهما واسطة تسمى قذيد وتحيس ثاني المقذف عند الاطباء في باطنه وعند المعلم الاول ان المرأة تقذف قذفا
الى خارج عند ثقب البول وقد تحققت صحة هذا من الرجوع الى النساء وما الحرى ان يكون هكذا ليكون فم الرحم يخرج
المجذوب عند احساس من نفسها او سيلان ثم فيجذب مع ذلك مني الرجل اذا توافق الصبان معا ولو كان الرحم يجذب المني
الرجل بنفسه من غير فرع الى ذلك عنه فانما يجذب طباعا لكان يجب ان يجذب كل وقت ينزل الرجل ومن المعلوم بالتجربة
يقينا انها انما يجذب عند ما ينزل هو فالحري ان يكون صب منيها الى الخارج ثم الرحم ليجذب المنيين معا على ان الاستبعاد
يكون عند ما ينزل يطلب من خارج مني الرجل فيفعل في وقت واحد صب منيها وطلب الشيء الذي يحتاج ان يهرب منه
جذبا لكن الاول اولى وتصدقه شهادة النساء الفطنات وعند المعلم الاول ان يجري زرعهن الى الخارج صنو جدا و
لكنه محمول عندنا في كليهما بحيطه ويخلف برحد وبعنق المثانة ويسيل رطوبات حادة ارق من المني يدغدغ ويهيج للجماع والمني

والمني في الرجال انضج ومايأتي الخصيتين من العروق المتعرجة الملتفة الشبيهة بعراجين الكرم التي يأتيها دماً وينضج
ويستحيل فيها بعض الاستحالة الى المنوية متشبهاً بطبيعة البيضة والرطوبة البيضاء التي فيها وخصوصاً لما يخصص فيه من
الروح الحيواني وخلق الرحم ذات عروق كثيرة تتشعب من العروق التي ذكرنا ليكون هناك عدة للجنين وليكون للفضل
الطمثي مخرج وربطت الرحم بالصلب برباطات قوية وجعلت من جوهر عصبي لم يمتد كثيراً عند الاشتمال وان يجتمع
الرحم بيسير عند الوضع وليس يستتم تجويفها الا مع استتمام النمو كالثديين لا يتم حجمها الا مع استتمام النمو لانه
قبل ذلك معطل لا يحتاج اليه وله في الناس تجويفان وفي غيرهم تجاويف بعدد حلم الاثداء

الفصل الثاني

في اسباب احوال مادة الايلاد الحيوان البياض بعضه يبيض داخلاً ويولد داخلاً وبعضه يبيض داخلاً وينم بيضه داخلاً
ويلد خارجاً وبعضه ينم بيضه خارجاً كالسمك والذي يلد بعضه يلد تاماً وبعضه يلد غير تام بل يلد دوداً وذلك
الذي ينم خارجاً وما يبيض غير تام يبيض في اسافل بطنه لئلا يثقل على الحجاب بقرب ثقل الجنين منه ولا يعسر به الولادة
التي يعسرها كل ما يجذب الجنين الى فوق مثل العطاس وما كان من الحيوان لين الجلد خلقت بيضه خارجية فاما صلب الجلد
فلم يجعل بيضه من خارج والا كان يحيط به خوف صولة وجلد الطير ايضاً الى الخشونة وكذلك جلد القنفذ والقنفذ فليس
موافقاً لمماسة البيضة والحيوان البياض سبيل تغلبه لليابس والرطب في احد والسلحفاة فسبيل ثقلها والحدبيضا
ولها سبيل اخر للولادة لا للبول بعض الحيوان يسفد بالنزو وبعضه بماس الطرفين وبعضه بالمشابكة ومن الحرذات
ما لا يتسافد بل يتولد ومنها ما يتسافد والذكر منها اصغر جثة من الانثى وكذلك في بعض الطير لان ذلك اوفق ويكون
الانثى يرسل الى الذكر ما ليفقم عضواً يولده وبعد هذا فان اكثر كلام المعلم الاول في المني والزرع وفي هذا الموضع
يظن ما المعلم الاول انه يرى انه لا نطفة للنساء والدليل على فساد قولهم انه يقول في فصل ان الولد قد يكون اذا انزل
الرجل دون المرأة وقد يكون اذا انزلا معاً وهذا يدل على ان لهما جميعاً انزال مني بوجه ما ثم يقول في موضع ان الزرع
منه الولاد ودم الطمث غذاء ولا يحتمل على مذهبه ان يكون هذا الزرع زرع الرجل قال وينبغي ان يتعرف هل المني
يخرج من البدن كله ام لا فقد ظن انه يخرج من جميع البدن على انه يخرج من اللحم جزء لحم ومن العظم جزء عظم والداعي الى
هذا الظن عموم اللذة ومشاكلة عضو المولود بعضو ناقص من والديه او بعضو في زيادة او شامة وايضاً من جهة كلية
المشابهة ونوع العروق فيجب ان يكون سبب المشابهة عامة النسبة الى البدن كله فان كان البدن كله يرسل المني فكل عضو يرسل
فسطر والا فالشبه يكون بحسب عضو واحد لكن هذه الاحتجاجات غير مقنعة فان المشاكلة قد يقع في الظفر والشعر والسن ولا يخرج
منها شيء ولان المولود قد يشبه جداً بعيداً وليس يجيء له زرع فقد حكي ان امرأة ولدت من حبشي بنتاً بيضاء ثم ان تلك
ولدت اسود والزرع ليس يرسله الاعضاء المركبة الآلية من حيث هي آلية فيقع فيها مشابهة قال وايضاً فانه لو كان المني يأتي
الموضع فمن كان المني حيواناً صغيراً لانه يكون منه من كل عضو جزء ثم كيف يعيش ذلك الحيوان ان كانت اعضاؤه غير موضوعة
وضعها الواجب وان كانت الاعضاء موضوعة وضعها الواجب فيكون مني الانسان انساناً صغيراً قال بل ان كان مع ذلك
للانسان مني موالط في الاسم فيه ما في مني الرجل يكون عند انزالهما جميعاً في الرحم منهما انسانان وحيوانان لحيوان
وايضاً فما المانع ان يولد من المرأة وحدها اذا انزلت وفي منيها الاعضاء مفصلة والقوى محصلة والها مكانه
المني وما يقولون في اعضاء التوليد دائماً كيف يكون فانا نعلم يقيناً ان من الناس من يولد اناثاً فيستحيل ان يولد ذكراناً
وان ذلك بسبب استحالة المزاج حتى يكون احد المنيين بمزاج والآخر بمزاج آخر غير ذلك المزاج يتولد معه العضو وليس ان

العضو تارة خرج من الذكر وفيه اجزاء العضو الذكران وتارة خرج وفيه اجزاء عضو الاناث فذلك يجوز ان يقع في
سائر الاعضاء بسبب الاستحالة لا بسبب نقل الجزء قال وايضاً كثير من الحيوان يلد غير جنسه بل يلد دوداً يتصور بصورة اخرى
كنوع من الذباب والفراش فلا يمكن ان ينسب ذلك الى الاعضاء المتشابهة الاجزاء وقد يسفد الحيوانان سفاداً واحداً فيولد
منه الحيوانات اكثر من الواحد وربما كانت ذكوراً واناثاً وليس يمكن ان يقال ان المني فيهما مختلف وايضاً فان الغصن
من الشجر الذي لم يثمر بعد تغرس فيثمر فان كان الغصن من الغصن تعضو فقط دون الثمر المشابهة له وليس هناك ثمرة
حتى ينزع اليه الشبه فما كان ينبغي ان يثمر اللهم الا ان يقولوا ان الغصن يكون فيه اجزاء من الثمر ويجعل الشجر في اصلها
مخلوطة كل جزء بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك فليس يحتاج ان يجيء المني والبزر من كل جزء بل من
جزء واحد فان في الجزء الواحد جميع الاجزاء وبالجملة فان الولادة ليس سببها اللذة وان يكون مستند فيه من كل عضو شيئاً
بل سببها القوة المصورة ككون الكرسي من النجار واما ما ذكروا من امر لذة الجماع فان امر لذة الجماع انما يكون في آخر
الجماع عند سيلان المني في اوعية المني واحداثه الدغدغة وما يقترن بها من لذع حرارة المني لها اللحم الشبيه باللحم الفرجي
يتبعه تعريف السيلان كانه بحلول ثم يعرى مثل ما يعرض عند الحكة ولا ايضاً هذه الحالة في جميع الاعضاء بالسواء بل في
اعضاء المني لا غير قال فنقول ان المني جوهر متشابه الاجزاء ولا شك فيه منفصل من البدن ليس على انه ذو وجع من البدن فان
ذلك غير طبيعي وهذا طبيعي وهذا مما ينتفع به والذوب فضل لا ينتفع به وقد يكون الذوب في الذين لا مني لهم فان
فضلة للغذاء ليست عن ذوب او تحلل وليس هو فضل الهضم الاول لان فضلة الهضم الاول بلغم ومرة على ما علمت
لذلك يوجد البلغم والمرة وما يشبههما مخالطاً لما يقذف بعد الهضم الاول ويكون امثال هذه الفضلات في البدن كثيرة
بل المني فضلة الهضم الاخير الذي فضل مقداره عن غذاء كثير لما يعرض من انتقاص الفضول الاولى وخلوص الغذاء
في الهضم الاخير عن الشوب فالمني فضلة عن الهضم الاخير يصلح ان يكون منه كل عضو ليس انه يخرج جزء من جزء من كل عضو فليس
هو فضلة ذوب لو كان كذلك لكان الحيوان الكبير الجثة كثير الفضل الذوبي فكان كثير المني لكنه ليس بكثير المني ولذلك
هو قليل الولد انما ليس بكثير المني لان غذاءه الخالص المتصفي من الفضلات الاولى ينفرق في عظم جثته وكذلك الكبير الجثة
من الناس ومن الشجر خصوصاً فمن يسمن فان فضلاته يستحيل شحماً ولا يفضل هناك كثير فضل وايضاً فان الذوب لا يحتاج
الى العضو معونة بحمله والمني وعاء وله مكان قابل وكذلك اللبن الذي هو في النساء نظير المني وانما يقل في زمان الذبول ويكثر
الذوب في السبب فيه ان المني انما يكون للنضج لا للذوب لذلك يقل في المرضى ولا يوجد في الصبيان لان هضمهم الثالث في
والحاجة الى الغذاء شديدة فلا يفضل وكان ذوب بمرض ولا شيء من اخراج المني الطبيعي بمرض بل يكون نافعاً اللهم الا ان
يتحلل المني فيكون ذلك مستتبعاً ذوباناً وهذه الحجج بحسب هذا البحث مقنعة وان كان في بعضها ما فيه

الفصل الثالث

في المنيين ودم الطمث قد صح ان المني فضلة الهضم الاخير وانها فضلة نضيجة جداً بعيد في الخلقة
نحو مصلحة ولشدة النضج ما يبيض وان كانت مستحيلة الى لون دموية وكذلك دم الطمث فضلة الهضم الاخير لكنها ليست تبلغ
نضج المني وان كان منها ما هو مني وليس يبلغ نضج مني الرجل فان المرأة بالجملة اضعف من الرجل لذلك عروق النساء اد
ولحمهن ارطب واجسامهن اصغر فيعرض لذلك ان يكثر فضلها وان لا ينضج وان كان زمان حركة الفضل فيها مقارباً
لزمان حركة الفضل في الرجال والسن يسير لعجز قواهن عن انفاق الغذاء الاخير كله في النمو في مدة لا يعجز فيه الذكران
فيها ولكثرة اجتماع الفضل فيها اما يرضها الاحتباس الطمث فيما قبل طمثها ان يعرض لها استفراغ دم من عضو آخر ولو

كان المنى الذى يجتمع للنسا منيا مولدا وكانيا مثل منى الرجل فى ان يجتمع فيه قوة مولدة وغير نضج لكان تسبيه لا يكون
فيها الطمث فان سبب المنى ضد سبب الطمث لان الطمث يتكون من قصور النضج فى الطباع والمنى يتكون من كمال النضج فيجب يكون
دم الطمث لا يكون منى مولدا وحيث يكون منى مولدا لا يكون دم الطمث ولهذا من يكون من الرجال قريب الطبع من النسا
يكون شحيما نادرا لا يولد منيه وتبين ان المراة ليست تنزل منيا مثل منى الرجل فى انه مولد وعامل فانه ليس يقول انها
لا تقضى منيا اصلا كما نظنه من بسوء فهمه ويكثر غباوته واذا كان كلامه بين الجنين متولدا من اجتماع المنيين معا على
ان حكمهما واحد فقال ولذلك ما يتفق ان يحبل المراة ولم تنزل وربما انزلا جميعا ولم يحبل المراة والقضية الاولى مما
اعرفها فان النسا يذكرن ذلك ويشبه ان يكون السبب فيه ان منى المراة قد حصل فى الرحم فى وقت اخر لجماعة او اندفاع
طبيعى ثم ان الرحم حفظت طبيعته ولم يفسد ولم يغيره الى ان اندفع الى الرحم منى الرجل بضرب من الورق النافذ من
غير معرفة جذب فان الجذب من الرحم يكون مع انزال المراة فقد تحققنا هذه الاشيا اعتبارا ومسئلة وان طرح ذلك
على منى تم النسا معه كان حكم ذلك حكم بيض الريح اذا دس الديك عليه منيه وهى فى البطن صفرة لم تعيشها البياض كان
بيضا مولدا قال والمراة لا تنزل المنى الى خارج فان الذى يخرج منها عند حركة الشهوة مع لذة ما ودغدغة فليس منيا
وانما هو مذى وذلك حق فان المنى يندفع الى داخل عنده والودى رطوبة تسيل من غدد هناك ويكثر من البيضا ويقل
فى السمر وليس ينبغى ان يظن ان لذة الجماع كلها بسبب المنى وانزاله الى خارج بل لحركة الروح فالروح يندفع ايضا فى
الانثيين فى النسا والرجال وحال منى المراة كحال منى الرجل فيما خرج من المراهقين قبل ان يحتلموا او يدركوا كمال
الادراك فانه يكون شيئا غير نضيج لا يصلح ان يكون مولدا وان كان الذى فى النسا يصلح ان يتولد منه الجنين بان
يكون مادة فانه اقرب الى ذلك من دم الطمث فان الطمث يحتاج الى ان ينفعل انفعالا اخر حتى يصلح ان يصير غذاء للجنين
فيشبه منى النسا التى هى مادة الجنين مثل ما يحتاج الشجرة المبرقة الى بذر حتى يتولد منها بزر جيد ثم قال شيئا يجب ان
يحقق ويعلم مذهبه فقال فهذه العلة اذا خالط الزرع الذى هو غذاء نفى لهذا الدم الذى ليس ينبغى يكون ولادة من
الزرع ويكون الغذاء من دم الطمث يجب ان يعلم انه يعنى هنا بالزرع زرع الامهات وذلك لان الدم جعله غذاء للجنين
والغذاء يكون لاجل شئ فيجب ان يكون المغتذى من الزرع ويكون ذلك زرع المراة فان منى الرجل ليس عنده اصلا كلا نفعا
ومبدا النمو بل مخالطا للفعل ومن ههنا يفرع عليه الخطا من يظن بهم انه لا يرى للنسا منى فيجب اخذ ان يكون هذا المنى
هو منى النسا فيكون منى النسا نسبة الى الجنين نسبة غذاء فيكون عندما يتكون من غير حاجة الى تغيير يلحقه فى المزاج
انما يحتاج ان يستعمل حفظ ويتشكل وهذا هو الذى يسميه تقبا واما الطمث فيكون غذاء ليس ينبغى بل يحتاج الى ان
يحال الى مشاكلة الغذاء النفى ثم يكون موضوعا قريبا للجنين فيكون هو مادة للغذاء النفى كما ان الخبز مادة للغذاء النفى
الذى هو الدم مثلا فيكون الدم هو غذاء قريبا والخبز غذاء بعيدا فيكون عنده ان يكون الولد من زرع النسا
بلا واسطة ويكون من دم الطمث على انه غذاء والغذاء فى المشهور هو الشئ الذى يحتاج ان يغير تغيرا ما ثم قال
الدليل على ان المراة لا تنزل منيا اى لا تقبض الى خارج ان الرطوبة التى تخص يظن انها منى المراة قد يسيل منها ليس عن
جماع ولا انزال وذلك عند ما يؤدى كما يؤدى الذكور والنسا يقل منيهن لكثرة زرعهن والدليل على ان زرع
النسا من جنس مرطبهن انهما يتكونان معا وعندما يتكون فى الرجال المنى ثم مضى فى اخره فقال بين ان الزرع
النسا يصلح لان يكون هيولى لا ان يكون مبدا حركة وزرع الرجال هو مبدا الحركة اذ كان لا شك ان منى النساء

من جنس دم الطمث ودم الطمث صالح لان يكون هيولى لا مبدا حركة وكذلك بيض الريح اذا مسه منى الذكر وبيض السمك اذا
مسه منى الذكر تم ونشا وفرخ **المقالة السادسة عشرة** من الفن الثامن من جملة الطبيعيات

فصل الفصل الاول

فى كيفية تولد الحيوان من المنى والبيض واختلاف الحيوان فيه وكيفية قبول النطفة وما
يجرى مجراها القوى النفسانية الحيوان التام هو التام فى الحرارة والرطوبة وهو الذى يولد جنسه تاما فى الكيفية
وان لم يكن تاما فى الكمية لانه لا يسع مثله ومثل هذا الحيوان هو حيوان دموى كامل الدم فما نقص فى احد الامرين اخل تمه
ما يخل فى انه لا ينفصل ولده الا خارجا كالطيار كان مادته ليست تقبل الصورة فى مدة يحملها الاستكمال بل يستقل على
البطن قبل ان ينضج ولذلك قد هيئا لها غشاء كثيف يقيها الافات الى ان يتولد خارجا وهذا ايضا من الحيوان
الدموى واما الادم له فانه يولد بيضا غير تام بل بيضا يتم خارجا او يتولد دودا او بيضا لا يفرخ الا مستبطنا لان سجيته
ارطب اقل ارضية لكنه مع ذلك اقل حرارة فاض وفرخ داخلا وكذلك اذا كان اكثر ارضية واقل رطوبة واكثر حرارة
كالافاعى فان منيه لليبوسة فى الابتداء وللحرارة لا يتاخر تاخر ساير البيض واما الارضى البارد جدا اليابس فيعجز عن
تتميم البيض فهذا الحيوان لما عدم اعضاء الحضانة وكان بيضه على خطر من الاسباب الخارجة كثر بيضه جدا احتياطا
فانقل بالكثرة فلننظر فى حال المنى وهل فيه جزء نفسى او غيره فوة ام ليس فيه ولما كان المنى متحركا الى تكوين الجنين ليس
بسبب غريب من خارج بل بطبيعته المسخرة باذن الله تعالى ففيه مبدا النفس الغاذية وليس يكون تكون الاعضاء منه معا
فان التجربة تدل على تقدم القلب فى التكون ولا محالة ان ما لا قلب له فقد يكون له عضو اخر بدل القلب وفى القلب ايضا اخر
ما يموت واذا تخلفت الرية نفس وليس ما يتوهم من خفائها فى الجنين وظهور القلب انها كانت موجودة ولكن خافية صغيرا
الشئ فان الرية فى الجنين اعظم من القلب ولا يظهر فيه مع القلب بل يتكون من بعد ولو كان الخفا للصغر لكان ما هو اصغر اخفى
ولكان القلب اولى بالخفاء من الرية لكن فعل زرع الوالد فى زرع الام انما يكون على سبيل الافعال والتكونات الطبيعية
التى جعلها على سبيل ملاقات المحرك والمتحرك فاما فاعل الدم الذى يتولد منه المنى الذى يتولد منه الولد فهو كبد وقلب
واما تكونه منيا فاوعية المنى ثم المنى يحرك شيئا اخر اى نطفة المراة فيحرك اولا الى تكوين المبدا ثم يبعث عن العضو الاول
قوة هى مبدا نحو الى تكوين ساير الاعضاء منه بالترتيب فيكون النطفة المنعقدة صارت ذات نفس بنفوذ قوة الذكر فيها
فان الروح تشبيه ان يتولد من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه الى تكميل
الاعضاء فيكون هذه النفس نفسا غاذية اذ لا فعل لها اخر وان كانت فيها القوة لغير ذلك وانما اشتد البياض فيه لكثرة
الروح المولد فيه ولذلك يرق ويزول عنه البياض خارجا لان خثورته كانت بسبب الهوائية فاذا انفصلت زال بياضه وصار
له مزاج الماء ودق على ما نعلم هذا فى موضع اخر ويكذب من ظن ان زرع الفيلة اسود وهو اقتباس وهذا اقتباس لا شئ
ويكذب منه من ظن ان منى الحبشة اسود وبالجملة فان المنى زبدى الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية لانها جعلت مبدا للشهوة
ومبدا توليد المنى ولذلك صار المنى لا يجمده البرد وهو منى والنطفة اذا استقرت فيها القوة الغاذية لقبول افعال الغذاء
للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس من حيث هى حسية وان كان النفس الحسية والنطقية فى ذوات النطق هى واحدة
وذلك لان اعضاء الحسية والنطقية يتم لها معا ولا كذلك الغاذية واعضاؤها وايضا فان اعضاء الحيوان ليس يعمها
الحس ويعمها قبول الغذاء فلا يبعد ان يكون النطفة بهذه الحال فيكون فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى جائية من
بعد ويجوز ان يكون النفس الغاذية التى جاءت من الاب يبقى الى ان يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به النفس الغاذية

الخاصة كان المستفاد من الاب لا يبلغ من قوته ان يكمل التدبير الى نحوه بل تقتضى تدبيرما ثم يحتاج الى اصل قوى كان ذلك
الذى لحقه من الاب قد تغير عما عليه او لوجب فليس من نوع القادسة المطلقة التى كانت فى الاب التى يكون فى الولد ولكن لم يخرج
لها عن ان يعمل عملها مناسبا لذلك العمل وكيف ما كان فذا صار القلب والدماغ موجودين فى الناطق يتعلق بهما النفس
النطقية ويفيض منها الحسية اما النطقية فيكون مباينة ويكون غير مادية ولكنها لا يكون عاقلة بعد بل يكون كما كان
فى السكران والمصروع وانما يستكمل من امر خارج يفيد العقل واما سائر القوى فيكمل بالبدن والامور البدنية ولو كان
الصبى حساسا ثم يصير انسانا بالنطق فكان ينتقل بالاستكمال من نوع الى نوع والشى المتهيئ فى المنى لان يقبل علاقة
النفس ليس من جنس الحار الاسطقسى النارى بل الحار الذى يفيض من الاجرام السماوية ويقوم بالمزاج وفى الممتزجات
من الرطب واليابس فانه مناسب بوجه ما للجوهر السماوى لانه ينبعث عنه ونعم ما قال المعلم الاول هذا فان شئت فاعتبر تاثير
حر النار وحر الشمس فى اعين العشى ويشبه ان يكون تلك الحرارة يتبعها قوة لا يتبع الحرارة النارية وان تلك القوة قوة
محيية ومناسبة بوجه ما للقوة الاجرام السماوية وان تلك القوة يجعل الاجسام شبيهة بوجه ما بالاجسام السماوية حتى
يكون لها ان يقبل الحيوة وهى فاشية فى كل جوهر من البدن رطبه ويابسه به يحيى البدن من الحيوان والنبات وفى المنى
جوهر هو اول جوهر يقبلها وهو الروح الذى هو اول حامل لهذا الحار وهو سبب جميع اجزاء المنى لانه فاعل المنى ومنضجه وهو
مفارق منه وان لم يفارق قوامه فانه اذا انفصل عن المنى فسد وتحلل وهذا الروح جسم ما له نسبة من المنى ومن الاعضاء
نسبة العقل من القوى النفسانية فالعقل افضل جوهر غير جسمانى والروح افضل جوهر جسمانى وهذا الجوهر لا يفارق المنى
ما دام صحيحا مضبوطا فى الرحم بل يجعل المنى الجوهر ويتحلل فيلطف ويصير روحا فيمتلى النطفة المتكونة ريحا وحبا لا ريحا
فضليا نفخيا كما ظن الطبيب فيكون هذا الريح روحا نافذة يكون الاعضاء بالقوى التى فيها وبينهما وهو مثل الانفحة لتجبن
اللبن ويفعل فى اجزاء المنى ينفذ فيه من غير ان يكون هو جزء الجبن بل الجبن منفعل عنه كذلك هذا المنى ليس هو جزء الاعضاء
بل مبدء روحه نافذ فيه يفعل الاعضاء ولا يظن انه يقول ان المنى يتحلل ويتفرق ويذهب هباء بل غرضه ما بينته لك
قال واذا وقع المنى فى الرحم فوق نطفة الانثى وحركه وتحرك هو ايضا معها فانه يحرك لا ان يتحرك ويخالط ويماس هذا
دليل على ما نسبنا اليه من المذهب فالجسد من الانثى والروح النفسانى من الذكر والمولود من ذكر وانثى مختلفين ان تمادى
الزمان فى بقاء التناسل مال الى مشاكلة الانثى لغلبة المادة على الصورة كما ان البزور اذا نقلت الى ارض ما فانها اذا
تكررت الحراثة مالت الى طبيعة تلك الارض فانبتت ما يشاكلها ولم ينبت الغريب كالقنبيط فانه يزرع فى بلاد خراسان
فيجيء سنة فنبيطا ثم يصير كرنبا لا فنبيط فيه ثم يصير كسائر الكرنب وكذلك اجناس البطيخ فانها اذا نقلت الى ارض غريبة
عادت الى مشاكلة البطيخ الذى يكون لها من زرع الذكورة وربما لم يستعمل كلها ولم يجذب الى الخاص موضع الولادة بل انجذب
منها قليل يفعل بقوته وكيفيته وربما ذهبت الفلة قوته اذا افرطت فان الرحم له بل يغلق حجابه تحت الحجاب
فليس يكون قبوله للمنى يجذب بل بالزرق من الذكر والرحم وان كانت له قوة جاذبة فان الحارة يعين على ذلك واعلم
ان المنى وان كانت فيه قوة محركة فانها لا ينهض الى فعلها الا بمعين من خارج مثل البزور ايضا وهذا المعين يشبه
مادة موافقة ومحيط موافق كما ان البزر يحتاج ان يجد مادة موافقة من الارض وهواء موافقا واعلم ان لكل متكون
غذاء اول وغذاء ثانى فاما الغذاء الاول فيوجد فى بزور النبات فى البزور نفسها الاجتماع قوة الذكورية والانوثية
منها فاذا تحرك القوة المولدة فيه غذته من نفسه يعرف ذلك من الباقلى والبصل واما فى الحيوان فيوجد فى النطفة

من جهة

قضيته لا نصيل وكبيرة تنبك فى العشاء فلا سيد فوضها المنى جدا من الرجال مونث رقيق الماء ردية لو طرح منه فى
الماء لطفا وافترق ولم يرسب رسوب النضيج من النساء مذكرة لا يميل الى المجامعة وبالجملة فان سبب العقم والعقر اما مزاج
المنيين واما فى الالات والذى يكون من جهة المنى فاما مطلقا اذا كان رديا جدا واما بحسب التوافق بين المنيين فربما كان
منى المرأة اذا قرب منى الرجل لم يكن من شان مثل ذلك المنى ان ينفعل من مثل ذلك المنى بل يفسده ويخرج عن اعتداله
ومنى الرجل كذلك من جانب ما يفعل ذلك اما لانه يفرط به الى كيفية او لانه يقصر فى كيفية فان بدل احدهما اعتدل
احدهما من الاخر والرحم ربما كان ردى المزاج وربما كان مسدود الفوهات وربما كان متعطل الالات المنى لمرض من الحار
الى فقد يستدل على ان المنى نفسه روح منه او شى مما يكمله ولذى من الدماغ ويحتاج بناحية العينين بما يلحق العينين
عند الانزال كانهما يجذبان الى داخل كان الدماغ يستفرغ نفسه عند الانزال المتحلل واذا استفرغ عضو ماد مى
تأثيره ضرورة الى ما يستفرغ منه وسيدفع ايضا من القلب الدليل على ذلك ما يعرض عند الانزال من انقباض النبض
كان القلب يتحرك نحو الدافع وزعم ديمقراطيس ان علة عقم البغال فساد فى تركيب رحمها وقع بسبب انها تلد من غير متجانسين
ولو كان كذلك لما نسل ما يتولد من الكلب والذئب ومن الثعلب والكلب من غير ذلك وزعم انبذقليس ان السبب فيه شدة
لين المنيين وانهما لا يلتئمان التياما ما ينتظم به الاعضاء الصلبة والاعضاء التى لها عمق البناء ما فوقيا ويعرض من تركيبهما
شبه ما يعرض من تركيب النحاس والاسرب فيكون ما يتكون منهما غلقا مرضا لان انضال الجيد مفقود هو ايضا
بمنى الحمار ومنى الفرس بل السبب فيه شى اخر نذكره الان على انه ليس سببا كليا بل الاكثرى فان من البغال الاناث ما
تحمل لكنها لا تربى ومن الذكران ما يولد بعد مضرة اصيغا يجرى مجرى الناس القضاد والصغار جدا ويجرى
الخنابص المضرة فاما ولكن السبب الاكثرى فى ذلك هو ان الفرس قليل المنى جدا وقليل الدم والفضل الذى يتولد فيه
من المنى حار ولذلك ليس رحم الفرس بحريص على الجذب فى كثير اما بح الزرع ويتولد ولذلك يتكلف السائس شغلها
عن نحو ذلك ويجد فى معاونتها على قبول الزرع بجيل بعرتها واما الاتان فانها اكثر زرعا وفضلة من الحجر لكن ذلك
بارد جدا ولذلك لا يغتلم ولا يهيج الا عند ظهور الحر ولا يلد فى البلاد الباردة وحبلها يحتاج الى احد شيئين اما
مشاكلة النوع واما تعديل مزاج المنى فيحبل الحمير من الحمير بمشاكلة النوع والحمير من الخيل بسبب فقه المنى ويحبل الخيل من
الخيل لمشاكلة النوع ويحبل الخيل من الحمير لان منى كل واحد منهما يعتدل فيحبل منى
الفرس اكثر حرارة من منى الحمار ويجد منى الحمار اكثر لعنده الامن منى الفرس فيصلح ذلك للتكون واذا تكونت منه عظمت خشبة
مضاف مادة اوفر من جهة الحمارة وقوة افضل للمعقل والانفعال من جهة الفرس فلذلك لا ينسم الذكران بول الاناث
من البغال ثم البغال ليست انواعا طبيعية فيحفظ الطبيعة فيها النسل ولا ايضا النسبة بين النطفتين نسبة ما يعتدل
احدهما فى الاخر بل يكون فى نطفتيهما تشوش غير طبيعى لان المزاج بعد اجتماع المنيين وفى التوفية يميل الى الاعتدال
ثم بعد ذلك يميل على ما ذكرناه مرارا انه يميل الى طبيعة الام فلا يكون النطفتان على الوزن الذى كانا عليه من التكافى لعنده
اعتدالا صالحا لان يتكون منه نسل بل يكون لاحدى النطفتين وهى التى يتبع مزاج الام اغلب لان الجبولى نسبته الى الام
على ما قلنا مرارا فيكون النسبة زائغة عن ان يكون منها نسل صحيح سليم اذ كان ذلك المزاج على الوجه الذى ذكرناه
الان فقد تغير عنه فلا هو مشاكل لمنى الحمار فيقبل عن الحمار بالمشاكلة ولا هو على المزاج المستعد لان يفعل او ينفعل
بالقياس الى الفرس واما سائر الحيوانات فانها يتشابه وامزجتها متقاربة ليس بين منيهما تباين منى الحمار والبغل

فلا يخرج منها عن الوزن الاول خروجاً لان ذلك انما يقع بين اشيا متضادة مختلفة الاوزان في تركيبها واما
المتقاربة من الوسط والتركيبات منها يقارب الطرفين ولذلك صارت الفرس اذا علقت من فرس فانزي عليها عليها
حمار افسد منيه ببرده بعد العلوق وان انزي عليه فرس لم يفسد لانه يزيده حرارة وقوة والحرارة اسلم طرفي
على المزاج من البرودة فان الميل الى البرودة من الميل الى الحر هذا جملة ما قاله وهي تخمينية ولا سبيل في مثل ذلك
الا الى العلة التخمينية ويشبه ان يكون هناك علة اخرى خفية

المقالة السابعة عشرة وهي فصل واحد

وهو في علل ما يبيض من جهة كثرة ما يبيض وقلته وسائر
ما يختلف فيه وحال ما يتولد من الحيوان الحيوان منه ما يكثر بيضه ومنه ما يقل بيضه وكثرة البيض له سببان مادي
وغائي اما المادي فان تكون الحيوان كثير الفضول فينفصل منه للبيض مادة كثيرة واما الغائي فان يكون الحيوان واقيا
بعول اولاد كثيرة والجوارح من الطير ذوات المخالب وما يشتد طيرانه ويكثر بجناحه يكون يابس المزاج حارة لئلا يثقل
حركته لو كان باردا رطبا بالجناح يكون شديد الحركة فينتقص فضوله ايضا ويذهب في ريشه وفي المخالب وفي
غذاء سائر القوى فيعرض من ذلك ان يكون اصل خلقته يابسا والفضل الذي يجتمع فيه يتحلل وينفرق في اعضائه
المتحركة فيقل فضله ويقل ذرعه فيقل بيضه وايضا فانه لهم وغذاؤه صيد وللصيد مخادعة ومقاتلة وليس الصيد
بمبذول كثير وهو محتاج الى ان يعول اولاده بما يصيد فالاولى ان يقل عددها عليه فلذلك صارت الجوارح من الطير
قليلة البيض جدا وصارت الطير القليلة الطيران كثيرة البيض كالدجاج والقبج فانها من الحيوان الرخصة في الخلقة الاولى
ومع ذلك فانها لا تتكلف حركات مفرطة انما تمشي في الاكثر وتطير مسافة قريبة ومع ذلك فانها لا تحتاج الى عول فراخها
حاجة الجوارح وما يمعن في الطيران لاحتياج فراخها تلك الى رطوبة زائدة توجب لها رخاوة في الخلقة اول الامر بل فراخ
مثل القبج والدجاج تلتقط الحب كما تخرج فلذلك كانت اكثر الطير بيضا وقد عظمت الحكمة في خلق فراخ امثال هذه لا فقط
لا مسترقة لانها فراخ ما لا يطير طيرانا يكتسب به القوت بل انما يكتسب بالمشي كالدجاج فيكون طيرانه ليس الا لهرب او
انتقال من موضع الى موضع على نحو لا يصلح لان يكون تدبيرا كليا تستفيد فيه غذاءه ولو لم تخلق كذلك لعسر تدبيرها الرقبة
والغيبة عنها والعود اليها للزق بالاقوات معونة من الطيران ويقع الولدان في تعب فاما الذي له ان يكتسب بالطيران فكان
كانه يرى قوته من جوانب بعيدة فيعنى باخذ ما يكفيه ويكفي عياله او لا يزال يتردد اليها بسرعة الطيران وبمثل هذا السبب يجد
السباع تطفل ضعافا ويجد البهائم تطفل ما يتحرك وههنا احوال متوسطة للحيوان بين الامرين والحمام كثيرة بيضها ما التوالي
لا بالتوافي والصغير الجسم من اصناف ما لا يمعن اكثر بيضا مثل ضرب من الدجاج منسوب الى ادرياس وكل ما هو اشد غضبا
قل بيضا
فهو اقل بيضا لانه ايبس مزاجا ومن الجوارح صنف يقال له بحر برس كثير البيض لانه ايضا ارطب واكسل وهو كثير الشرب ومما
ليس بذات مخلب الطائر المسمى فوفنص فانه قليل البيض وربما باض واحدا ويبيض في عش غيره على ما حدث عنه وذلك
ايضا لبرد مزاجه ويبسه اعلم ان كل ما يبيض كثير النوع او شخصه فعمره قليل وكل ما كان من الشجر كثير الثمر وكثير البزر
والدجاج الكثير البيض والذي يبيض في اليوم مرتين يهلك بسرعة واللبوة اذا وضعت بكرها يكون وضعها خمسة اجراء او
ستة اجراء وتنقص في كل سنة شبلا لانه يبيس مزاجها على السن وبيض الريح انما يكون في الطير الكثير البيض لكثرة الفضل
والمادة ويكون لكثرة مادتها ينفض مادتها وكما يسمع صوت الذكر او يرى بها رائحة الذكر فيهيج لكثرة الشبق وغزارة المادة
كما يعرض لبعض الناس المغتلمين ان ينزلوا باللمس والنظر والطير التي من شانها ان يبيض بيض الريح هي غالبة المادة

فلذلك يحتاج الى سفاد من الذكر متواتر بعد الحبل والا تغير البيض في نضجها الى طبيعة المادة وصار بيض الريح وان كان ليس
بيضها بيض الريح في الاصل لان السمك لما كثر بيضها للحاجة المذكورة الى ذلك لم يحتمل ان يكون تلك الكثرة تنشأ وتتم داخلا
بل يستفيد من الطبيعة قوة تكملها خارجا والبيض فان طرفه الحاد هو الذي يتعلق بالرحم وهو مكان الراس من الحيوان
فالاول الذي فيه مبدأ الحركة هو من ذلك الجانب ولذلك هو اجب ان يكون اوفى ويخرج اخيرا لانه اعلق بالرحم والبيض
بخلاف الجنين فان البيض خروجه الطبيعي على رجليه وانما جعل الاول عند الحاد لان المبدأ يلي الاعضاء الرئيسة من الام فيجب
ان لا يكون معد مضيقا فالحاد اولى ان يتعلق بالرحم وهناك عضو ينوب كالسرة تؤدي الغذاء الى البيض وينفصل عنه
عند ادراكه ويعلم ذلك من سقط البيض وهو من جملة البياض فان البياض هو مائي هوائي قد عمل فيه الحر وصعد ميزه
من جوهر الصفرة والصفرة ارضية يابسة وانما حرارتها كحرارة الاجسام الارضية وحرارة البياض كحرارة الاجسام الهوائية
المائية فهو اولى لان يتكون من لطافتها الروح ومنشأ منها الاصول الاولى والمبادي فان يكون يغتذي من الصفرة التي
هي كالغذاء استحال الى جوهر المني استحالة غير تامة والدليل على ذلك ان الصفرة يتكون اولا ثم يتكون البياض كانه يصعد منه
ويقف الصفرة في الوسط وقف الارض في الهواء والماء حتى لو ضرب صفرة كثيرة معا وبياض كثير معا وجعل في مثانة وسلق
لتوسطت الصفرة هذا ما يقوله والتجربة يدل على ان الصفرة اخف فتطفو على البياض وهو اسخن مزاجا فيشبه ان يكون
الصفرة هو للغذاء معزولة معدة للجذب ويكون المبدأ في البياض ليعزل المبدأ المحرك من العنصر فاذا انجذبت الصفرة الى البياض
يكون الجنين من الصفرة في البياض ولذلك يوجد التكون في الحد المشترك فاما بيض ذي الاربعة لا يحتاج الى حضانة تكمنه
حر الهواء المحض واما الطير فيحتاج ان يعان بيضه بحرارة زائدة جميع السمك يبيض اصغر وهناك سفاد وكل ما يشبه السمك
الا نوعين لا نعرف حال سفادهما وانما يبيض السمك اصغر لانه يبيض غير تام وانما يتم خارجا ويرش عليه الذكر شيئا ان جانبه
به الا بلاد وكله كثير البيض الا جنسا يسمى ضفدعا فانه يبيض بيضا واحدا مثل نفسها وما يلد عن بيضه في بطنه فلا يكون
على بيضه القشرة الغليظة لان ذلك كالرحم فاذا كان الرحم واقيه لم يحتج البيض اذ ليس للسمك مثل القشرة فليس يوجد لها
السرة التي اشد حبلا الى ذا بل السرة التي يتبسط وبهذا يخالف بيض الطير والدود المبيض ايضا ينشأ من تلقاء نفسه يخود الك
النشو حتى يصلب ويتوكع ويمتلي ومن الدود ما يغتذي من البقول فاذا امتلا امسك وينسلخ هناك جلده عن فراش وحيوان
اخو جناحي وبيض ما يفرخ داخلا فان بيضه من جانب الاغلظ بسبب ان يكون انتقاله الى التفريخ سهلا ولا يحتاج ان ينقلب على
راسه ثم ولا واما البيض المبيض فكان الاول فيه ان يكون اوله اقرب الى المبادي على ما قلنا ولم يكن في ذلك ضرر ومن ظن
ان السمك والغربان يتسافد من افواهها وان اناث السمك يبتلع البيض فقد جهل ان المبتلع في المعدة وغيره يفسد فتقبيل الغربان
بعضها بعضا وحسبه سفادا لها اقول اني رايت الغرابين مغتلمين يطلبان السفاد تنزوا وقال هذا الاعتقاد قريب من
اعتقاد من ظن ان الضبع يجتمع فيه الذكورة والانوثة لما راى تحت ذنب الضبعان خطا وكسرا حسبه فرجا اقول وتلك الكسور
يتزايد على السنين حتى ان بعضهم ظنوا ان اجواعرها ثمان وبيض الريح قد يستكمل على ما ذكرنا بسفاد الذكر حتى انه يستحيل
الفرخ فيه الى مشاهدة السفاد عليه مرارا وهو ينشأ نشأ الشجر ولا يكون فيه نشو حيواني فهو نام نماء نباتيا وليس ينمي نماء
حيوانيا قال والنحل فلم يتبين لي انها تلد من ذاتها لاجتماع الذكورة والانوثة فيها او تلد من الملوك والجنس المسمى قنيفنا
فيكون منه جنس مذنب فيها وهذا مما يحتاج ان يتعرف من غيره وقد يستشهد بتعطل هذا الجنس بكدّ النحل وتربيتها الاولاد
واعدادها الغذاء ان المبدأ الذكوري فيها والزنابير يشابها فيه وليعلم ان تكون الحيوانات والنبات من مادة ارضية ومادة

ما ينبغي ويخالطها حرارة فبعضها يتكون بلا توسط وبعضها بتوسط استحالات طبيعية او عفنية وللقمر تاثير عظيم في ذلك فان تاثيره في العفن قليل والكثير والنفس مبثوث في الكل مبذول له وانما الفضول من القابل فما استعد استعدادا ما قبل وما يتكون من مزاج اسطقس بلا اسقاط فقد يكون ذلك الاختلاط في البر وقد يكون في البحر ويحتاج ان يؤدي الى تكون جوهر يحيى روحي يحتبس فيه قابلا للنفس لانه لا يكون في اول الخلقة شيء من الاشياء كاملا بل يستكمل فاذا لم يكن تولده في حيوان كان تولده الاول اما على حكم تولد ما يتولد عن دود بان يستكمل من الامتزاج اول ما يمتزج وفيه حيوة ثم ياخذ من خارج غذاء يصلح في باطنه ويتشابه فيكون مبدأ نشوه عند راسه ثم عام نشوه وزيادته في وسطه واسفله لان الراس يجاور الغذاء واسفله موقف الغذاء وعلى تلك تنشا كل دودة واما ان يكون على حكم تولد ما يتولد عن بيض وهو ان يكون الامتزاج لا يفضي الى حيوة بل يعطي مبادى ويعد هناك غذاء فيكون الاغتذاء قبل الحياة ويتم الاعضاء عضوا عضوا من الاغتذاء الى ان يتم قبوله للنفس فلذلك انه وان كان الابلا اول للناس والبهائم الذوات الاربع تكونه في الارض فيكون كذلك واما وجوب هذا الكون فقد اوضحته في مكان اخر

المقالة الثامنة عشرة من الفن الثامن من جملة الطبيعيات فصل واحد في علل الاذكار والايناث والمشابهة واسباب

اختلاف النشو واختلاف الاجال انه واذا كانت الجنبة اليمنى معينة على الذكورة وكذلك حرارة الرحم ايضا فليس ذلك امرا كليا والا لكان لا يتولد في رحم واحد متشابه المزاج توامان ذكر وانثى وليس اذا كان قولنا ان المني البارد يتولد الانثى حقا يجب ان يكون المني اذا سخن لم يولد انثى وقول من يقول ان الذكر من نطفة تجري من اليمين ويجري الى اليمين قول قريب فان اليمين اسخن لكنهم مع ذلك يطلبون العلة من مكان بعيد بل السبب القريب فيه حال المنفعل المتخلق فانه اذا كان ما يتكون منه نضيجا حارا او التولد بالغا قويا امكن ان يتكون منه الانسان التام وهو الذكر فولد منه الذكر فان لم يقبل المادة او عجزت القوة التي يكون من قبل مني الذكر لم يتعطل المادة بل تحت بها نحو النافع فيجعله مستحفظا به النوع من جهة قبول الايلاد ان لم يكن من جهة الايلاد ويهيئ له الالات لذلك فان تشوشت المادة ولم تتم نحو احد الامرين واختلف اضا بينهما حدث الخنثى فاول ما يظهر ذلك العضو الرئيس الذي هو القلب ثم يتبعه سائر الاعضاء فان مبدء واحد فيؤثر في الاعضاء الاخرى تاثيرا عظيما بحسب اختلاف احواله فاما ذلك من حال تاثير الخصى والخصيتان دون القلب في الرياسة فالقلب يتكون من مزاج ما فان كان ذلك ضعيفا انوثيا او طرء عليه في احواله اول مبدا استكماله ما يضعفه الواصل اليه صار له مزاج انوثي او تقوية صار له مزاج ذكوري فربما كانت المادة من حيث المزاج النضيج وغير النضيج لا يقبل المزاج الذكوري في القلب الذي به تشبه المولود بمبدء حركته وكان من حيث المزاج اللين والرطب يقبل التخطيط والتمدد يكون ذلك يشبه به الاب وربما كان بالعكس فربما عصى في الامرين جميعا فمال الى مشابهة الام حين تغلب قوة المنفعل على الفاعل وعلى نحو ما سلف منا في متشابهها فان الذكر يكون في الاكثر بسبب قوة مني الرجل فان لم يشبه الاب في الشكل ولماذا كونا والانثى في الاكثر يكون بسبب قوة مني المرءة فان لم يشبه الام فلما ذكرناه وكذلك سبب المشابهة في عضو من عضو واما الخروج عن المشابهة فبسبب عصيان المادة عن التشكل المطلوب وتخليتها عن رسم الانقياد للاول الذي في بدن الام وهو ما قد ذكرناه فيما سلف ومواتاة للتحريك نحو المركب الذي يخالف البسيطين او نحو هيئة اخرى والدليل على ان الذكورة يتبع سخونة المزاج المني ان الحدث الذي لم يستكمل حرارته والشيخ الذي نقصت حرارته يؤنث في الاكثر والشاب المنصف يذكر في الاكثر ويكون زرع المؤنث رقيقا مائيا وزرع المذكر ثخينا قويا وكذلك المنزهل اللحم والمجامع عند هبوب الجنوب المرخي

الفطس

وعند وقوع سبب يؤذي برده الى الرحم وقد ذكر شرهاة الرقعا على ذلك حين يقولون ان النظر الى الفرج حين عند الجماع يعين الحال في الاذكار والايناث وليس غرضنا في هذا متوجها الى ان يكون المني المفرط جدا في الحر فاعلا في الاذكار بل ينبغي ان يكون معتدلا حتى يولد فضلا عن ان يذكر ولذلك ما يتفق ان لا يولد لذكر عن انثى فاذا استبدل غيرها ولد لان منيه يكون الجانب من الافراط ثم يعتدل بمني هذا الثاني وللاهوية والمياه والاغذية في ذلك تاثير في الصور والاشكال عجيب خارج عن التعلق بالحر والبرد فال قوم في امر المشابهة غير هذا فقالوا ان غلب مني الذكر فالشبه ينزع الى الاب او مني الام فالى الام او تساويا يولد ما لا يشبه احدهما وهذا يفسده كون الانثى شبيها بالذكر والذكر شبيها بالانثى ويفسده مشابهة الولد لبعض الاجداد من احد الطرفين ولا مني هناك واعلم ان المشابهة مقتضى التوليد فان التوليد ايجاد شيء هو شبيه بالمولد لكن المشابهة عامة وخاصة فالعامة ان يكون مشابهة في الانسانية او التركيبة او الجنسية والخاصة ذات مراتب فان المولود بين لهما خاصية وفيهما خاصية من ابويهما فان اطاع التشبيه من كل وجه فعل مثل نفسه والا فان تقهر الفاعل واطاع المادة فاشبه الام فان لم يكن ذلك نحى نحو ما هو قريب من ذلك فاشبه جدا من احدى الجهتين ونزع اليه فان لم يكن ذلك بقى العام جدا وكانت المشابهة من حيث هو جنس وانسان مطلقا ولم يقع مشابهة في الخواص الشخصية فان لم يحفظ الانسانية فبقى الحيوانية فيكون انسانا حيوانيا كالنوادر التي تولد كمولود من الناس له راس كبش وقد ولد عجل له راس صبي وخروف له راس ثور لان القوة ينحو به نحو صورة ما يحركها نحو هيئة من الهيئات العلوية التي تتفق فاهرة وذلك ان كانت هذه الحكاية صحيحة والمعلم الاول ما يال الى استنكارها والاولى ان يكون مشابهة ما لا حقيقة المشاكلة واما زيادة الاطراف ونقصانها وتشكلها باشكال نادرة فذلك موجود معلوم وبقراطيس يظن ان السبب في ذلك لحوق نطفة بنطفة وليس كذلك دائما بل قد يكون ذلك عن جماع واحد ويشبه ان يكون السبب فيه حركة ردية تعرض للنطفة او كثرة من المادة ينفصل منه الكافي ويفضل ثم لا تعطل الفضول لوجود القوة المحركة ايضا فيه الاولى في هذه الاشياء ان يكون علتها من جهة الهيولى ويجوز ان يكون السبب الذي ذكره بقراطيس حقا في بعض ما يفعل سفادا على سفاد الحيوانات الكثيرة السفاد على السفاد فربما في ذلك في البياض اكثر منه في الولادة لان انفصال المني الى الاجزاء في مثله اكثر ولان قبول السفاد فيه اظهر وقد يفرخ بيضة ذات محين لا حائل بينهما ولد منهما الاعضاء ذا راسين واربعة ارجل وربما ولد ولدين خصوصا اذا كان البياض يحول بينهما وقد ظهرت حبة لها راسان مثل هذا السبب وهذه الاحوال كثيرا ما يتفق في الماعز لانها يلد كثيرا وفي الخنازير وقد يقع ايضا العجايب في النبات وربما كان العجب في وقوع عضو في غير موضعه على ما شوهد من عنز له على ساقه قرن وانسان طحاله في اليمين وكبده في اليسار وربما كان العجب من فقدان عضو رئيس اما القلب فلم يشاهد واما الكبد فقد شوهد من الحيوان ما لا كبد له وما يخرج عن الطباع في هذه الاشياء كثيرا ما ينمو ولم يعش واعلم ان كون الحيوان ذا حافر وان كان مقارنا لقلة عدد ما يولد وكونه ذا رجل مشقوقة مواتيا لكثرة عدد ما يتولد منه وكونه ذا ظلف مقارنا لامر وسط فالسبب في قلة انتاج ذي الحافر هو شيء اخر وهو عظم البدن فيحتاج الى غذاء كثير ويهضمه ويستعمله ويفضل الفضل والا فالفيل مشقوق الرجل ايضا وهو قليل الولد والذي يدل على هذا هو حال الاشخاص من نوع واحد فان العظيم من الشجر اقل ابرازا والعظيم من السمك اقل ايلادا ولسائل ان يسئل ما بال الكلب وما اشبهه مما يلد عددا كثيرا لا يتفق فيها ان يتكون من جميع مني الذكر وجميع مني الانثى ولد واحد كبير كما يفعل الانفحة باللبن فانها يعقد جملة اللبن فليس يجب ان يتفرق فيه عقده الى اجزاء فمنهم من اجاب بان السبب فيه افتراق المواضع في الرحم ولو كان كلما تولد في موضع واحد من الرحم ولدان وقد شوهد ذلك واظن اما ان هذا ليس يقنع في نقض قوله بل له ان يقول ان السبب في تولد الولدين في موضع واحد من الرحم امر نادر ويقسم المني كما يقسم كثيرا في رحم الناس الى اولاد صغار كثيرين يبلغ فقد كل واحد منهم انه لا يعيش والنادر لا يعتبر بل اقول عسى ان يكون هذا من الاسباب المعينة على كثرة الولد لكن السبب الذي ذكر في التعليم الاول وهو ان هذا

الحيوان يقذف منيا اكثر من المحتاج اليه في تكون شخص واحد هذا سبب حسن وهو الاصل فانه اذا كان كذلك فان القوة المحركة
يحرك المادة و يعينها على ما يصلح للشخص الواحد لا لالهام يشبه بل لالهام الذى به يميز الاعضاء و يفرقها ولكن ذلك
على حد محدود ولا يجاوزه واما الانفحة فان تاثيرها في القوام ولا تاثير لها في التقطيع والتشكيل ولو كان لها ذلك لكان
يقطع من اللبن قطوعا و يشكلها اشكالا عليها ينبغى ان يكون الاجبان بل القوة العاقدة في المنى مع انها عاقدة مشكلة
مقدرة مصورة ولا كذلك التى في الانفحة وقد يعرض ايضا في الرحم آفات كثيرة رديئة لاعضاء خاصة دون غيرها لاسباب
لا يحصى ومن الحيوان ما يحمل حملا على حمل وهو كثير المادة وكثير الاولاد ومنها ما لا يحمل الا واحدا ولا يقبل معه حملا كذوات الحوافر
والفرس والانسان قد يحملان حملا على حمل وقد يقوم ينشا في المدة وخصوصا الثانى يسقط وذلك لسعة الرحم وقوة مزاج
الانسان ومزاج الفرس في ذوات الحافر واما الغالب فهو ان فم الرحم ينضم انضماما شديدا فلا يقبل شيئا الى وقت الوضع
وشبق اناث الطير اقل من شبق الذكور لان ارحامها تحت الحجاب والاناث والشبقات من كل شىء يسقط شبقهن اذا
وضعن كثيرا فان فضلهن يقل وكثرة الشعر في الانسان اما بحسب النوع او بحسب الشخص دليل الشبق فان ذلك لكثرة الفضلة
ولان القوة المصورة والغاذية مؤثرة وربما عاد عضو ما وقف في بعض اولاد الحيوانات الكثيرة الولد وكذلك تعجز ولا
الخطاطيف بعد ان تخرج واكثر ولدها ما يكثر ولده و يضع غير تام مثل ما يلد غير مفتح او غير مشقوق الاناث كلها ينشا
سريعا في الابتداء لرطوبتها ولان الحرارة فيها او تذبل بعد سريعا في الانتهاء للبرودة فان البرودة يسرع اليهن لانهن اقل
حرارة ومع ذلك فان رطوبتهن ولينهن يخلو عن حرارتهن فينفش بسرعة ولذلك فان المتخلخل من الاجسام اسرع جفافا
من المستحصف والمادة الى النضوج بصورة الذكورة اسرع للقوة لا لطاعة المادة المنضوجة بصورة الانوثة وتاخرها ايضا
في المادة وليس بسبب المادة وحدها فان المادة فيها السيئة خاصية من حيث القوام والكمية بل من حيث الكيفية والقوة و
بالجملة ما هو اضعف فهو اسرع نشا لان هيولاه منفعلة والقوة حاضرة قد اخذت في الفعل وتمكنت من المادة المرئية
القليلة الفضل يحبس حالها عند الحبل لانها تستعمل ذلك الفضل في الجنين ولا يفضل ما تحتبس فيؤدى وسبب صلابة
الرحم هو فساد النضج وتحلل الرطب من الحر وخصوصا اذا لم يكن له حابس ما سلك طبيعى ينصرف فيه بخاصية النضوج وما
اللبن في تكونه فقد علم مما سلف فيظهر خطأ من قبل ان ظن اللبن يتولد في الثامن والتاسع فيكون فيجانم يصير لبنا
فان اللبن طبيعى والقيح غير طبيعى واعلم ان اعدل الحيوان اجلا ما كان ذا دم واطول الدموى عمرا بعد الفيل الانسان
الا ما تدل نزابه ويجب ان يكون الآجال متحددة في الانواع لا بسبب المادة وحدها بل بسبب فنونها فاثر النجوم حتى يكون عمر ما
وفق دور الكوكب واحدا وعدة كواكب عمر آخر اقل واكثر منه فاقل الحدود اليوم بليلته ثم الاسبوع فهو حد بحد
الف في ربع الفلك ثم الشهر وهو دورتم بين القمر والشمس ثم سنة ثم سنو الكواكب ثم سنو احوالها في المقارنات
و ... كيانات تعود في مثلها وهذه الادوار قد يخرم مقتضاها اسباب غير طبيعية او يعجز عنها اسباب غير طبيعية

المقالة التاسعة عشرة

من الفن الثامن من جملة الطبيعيات وهى الاخيرة **فصل واحد**

فيه بقية من احوال الانسان تختم هذا الكتاب بقية مسائل منها حال الصبى هل هو اول ما ينفخ فيه روح الحس والحركة
يقظان او نائم او كالنبات فنقول انه ليس بيقظان لانه متعطل الحواس والات الحركة الارادية واليقظان مستعمل
الحواس حتى ان من الينا ايضا من يعرض له ان يبصر شيئا و يقوم و يمشى الا ان ذلك لا يكون مع استكمال ظهور من
افعال النفس حتى يكون الحواس الاخرى منعطلة و يكون الحركة الارادية الاخرى منعقدة وانما هو احساس وحركة مشوشان

ومع ذلك

ومع ذلك فلا يكون صاحبها يقظان بل بحيث يمكن ان ينبه حتى يعود في الحال الى الحس من ذلك فكيف حال من تعطل
عليه الحواس اصلا وليس ايضا كالشجر فان الشجر ليس فيها مبدأ احساس اصلا فينبغى ان ينظر هل هو نائم فنزعم انه لا يكون النوم
ممكنا الا لمن من شانه ان يستيقظ فيشبه ان يكون ذلك من جنس نوم المسبوت فيكون طبيعة الصبى يستند الى النوم حتى انه كما
يتولد يبكى و يكون التخيل فيه فاعلا فعله حتى ان الصبى انما يضحك اول ضحكة في الاكثر وهو نائم ومنها سبب الزرقة والكحلة
فنقول ان الزرقة يعرض اما بسبب في الطبقات واما بسبب في الرطوبات والسبب في الرطوبات انها ان كانت صافية وقريبة
الوضع الى خارج وكانت الجليدية كثيرة المقدار والبيضية معتدلة المقدار او قليلة كانت العين زرقاء بسببهما ان لم يكن من
الطبقة مانع وان كانت كدرة والجليدية قليلة والبيضية كثيرة مظلم اظلام الماء الغمر او كانت الجليدية غائرة كانت
العين كحلاء بسببها واما الذى بسبب الطبقة فان الطبقة العنبية ان كانت سوداء صيرت العين كحلاء وان كانت زرقاء صيرت العين
زرقاء والعنبية يصير زرقاء اما لعدم النضج مثل النبات فان اول ما ينبت لا يكون ظاهر الصبغ بل يكون الى البياض ثم انه
مع النضج يخضر واما لتحلل الرطوبة التى هى مستتبعة الصبغ ان كانت نضيجة جدا مثل النبات فانه عندما يتحلل رطوبته
ياخذ يبيض والمرضى يبيض اعينهم وكذلك المشايخ لهذا السبب لان المشايخ يكثر فيهم الرطوبة الغريبة ويتحلل الغريزية فالزرقة
منها طبيعية ومنها عارضة والشهلة يحدث من اجتماع اسباب الكحلة واسباب الزرقة فيتركب منهما شىء بين الكحلة و
الزرقة وهو الشهلة ولو كانت الشهلة للنار على ما ظنه انباذقلس لكانت العين الزرقاء مفرودة لفقدانها المائية التى
هى آلة البصر والكحل يقصر عن الزرق في الابصار اذا لم يكن الزرقة لآفة والسبب فيه ان الكحل الذى يكون بسبب سواد العنبية
يمنع نفوذ ... ان يضاده لا لاشفاف وكذلك الذى يكون لكدورة الرطوبة وكذلك ان كان السبب لكثرة الرطوبة فانها اذا كانت كثيرة
ايضا لم يجب الى حركة التحديق والخروج الى قدام اجابة بعيدة لها واذا كانت العين زرقاء بسبب قلة الرطوبة البيضية كانت
ابصر بالليل وفي الظلمة منها بالنهار لما يعرض من تحريك الضوء للمادة القليلة فيشغلها عن التبيين فان مثل هذه الحركة
يعجز عن تبيين الاشياء كما يعجز عن تبيين ما في الظلمة بعد الضوء واما الكحلاء بسبب كثرة الرطوبة فيكون بصرها بالليل اقل
ان فلك يحتاج الى التحديق وتحريك للمادة الى خارج والمادة الكثيرة يكون اعصى من القليلة والانسان اشد الحيوان
اختلافا في الوان العين وقد يكون في الخيل ايضا ازرق واخيف واعلم ان حدة البصر على وجهين احدهما القوة على ادراك
البعيد والثانى القوة على شدة تفصيل المحسوس وربما اختلفا والحدة الاولى سببها غؤور الرطوبة حتى يكون اليها سبيل ضيق
ولا يحيرها فرط اشراق الضوء على جهاتها كلها بل انما يلتفت اليها المبصر بمحاذاة مضبوطة مقدرة محصورة فيكون سائر الاجزاء
من العين غير منفعلة ولا مشوشة واذا تحركت الى جهة المحسوس كانها تندفع من مكانها الى التحديق لم يحيرها الحركة الى حد هشة
الضوء بل يمضى بعيدا لانها غور ما واعلم ان العين عند التحديق يتحرك حركة نحو خارج شوقا طبيعيا الى الاقتراب من المدرك
والاستكمال بالفعل الخاص فان بروزت الى قرب الهواء لقصر المسافة وقعت في مدهشة والعين الجاحظة قليلة التبيين لما
تبعد عنها لذلك واما سبب التفصيل فهو صفاء الرطوبة ورقتها حتى ينتقش نقشا جيدا وهكذا حال السمع والشم فان ادراك
البعيد غير جودة الادراك بالتفصيل والسبب فيه واحد كما ان كان من نوع واحد جنسه اطول كان اشد ادراكا للروائح
البعيدة كالكلاب السلوقية ومنها مسئلة الجعودة والسبوطة ولين الشعر وخشونته ودقته وغلظه وسواده وبياضه وعلة الشيب
الذى يعرض والشعر كما علمت يتولد من بخار دخانى ويتحرك في المسام منعقدة فيكون مادة الطبيعية فيه الفضلة الدخانية
وآلة المسام وهى كالمثاقب وهذه الفضلة الدخانية ان كانت كثيفة كثف الشعر وان كانت لطيفة لطف الشعر واذا كان الجلد

كثيفا

كثيفا كانت هذه الفضلة كثيفة وكان مقدارها بسبب الكثافة وكانت المنافذ ايضا غير ملتحمة بل متوسعة اتساع الثقب فيما
ينبت من الجلود وكان ذلك ايضا بسبب الكثافة واما الجعودة فقد يكون لالتواء المادة حتى يعرض للشعر من طبعه ما يعرض له
من حرارة لو غلب فيه تجعده وقد يكون لاختلاف الحركة البخار الذي ينعقد منه الشعر وقد يكون لالتواء اكثر الثقب فيه وعدم
شكله هندام ويتجعد والسبوطة يقع لضد ذلك والسواد لافراط ما من الحرارة والصهوبة لفجاجة ما والشقرة لاعتدال
وربما كان السواد والتجعد بسبب شدة حر هواء الخارج فيحرق الشعر ويفلفله وقد يتغير جميع ذلك في البلدان ويشيب
فيه وقد يكون بسبب رطوبة غير حارة ولا لزجة دهنية فينعقد بها الشعر فيتكرج فيه وهو الطبيعي وقد يكون بسبب جفاف
يلحق الشعر ياخذ منه دسومة ورطوبته التي لها يستوي فيتكلس وهذا كما يعرض في الامراض فاذا دبت النافقة عاد الى لونه لاستمداده
المادة الجيدة واما الشيخ فمن اين له الرجوع للمادة الملائمة وقد انهضمت الحرارة الغريزية واما الصلع فيعرض اذا جفت
الدماغ ويبتدئ من مقدمه لان وعاءه اوسع ومادته ارطب في الاطب اقبل للتجفيف لتحلله لشدة الحرارة الطبيعية التي
فيه فينقبض ويجتمع فيتبرأ عن العظم ولا يستبقي منه العظم مادة دخانية يعقد بها وايضا فان النساء يتحلل فيتحلل منها
المقدار الذي يتبخر واما النساء فطباعهن ارطب وجلودهن ارطب ومسامهن اضيق والخصيان اشبه بهن فلا يصلعون
واكثر الشعور يشقر والاثم يبيض والاشقر يبيض اسرع في الاكثر لانه اقرب من البياض ولحم الشخص الاسود اطيب من لحم مشاركه
في النوع اذا كان ابيض لانه انضج واللحم الذي يلي السواد من الابلق اطيب من اللحم الذي يلي البياض منه والشعر في غير الانسان
يتبع الجلد فيسود على الجلد الاسود ويبيض على الجلد الابيض واما سبب ثقل الصوت وحدته وجهارته وخفائه فاعلم ان الثقل
قد يعرض للقوة وقد يعرض للضعف فانه اذا عجزت آلة الصوت من الحيوان عن تقطيع الهواء الكثير وتحريكه بسرعة تحركه بطيئا كان
الصوت ثقيلا للضعف مثل ما يكون اصوات العجاجيل اثقل واصوات البقر اثقل من اصوات الثيران وكذلك الذي امتلاء
قصبته رئته بمواد رطبة فان قطعت الهواء واخذت منه قليلا وتصرفت فيه تصرفا جيدا من القوة كان الصوت
حادا بسبب الضعف ولهذا يحتد اصوات المشايخ والناقهين
واما اذا كانت الآلة تقوى لشدة القوة على تحريك
الهواء الكثير كان الصوت ثقيلا للقوة واما
حدوث الاسنان ومنافعها فقد
علمت في موضع اخر
فهذه آخر هذه المقالة وهو آخر كتاب الحيوان من كتاب الشفاء من الطبيعيات وتم الطبيعيات ويتلوه التعليميات ان شاء الله الرحمن

مينشر